



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien


Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Улсгад 

Ph. U. 639^v

номера 7 а/

(1)

Томо 24.

ab

8

2.1.1

Cic. nat. N. A. ¹⁷/_{VII}

Urb. N. 1055.

<36608200230012

<36608200230012

Bayer. Staatsbibliothek



Handwritten text, possibly a signature or a list of names, written in a cursive or semi-cursive script. The ink is dark and the writing is somewhat faded and scattered across the middle of the page.

Johann Georg Walch 8

III. A. 4472. Neue Aufl. 1775. 60. u. 21

philosophisches

LEXICON,

worinnen

die in allen Theilen der Philosophie,
vorkommende Materien und Kunstwörter erklärt,
aus der Historie erläutert, die Streitigkeiten der ältern
und neuern Philosophen erzehlet, beurtheilet,
und die dahin gehörigen Schriften
angeführet werden,

mit vielen neuen Zusätzen und Artikeln vermehret,
und bis auf gegenwärtige Zeiten fortgesetzt,

wie auch

mit einer kurzen kritischen

Geschichte der Philosophie

aus dem Bruckerischen großen Werke versehen

von

Justus Christian Hennings.

Vierte Auflage in zween Theilen.

Leipzig, 1775.

in Gleditschens Buchhandlung.

**Bayrische
Staatsbibliothek
München**

A u s z u g

aus der

Vorrede der ersten Auflage.

Man hat nicht gestern, oder ehegestern angefangen, von gewissen Wissenschaften *Lexica* zu schreiben, welches man auch schon in den ältern Zeiten mit der Philosophie vorgenommen hat. Die philosophischen Kunstwörter, welche bey ein und dem andern Weltweisen, in dieser und jener Secte üblich gewesen, hat man in besondern Büchern nach alphabetischer Ordnung, wie es die Beschaffenheit eines *Lexici* mit sich bringt, erklärt, dergleichen Ephe vornehmlich der Platonischen Philosophie wiederfahren. Photius gedenket in seiner Bibliothek *), daß Timaeus, der jüngere, ein kurzes *Lexicon περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι λέξεων* aufgesetzt, und bald darauf **) führet er des Boethi *συναγωγὴν λέξεων Πλατωνικῶν* an, die auch nach der Ordnung des Alphabets, folglich nach der Form eines *Lexici* abgefaßt gewesen, und ein größeres Lob, als die vorher angeführte Schrift erhalten. Bey dem Suida kommt Harpocratio vor, daß wie er den Lehrsätzen des Platonis bezeugt, also habe er nicht nur über dessen Schriften weitläufige Erklärungen gemacht, sondern auch zwey Bücher von den Platonischen Wörtern verfertigt, einiger andern Schriften zu geschweigen, davon man dasjenige, was Aegidius Menagius †) und Fabricius ††) aufgezeichnet, lesen kann. Von solchen Büchern ist jetzt nichts mehr übrig, die auch, wenn sie noch vorhanden wären, uns nicht sowohl in den philosophischen Wissenschaften selbst, als vielmehr zum Verstande der Schriften von den alten Weltweisen einigen Vorſchub thun würden. Zu den neuern Zeiten hat man in allen Theilen der Gelehrsamkeit *Lexica* zu schreiben angefangen, und in denselben nicht nur die Kunstwörter erklärt, sondern auch die Sachen selbst, welche in einer Disciplin vorkommen, vorgetragen, das

a 2

von

*) Edm. cod. CLI.

**) cod. CLIV.

†) not. ad Diogen. Laert. lib. III. segm. 63. p. 160.

††) Biblioth. graec. lib. IV. cap. 36. §. 10.

Auszug aus der Vorrede der ersten Auflage.

von die Anzahl dermaßen angewachsen, daß wenn jemanden die Zuankommen sollte, ein Verzeichniß derselbigen aufzusetzen, er viele Blätter damit anfüllen könnte. Es ist so weit gekommen, daß viele gemeynet, man wisse dabey keine Maße zu halten; oder man habe die Verfertigung solcher Bücher mit unter die gelehrten Moden zu rechnen. Ich würde aus den Schranken kommen, wenn ich ohne Unterschied von dergleichen Lexicis reden wollte, weswegen ich bei dem, was sich eigentlich zu dieser Vorrede schicket, bleibe. Wir haben verschiedene Lexica, welche auf die Philosophie eingerichtet und von den neuern aufgesetzt worden, wiewohl man meistens sein Absichten auf die Philosophie des Aristotelis und der Schullehrer gehabt, und nur die darinnen übliche Terminos ausgelegt, indem damals als man solche Bücher schrieb, diese Weltweisheit noch im Schwange war. Des Joh. Bapt. Bernardini Werks, so den Titel hat *seminarium, siue lexicon triplex atque indices in philosophiam Platoniam, Peripateticam, Stoicam*, und zu Venedig 1582. herausgekommen, auch sonst wieder gedruckt worden; ingleichen des Petri Petitti, der ein *lexicon vocum Aristotelicarum* heraus zu geben Willens gewesen, nicht zu gedenken,* so haben wir des Jo. Michaelii *lexicon philosophicum*, so allhier 1653. herausgekommen; des Rud. Goclenii *lexicon philosophicum*, 1633. welcher aber wegen dieser Arbeit von Jacobo Thomasio **) unter diejenigen gesetzt worden, die eines gelehrten Diebstahls beschuldigt werden, weil er des Lutheri Werken *de nominibus propriis Germanorum* unter dem Titel: *etymologiae Germanicorum nominum*, als seine Arbeit eingerücket, welchem Urtheil auch Morhof **) bestimmet; es sind aber zwey Goclenii gewesen, die einerley Vornamen geführt, Vater und Sohn, und beyde haben zu Marburg die Philosophie gelehret, wovon der Ältere der Verfasser von dem angeführten Lexico ist. Es ist auch Joh. Henr. Alstedt *compendium lexici philosophici*, Herborn 1626. bekannt, und wie Lipenius ***) noch verschiedene anführet, als Nicol. Burchardi *repertorium philosophicum*, Leipz. 1610. Petri Godartii *lexicon et summam philosophiae*, Par. 1666. Henr. Volckmari *dictionarium philosophicum*, Gieß. 1676. also ist unter allen diesen als das vornehmste Werk des Steph. Chauvins,

*) dissertat. de plag. litterar. §. 449. 450. p. 200.

**) polyhistor. litter. lib. IV. cap. 4. §. 5.

***) bibliothec. philos. p. 809.

Auszug aus der Vorrede der ersten Auflage.

sind, Profeß der Philosophie zu Berlin, lexicon philosophicum aufzusehen, welches 1692. zum erstenmal herausgekommen, und im Jahr 1713. zu Leywarden weit vollständiger und verbessert wieder aufgelegt worden. Aus diesem hat man das vornehmste in das allgemeine Lexicon der Künste und Wissenschaften gebracht, welches Joh. Theod. Jablonski 1721. heraus gegeben, dessen ich mich zuweilen mit gutem Nutzen bedienen können. [Mehrere Schriftsteller von philosophischen Lexicis führet Joh. Andr. Fabricius in dem Abriß einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit 1 B. p. 422. an.] Bey einer solchen Anzahl von philosophischen Lexicis sollte wohl mancher vor was überflüssiges halten, wenn man selbige vermehren und noch ein neues schreiben wollte; wer aber gegenwärtiges gegen diejenigen, die wir erzählet, hält, der wird befinden, daß wir eine ganz andere Absicht geführt, folglich auch eine andere Einrichtung machen müssen, als diejenigen gehabt, die vor uns solche Lexica an das Licht gestellt. Der meisten ihr Absicht ist nur darauf gerichtet, daß sie die in der Philosophie üblichen Kunstwörter, davon man ehemals den größten Theil in der Metaphysik vorgetragen, erkläret und also ein garlich philosophische Wörterbücher geschrieben und zwar zum Gebrauch der Aristotelischen und Scholastischen Philosophie, die damals gäng und gäbe war. Chauvin hat sich zwar bey seiner Arbeit weite Grenzen gesetzt, daß er nicht bloß die Terminos ausgeleget; sondern auch die Sachen selbst, die in der Philosophie vorkommen, mitgenommen; wer sich aber in diesem Buch umgesehen, der wird wahrgenommen haben, daß er nicht überall gleichen Fleiß angewendet. Denn ob er wohl in der Naturlehre die Meinungen und Entdeckungen der neuern, sonderlich der Cartesianer fleißig angeführet, so ist doch dieses bey den andern Theilen der Philosophie, in denen die neuern ebenfalls glückliche Verbesserungen vorgenommen, nicht geschehen, maßen man in der Logik und Metaphysik meistens es bey dem bewenden lassen, was Aristoteles und die Scholastici darinnen gelehret; und in der Moral, die nach ihrem jetzigen Zustand die weitläufigste Ausführung verdienet, ist man fast am kürzesten gewesen. Doch benimmt dieses dem Werth des Buchs nichts, und was ich von demselbigen angeführet, habe ich nur zu dem Ende gethan, daß ich zeige, wie dasselbige von diesem Werke unterschieden sey. Denn ich habe nicht bloß die in der Philosophie vorkommende Terminos er-

Auszug aus der Vorrede der ersten Auflage.

klaret; sondern auch die Sachen selbst nach allen Theilen derselbigen vorgetragen, und sowohl die Meynungen der Alten, als der Neuern angeführet. Und damit wird sich solches wider den Einwurf, als sey es eine überflüssige Arbeit, retten können.

Vielleicht sehen andere dasselbige vor was unnöthiges an. Ich weis wohl, daß es Leute giebt, welche auf die Lexica der Wissenschaften nicht wohl zu sprechen sind und stehen in Sorgen, es dürften selbige der Gelehrsamkeit mehr schädlich; als beförderlich seyn. Sie meinen, es würden manche dadurch abgehalten, eine Disciplin aus ihrem rechten Grund zu erkennen, welche sich einbildeten, daß man sich durch ein solches Buch selber helfen könnte. Die Wissenschaften selbst litten den Schaden dadurch, daß sie aus ihrer natürlichen Ordnung gebracht und aus ihrem Zusammenhang gesetzt würden, welches absonderlich bey der Philosophie geschehen müßte, da gleichwohl am meisten daran gelegen, daß man sowohl ihre Disciplinen; als Wahrheiten in ihrer Verbindung vortrage. Diese und andere Einwürfe scheinen nicht viel auf sich zu haben, und wenn man die Sache an sich erwaget, wird man befinden, daß man sich wegen eines Verfalls in der Gelehrsamkeit vergebene Sorge mache. Das Urtheil muß in diesem Stück nach der Absicht, wohin die Lexica eigentlich abzielen sollen, eingerichtet seyn. Man schreibt solche Bücher keinesweges, daß man eine Wissenschaft daraus lernen soll, sondern daß sie nur zum Nachschlagen dienen, und also auch bey Erlernung eine Bequemlichkeit verschaffen mögen, es sey nun, daß man entweder nur etwas von einer Disciplin; oder selbige in ihrem völligen und richtigen Zusammenhang lernen wolle. Wenn man nun worinnen eine Erleichterung und Bequemlichkeit verschaffet und sich derselbigen bedienet; so wird ja dieses niemand vor eine tadelnswürdige Sache ausschreyen. Es ist schon eine geraume Zeit, daß man Lexica der Wissenschaften zu schreiben angefangen; man kann aber nicht sehen, was daraus vor Schaden erwachsen; ja man muß vielmehr bekennen, daß manches mit besondern Nutzen gebraucht worden. Pfllegt man sonst gewisse Materien einzeln aus der Philosophie abzuhandeln, so geht dieses auch wohl bey einem Lexico an, und wenn man die Sache in ihrem ordentlichen Zusammenhang erkennen will, so nehme man dazu ein nach Systematischer Ordnung eingerichtetes Handbuch und brauche ein Lexicon nur zum Nachschlagen.

Auszug aus der Vorrede der ersten Auflage.

gen. Doch will ich damit nicht allen Lexicis, die heraus gekommen sind, das Wort reden. Denn ich habe sie nicht alle geprüft, und wenn auch einige darunter schlecht gerathen, so geht dieses ihre Verfasser an, und kann den Lexicis an sich selbst und ihrem Nutzen keinen Abbruch thun.

Es kommt nun also darauf an, wie gegenwärtiges Werk beschaffen, wenn eine solche Arbeit an sich nichts überflüssiges, noch unnützes ist. Ich will erzählen, was ich dabei gethan und die Beurtheilung einem verständigen und unpartheyischen Leser überlassen. Anfangs war die Einrichtung dahin abgefaßt, daß das ganze Werk aus zwey Haupttheilen bestehen und der erste die philosophischen Lehren aus allen Disciplinen nebst den dahin gehörigen Terminis; der zweyte aber die philosophische Historie, was sowohl die Leben der Weltweisen; als ihre Meinungen betrifft, vortragen sollte. Als ich aber bey dem ersten Theile die Ausarbeitung mühsam und weisläufig befand, auch die Herausgabe nicht länger sollte aufgeschoben werden, habe ich den ersten Schluß geändert, und die philosophische Historie weggelassen. Und das ist die Ursach, daß man sich im Anfange dieses Werks etlichemal darauf bezogen. [In jetztiger vierten Auflage ist die philosophische Geschichte die als ein Auszug aus Bruckers Werke anzusehen ist, beygefügt worden.] Wie es also vor Augen lieget, begreift es zweyerley: die Sachen, die ein Philosoph vorzutragen pfleget und die Terminos, deren er sich bedient, welches durch alle Theile dieser Gelehrsamkeit geschehen, als durch die Logik, Metaphysik, Physik, Geisterlehre, Moral, insbesondere Ethic, natürliche Rechtsgelehrsamkeit und Politik nebst der Oekonomie. Ja ich habe hierinnen lieber etwas zu viel; als zu wenig thun wollen, daher ich manche Materien mitgenommen und erklärt, welche man in den philosophischen Büchern nicht allezeit vorzutragen pfleget, wohin ich die ganze Abhandlung von der Gelehrsamkeit und von der Klugheit zu studiren rechne, welche unter andern die Artikel, die man hier findet, Akademie, Alterthümer, Anatomie, Aristodidactus, Bibliothek, Bücher, Charlatanerie, Chronologie, Eloquenz, Encyclopädie, Facultät, Gelehrsamkeit, Genealogie, Geographie, Grammatik, Grillensängerey, Heraldik, Historie, Humaniora, Medicin, Oratorie, Pädanterey, Philologie, Poesie, Polyhistorie, Polymathie, Rhetorik, Rechtsgelehrsamkeit,

samkeit, Schulen, Sprachkunst, an die Hand gegeben. Denn ich habe nur alle Theile und Disciplinen, woraus die Gelehrsamkeit besteht, beschreiben: sondern auch die Mittel, die man bey dem Studiren brauchet, anzeigen und zugleich die Fehler, die bisweilen den Gelehrten anhängen, berühren wollen. Von solchen Dingen läßt es sich am aller besten in einem philosophischen Lexico handeln. Denn da die Ausführung dieser Materie an sich nöthig und nützlich ist, und gleichwohl sich nicht allezeit thun läßt, daß man ein besonderes Werk davon schreibe, so kann man sie füglich den philosophischen Disciplinen, die ohne dem die allgemeine Gelehrsamkeit mit ausmachen, fürsagen, welches auch von einigen geschehen, daß sie entweder in ihren Logiken; oder in ihren gesammten philosophischen Werken von der Gelehrsamkeit überhaupt gehandelt haben. Gleiches ist in den Disciplinen selbst der Philosophie geschehen, daß ich manches erkläret, das man sonst in den ordentlichen Büchern nicht zu berühren pfleget. Denn in der Physik habe ich viele besondere Arten der Körper: die zur genauern Erforschung der Natur erfundene künstliche Instrumente, auch andere Dinge aus der natürlichen Historie erkläret und angeführt. Alles hat nicht können berührt werden, indem dieses eine solche Weitläufigkeit würde verursacht haben, daß man wohl hierzu von allein ein größeres Werk, als das gegenwärtige ist, hätte schreiben müssen. Um deswegen bin ich nur bey dem nöthigsten und dem, was am meisten vorzukommen pfleget, geblieben, wohin denn gehört, was ich unter andern von dem Achat, Agtstein, Alabaster, Alaun, Baumöl, Baumwolle, Bezoar, Bism, Blutstein, Bononischen Stein, Barometro, Baroscopio, Coralle, Crystall, Magdeburgischen Hemisphären, Luftpumpe, Mumie, Safran, Thermometro, u. s. w. gesagt habe, wie nicht weniger, daß ich die Lehre von dem menschlichen Körper nicht vorbehen wollen. Denn ich habe die Glieder und Theile desselbigen aus den anatomischen Büchern kürzlich beschrieben, welches auch von einigen in ihren Physikern geschehen; absonderlich aber dahin gesehen, daß ich die Absicht des Schöpfers angemerket, damit man daraus dessen Macht, Weisheit und Gültigkeit erkennen möge, wohin ohne dies der Hauptzweck der ganzen Naturlehre gehet. Sie leget zwar den Grund zur Medicin und trägt also ein großes zur Erhaltung und Erlangung der menschlichen Gesundheit bey; ihre größte Vortreflichkeit aber leuchtet

Auszug aus der Vorrede der ersten Auflage.

leuchtet darinnen herfür, daß sie uns von den Geschöpfen, die sie uns zu betrachten vorgelegt, zu dem Schöpfer und dessen Allmacht, Weisheit und Güte führet, damit aber den Grund zu der natürlichen Theologie, ja zu der ganzen Moral leget. Diejenigen, welche gemeinet, ein Philosoph, oder Physicus dürfe sich um die Absichten natürlicher Dinge nicht bekümmern, berauben diese edle Wissenschaft des größten Nutzens, den sie uns geben soll und kann. Mit der Physic ist die Pnematic, oder die Geisterlehre verknüpft, sofern selbige, wie gewöhnlich ist, so eingeschränket wird, daß sie nur eine lehrt von den natürlichen Körpern seyn soll. Bey dieser Disciplin habe ich vornehmlich die lehre von dem Teufel und dessen Wirkungen untersucht, und also in besondern Artikeln von der Beschwörung, Befessung, von den Gespenstern, von der Hexerey, von der Zaubererey, von der Magie, sowohl überhaupt; als auch von verschiedenen Arten der wahr sagenden Zaubererey, die bey den Alten üblich gewesen, z. E. von der Aeromantie, Alectromantie, Belomantie, Dactylomantie, Daphnomantie, Elomantie, u. d. gl. geredet, wos bey ich mich aber der Kürze beflissen, weil diese Sache mehr zur Historie und zu den Alterthümern; als zu der Philosophie gehöret. In der Moral und zwar in der Politic bin ich nicht nur bey der Staatslehre, welche weiset, wie ein Staat glücklich einzurichten und zu regieren stehen geblieben; sondern habe auch die Privatklugheit zu lesen mit vorzutragen vor nöthig befunden, daß wie ich bey einer jeden practischen Materie mit Unterschied gezeigt, was nach den Regeln der Gerechtigkeit und der Klugheit in Acht zu nehmen; also ist auch die ganze lehre von der Haushaltungsklugheit mit hinein gebracht worden, so unter andern in den Artikeln: Bierbraukunst, Fischen, Gärtnerey, Jägererey, Viehzucht u. s. w. geschehen. Aus dieser Politic, oder, dahin es einige rechnen wollen, aus der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit sind die besonderen Rechte eines Fürsten im Kirchensachen untersucht und also von dem Kirchenbann, von dem Kirchen Ceremonien, Gesetzen, Gütern, Regiment; Strafe, Visitation, von der Kirchenzucht, von dem Reformati onsrecht, von dem Recht über die Ketzer gehandelt worden, welche Absicht auch der Artikel von der christlichen Religion hat, daß man insonderheit erkenne, sie sey nicht nur vernünftig; sondern schicke sich auch vortrefflich für den bürgerlichen Staat. Manche Materien sind so beschaffen, daß

ſie billig außer den Grenzen der Philoſophie ſtehen müſſen; na-
dem man aber gleichwohl davon diſputiret, wie weit dieſes od-
jenes aus der Vernunft könne erkannt und damit vereinigt we-
den, ſo habe auch dieſes nicht wollen unberührt laſſen, damit
man eine Probe in den Artikeln von der Auferſtehung der Todten
von der Erbfünde, von der ewigen Seligkeit, vom Fall des erſten
Menſchen findet. Dieſes habe ich von ſolchen und andern derglei-
chen Artikeln erinnern müſſen, damit, wenn man ſelbige in dieſen
Werke antrifft, und etwan meynen dürfte, ſie wären ohne Recht
hineingekommen, die Abſicht am Tage liege, in welcher ſie hier einen
Platz erhalten haben.

Alle dieſe Materien ſind nach ihrer Beſchaffenheit ausgeführt
worden. Bey den meiſten, da es die Umſtände mit ſich brachten,
habe eine gedoppelte Betrachtung, eine dogmatiſche und hiſtoriſche an-
geſtellt. In jener habe die Sache erklärt, die Wahrheiten, wie
ſie ſich nach Befinden des Objecti angeben, bewieſen, und wider
die Einwürfe gerettet; überall aber die Grenzen, die einem Philo-
ſophen geſetzt ſind, zu beobachten geſucht. Man hat bey der Be-
mühung der Weltweiſheit ſowohl auf die Sachen, die erkannt wer-
den ſollen; als auch auf die Art der Erkenntniß ſelbſt zu ſehen. Der
Sachen, die das Reich der Natur in ſich ſchließt, ſind viel, und
iſt alſo der natürlichen Wahrheiten eine groſſe Menge, damit ſich
ein Philoſoph beſchäftigen kann. Ob nun wohl eine jede Wahrheit
an ſich als etwas Gutes, und ein Irrthum an ſich vor etwas
Böſes anzusehen iſt; jene aber nur zufälliger Weiſe zu etwas Bö-
ſen, und dieſer zu etwas Guten bisweilen dienen kann; ſo muß man
doch das Nöthige dem Unnöthigen vorziehen. Es iſt eine ver-
nünftige Regel, daß man dem beſſern Gute das geringere Gut
nachſetzt. Man hat zweyerley Subtilitäten. Einige ſind wahr
und haben ihren Grund, welche man an ſich ſelbſt nicht verwirft;
nur ſoll man hier der Sache nicht zu viel thun, welches unter an-
dern geſchiehet, wenn man in ſolchen Subtilitäten faſt allein die
Weiſheit der Natur ſuchen will: dasjenige, was nöthiger und
nützlicher iſt, verabſäumn, und alſo den Leuten wohl Grillen bey-
bringt; ſie aber nicht geſchickt macht, ſich in ihrem wirklichen Ver-
zeigen vernünftig aufzuführen, und eine Sache glücklich zu Stande
zu

Auszug aus der Vorrede der ersten Auflage.

zu bringen. Ja solche Grillen haben die Kraft bey sich, daß sie einen zum philosophischen Pädanten machen können. Man bildet sich dabey eine große Scharfsinnigkeit ein und siehet andere, die sich in solche Grillen nicht einlassen wollen, vor einfältige Leute an. Die Pädanterey ist ein aus Kleinigkeiten und Hochmuth zusammen gesetztes Ding. Um deswegen haben die Philosophen neuerer Zeiten wohl gethan, daß sie die scholastische, sondern metaphysische Weltweisheit, wenn gleich in ihren Grillen manche Wahrheit steckt, aus dem Reich der Gelehrsamkeit verwiesen, und an deren statt unter andern das natürliche Recht und die Politik angenommen, welches auch die Ursache, warum ich in diesem Lexico lieber eine Materie aus solchen practischen Disciplinen weitläufiger; als eine aus der scholastischen Metaphysik ausführen wollen? Ich fand nicht allein selber einen besondern Geschmack daran; sondern hielte die Sache auch vor nöthiger und nützlicher. Andere Grillen haben die Art an sich, daß sie gar keinen Nutzen schaffen, und entweder auf eine eitle Curiosität; oder auf eine Sache, die nicht kann ausgemacht werden, hinaus laufen. Nicht nur bey den Sachen; sondern auch bey der Erkenntniß selbst muß ein Philosoph das gehörige Maas vor Augen haben. Unserm Verstand sind gewisse Gränzen gesetzt, daß, ob wir wohl durch denselbigen eine große Menge Wahrheiten mit ungewiselter Gewisheit erkennen können; so kommen doch in der Natur so viele Dinge vor, deren Beschaffenheit wir entweder gar nicht; oder nur in etwas durch eine Wahrscheinlichkeit mit unserm Verstand erreichen können. Diejenigen machen sich eines großen Fehlers theilhaftig, welche aus einem pruritu demonstrandi überall Gewisheiten und Wissenschaften haben wollen, auch gefunden zu haben vermeynen. So lange uns die Natur eines Dinges unbekannt bleibet, da müssen wir an keine philosophische Demonstration gedenken. Der Philosophie selbst wächst dadurch auch kein sonderlicher Vortheil zu. Denn eine Wahrscheinlichkeit bleibt auch eine Wahrheit, und wie sie der Unwahrscheinlichkeit vorgehet; so giebt sie auch andere Wahrheiten an die Hand, und zeigt ihren Nutzen in dem Leben und Wandel. Man hat drey Grade der Erkenntniß von natürlichen Dingen in Ansehung ihrer Ueberzeugung. Der geringste beruhet auf eine Möglichkeit, da wir von einer Sache

keine

Auszug aus der Vorrede der ersten Auflage.

keine andere Gedanken haben können, als daß sie sich vielleicht auf diese; aber auch auf jene Art verhalten könne, und das ist es, was wir von den Geheimnissen wissen. Solche kommen auch in dem Reich der Natur für, und man hat nicht nur theologische, sondern auch philosophische Geheimnisse. Wir erkennen an mancher Sache, die zu der Natur gehört, weiter nichts, als ihre Wirklichkeit, und wenn wir von ihrer Beschaffenheit urtheilen wollen, können wir nichts anders, als eine Möglichkeit erreichen und müssen gestehen, es lasse sich die Sache nicht ausmachen. Der mittlere Grad ist die Wahrscheinlichkeit, die was mehrers, als die Möglichkeit auf sich hat, und was geringers, als die Gewißheit ist, folglich zwischen beyden mitten inne steht. Hierauf beruhet eine gute Anzahl der schönsten Disciplinen unserer Gelehrsamkeit, auch in der Philosophie, besonders was die Naturlehre und Politik anlangt. Der höchste und wichtigste Grad aber ist die Gewißheit, welche eine solche Ueberzeugung mit sich bringt, daß auch nicht eine gegenseitige Möglichkeit, welche die Wahrscheinlichkeit neben sich hat, dabey statt findet. Alle Gewißheit unserer Erkenntniß hat einen dreysachen Grund: entweder die unmittelbare Empfindung durch die Sinne, welche sonderlich die Art ist, wie gemeine Leute etwas gewiß erkennen; oder die Natur der Sache, welche durch Ueberlegen und Nachdenken vermittelt der Vernunft erforschet wird, und das ist der Grund der philosophischen Gewißheit; oder das göttliche Zeugniß aus heiliger Schrift, darauf die Gewißheit der göttlichen Wahrheiten in Glaubenssachen beruhet. Auch diese drey Grade der Erkenntniß habe ich nach dem Unterschied der Sachen, die hier vorzutragen und zu erklären gewesen, vor Augen gehabt. Bey manchen Materien, welche philosophische Geheimnisse in sich fassen, habe ich zwar anderer Gedanken angeführet; selbst aber bekannt, es ließe sich die Sache nicht ausmachen. Eine gegründete Wahrscheinlichkeit habe ich lieber; als eine eingebildete und auf einen falschen Grund beruhende Gewißheit annehmen wollen, so vornehmlich in den Sachen, die zur Physik gehören, geschehen. Wo die Natur einer Sache zu erkennen gewesen, daraus ist der Grund der Gewißheit genommen; aus den Erklärungen Principia gemacht; aus diesen

sen die Schlüsse gezogen und die Wahrheiten unter sich verbunden worden. Eben deswegen hielte ich gleich bey dem Anfang dieses Werks vor nöthig, in der Ausarbeitung nicht nach der Ordnung der Buchstaben; sondern der Disciplinen und der Materien selbst zu gehen, und eine jede Hauptlehre in gewisse Artikel zu bringen, wodurch dem Werk dieser Vortheil zugewachsen, daß wenn gleich wegen der alphabetischen Ordnung die Materien aus ihrem natürlichen Zusammenhang gebracht worden, sie gleichwohl, wenn man sie nach ihrer natürlichen Verbindung gegen einander hält, zusammen hängen. Man wird manches aus der heiligen Schrift angeführt finden, und da dürfte es scheinen, als wenn man die Gränzen der Philosophie überschritten habe. Es können in diesem Stück allerdings verschiedene Fehler begangen werden, die desto sorgfältiger zu vermeiden, je schädlicher selbige seyn können. Denn wie einige aus den Grundsätzen der göttlichen Offenbarung Schlüsse gemacht, so zur Vernunft gehören, also hat man auf der andern Seite aus den Grundsätzen der menschlichen Vernunftsschlüsse Geheimnisse des Glaubens hergeleitet, welche beyderley Vermischungen schädlich sind. Ein anders Absehen hat dasjenige, was wir in diesem Werk aus der heiligen Schrift angeführet. Entweder ist es zu dem Ende geschehen, daß wir die Uebereinstimmung der natürlichen und der in der Schrift geoffenbarten Wahrheiten zeigten, welches das Ansehen der Philosophie sowohl, als der heiligen Schrift befestiget; oder man hat weisen wollen, wie manche Wahrheiten, welche die Vernunft einiger maßen erkennet, durch das Licht der Gnade viel deutlicher vorgestellt werden, welches unter andern in den Materien von dem Ehestande, von der Blutschande, Ehescheidung, Polygamie geschehen ist; oder es sind diejenigen widerlegt worden, welche dasjenige, was nur zum Glauben gehört, aus der Natur durch die Vernunft erklären wollen, davon eine Probe in den Artikeln von der Erbsünde, Dreysaltigkeit, vom Fall des ersten Menschen zu sehen. Dieses ist es, was ich bey der dogmatischen Abhandlung der Materien in acht genommen.

historische Vorstellung gemacht, und aus der ältern und neuern Historie die Meinungen und Lehrsätze der Philosophen angeführt, und die Controversien, die unter ihnen fürgefallen, erzählt, auch bisweilen beurtheilet. Denn bey allen ist das letztere, und zwar aus hinlänglichen Ursachen nicht geschehen. Bey einigen habe ich meine eigne Meinung frey entdeckt; bey andern die historische Erzählung so eingerichtet, daß man nicht undeutlich sehen kann, zu welcher Secte ich geneigt sey, und bey etlichen ist bloß erzählt worden, was bey einem Streit fürgegangen. Man ist zwar verbunden, dem andern mit den erkanneten Wahrheiten zu dienen und hat das Recht, seine Meinung worüber zu sagen; es erfordert aber auch die Klugheit, hieninnen behutsam zu gehen. Ich habe mit Fleiß gesucht, alles so einzurichten, daß ich mit diesem Buch keine Gelegenheit zu Streitigkeiten geben möge, und wo ich des andern Meinung widerleget, ist solches mit gehöriger Bescheidenheit geschehen, welches vernünftige Leute gar wohl vertragen können. Durch solche historische Vorstellung ist vielleicht die philosophische Historie in etwas erläutert worden und zwar, wie ich glaube, der vornehmste Theil derselbigen. Wenn sie nur die Leben der Philosophen erzählt; oder auch ein Verzeichniß ihrer Schriften beigefügt, so ist sie damit noch nicht vollständig, indem die Historie der Lehrsätze und Meinungen den wichtigsten Theil ausmachen muß. Was die Allegationes betrifft, so werden sie vermuthlich bequemer seyn, daß sie alle an dem gehörigen Ort eingeordnet worden; als wenn man sie zusammen an das Ende eines Artikels gefüget hätte. Die Schriften, darauf ich mich bezogen, sind mancherley, dabey ich mich bemühet habe, die vornehmsten Scribenten und Bücher, die von einer Materie nachzulesen sind, anzuführen, auch der kleinen Schriften und academischen Disputationen bisweilen zu gedenken.

So viel ist bey dem einem Stück des Lexici, was die Sachen selber betrifft, geschehen. Außer dem sind noch die philosophischen Termini erkläret worden, und zwar sowohl die gemeinen, welche in der Metaphysik vorzukommen pflegen; als auch die

Auszug aus der Vorrede der ersten Auflage.

die besondern, welche die andern Disciplinen der Philosophie angehen, indem man gewisse logische, moralische, politische Terminos hat. Von den gemeinen hätte eine große Menge können angeführt werden, wenn man durchgehends hätte philosophiren wollen, wie es Mode war, als die Scholastici regierten. Denn diese stellten so viele unnütze Abstractiones an und machten daher so viel vergebene und barbarbarische Wörter, daß von denselbigen allein ein Buch von ziemlicher Größe zu schreiben wäre. Allein die Zeiten der Finsterniß sind nunmehr vorbei, nachdem ein helles Licht der natürlichen Weisheit aufgegangen ist, womit also ein großer Theil von solchen Terminis billig gänzlich abgeschaffet worden, die man wieder aufzuwärmen, nicht nöthig hat. Um deswegen sind sie hier weggelassen und nur diejenigen beygehalten und erklärt worden, welche noch gäng und gäbe, daß man sich deren bedienet, oder die man doch wissen muß, wenn man andere Schriften, die man zu lesen nöthig hat, verstehen will. Ich habe sie fast alle in ihrer lateinischen Sprache behalten müssen, weil dafür noch keine deutsche Wörter eingeführt und durchgehends angenommen worden. Selbst dergleichen neue Wörter zu schmieden, geht deswegen nicht an, weil man sich nur unverständlich machen würde. Einige haben dergleichen vorgenommen und alles eigenmächtig verdeutschen wollen; man siehet aber bis dato noch nicht, daß auch andere in solcher Sprache reden wollen, die vielmehr dafür halten, daß sich jense damit nur dunkel gemacht: doch weil man vor einige lateinische auch deutsche hat, die durchgehends bekannt und üblich sind, so habe ich vor das nathsamste gehalten, selbige so wohl lateinisch, als deutsch anzuführen und wegen der Erklärung mich bey einem auf den andern zu beziehen. In dem Vortrag habe ich auch oftmals solche Wörter lateinisch lieber behalten, als verdeutschen wollen, wenn selbige sehr bekannt gewesen.



Vorrede zur vierten Auflage.

Ich habe nicht nöthig, von dem Nutzen eines philosophischen *Icones* zu reden, da der nunmehr selige Hr. Kirchenrath Walch in der Vorrede zur ersten Auflage bereits zur Genüge dieses ausgeführt und die Einwürfe, die man zu machen pflegte, beantwortet hat. Meine Pflicht erfordert vielmehr von meinen Lesern etwas zu gedenken. Da dieses Buch nur zu einem Handbuche dienen soll, so war ich genöthiget, mich einer gedrungenen Kürze zu bedienen, und die Leser auf die Quellen zu verweisen, aus welchen sie eine vollständige Kenntniß schöpfen konnten. Inzwischen habe ich doch hier und da verschiedene beträchtliche Zusätze und auch ganz neue Artikel, sowohl als die neuern merkwürdigsten Schriften hinzugefügt, die ich deswegen in [] eingeschlossen habe, damit man sogleich sehen könne, was von mir bey dieser neuen Ausgabe geleistet worden. Man wird mir hoffentlich keinen Vorwurf machen, daß ich die Lehren aus der Naturgeschichte hier und da nur kurz berührt und bloß in so weit ausgeführt habe, in wie weit sie den Philosophen zur Speculation Gelegenheit geben können. Denn wer eine vollständige Kenntniß in diesem Felde sich zu erwerben verlangt, der muß des Hrn D. Friedrich Heinrich Wilhelm Martini allgemeine Geschichte der Natur in alphabetischer Ordnung, wie auch diejenigen Schriften brauchen, die ich unter dem Artikel: Naturgeschichte angeführt habe. Das übrige zur Philosophie gehörige und nothwendigste wird man hoffentlich in gegenwärtiger Ausgabe, so weit es die Absicht eines *Realexicones* erfordert, finden. Freulich muß man nicht in einem solchen Buche von jeder Materie eine vollständige Ausführung suchen, und glauben, als ob man andere Schriften entbehren könne, vielmehr soll es den ersten Grund zur Kenntniß legen, die man alsdenn durch weiteres Nachlesen zu erweitern hat. Eben deswegen habe ich mich bemühet, die Hauptbücher und sogar oft die Seitenzahl dererjenigen Schriften zu bemerken, durch deren Gebrauch eine weitere Aussicht dem Leser eröffnet wird.

Vorrede zur vierten Auflage.

Eigentlich sollte ein philosophisches Lexikon bloß die philosophischen Kunstwörter erklären, und ihre verschiedene Bedeutungen sowohl nach der Herleitung der Worte, als auch nach dem Redegerbrauch entwickeln. Die Absicht des seligen Hrn. Kirchenrath Walchs aber zweckte darauf ab, von jeder Materie selbst eine kurze Ausführung zu geben, und solche Absicht ist gewiß unsadelhaft, da sie sowohl Anfänger in der Philosophie als auch andere, welche die Philosophie nicht zu ihrem Hauptwerk machen, in Stand setzt, das nothwendigste von philosophischen Wahrheiten sogleich in der Kürze zu lesen.

Herr Professor Feder in Göttingen hat in dem encyclopädischen Journal, das zu Cleve heraus kommt, im 8. Stück ein gutes Ideal zu einem philosophischen Lexikon gegeben, in wiewfern man sich nämlich bloß die Auffuchung derer, mit den philosophischen Wörtern verbundenen Ideen und Bedeutungen zum Ziel setzt. Ich wünsche, daß er nach seinem Plane, wenn gleich selbiger sich nur über die speculative und theoretische Philosophie erstrecken sollte, das gelehrte Publikum bald mit seiner Arbeit erfreuen wolle, zumal, da das Walchische Lexikon, wie schon gedacht worden, einen andern Zweck zum Vorwurf hat, und der Gebrauch des einen, dem Gebrauch des andern gar nicht hinderlich ist.

Daß ich oft meine Meynung benebst einer Beurtheilung anderer Gelehrten beigefügt, und sogar jezuweilen eine gegenseitige Meynung, von derjenigen, die der selige Kirchenrath Walch vorgetragen, geäußert habe, wird mir hoffentlich nicht zur Last gelegt werden, da ich verpflichtet war, nach meiner Ueberzeugung zu reden. Da ich ohne dem aller Bescheidenheit hierbey beflissen gewesen, und andere Gelehrte ebenfalls das Recht haben, meine vielleicht zu schwachen Gründe zu prüfen und zu verbessern, so hoffe ich dieserwegen von dem gelehrten Publikum keine Vorwürfe.

Um das Buch allgemeinnütziger und allen brennen im heiligen römischen Reich geduldeten Religionen brauchbar zu machen, habe ich diejenigen Stellen, die besonders den Römischkatholischen Glaubensgenossen in den vorigen Ausgaben in Ansehung eines und des andern

daß man nur historisch die verschiedenen Meynungen erkennet. Der Philosoph hat ohnedem kein Recht, in solchen Dingen mit einer entscheidenden Mine zu reden.

Weil ich auch oft bey Erklärung einer Materie, zugleich das Gegentheil nach der Regel: *opposita iuxta se posita magis elucescunt* mitgenommen habe, so hat der Leser zu bemerken, daß er jederzeit mit einem Artikel dessen Gegentheil lesen und aufschlagen muß wenn er die Lehre vollständig übersehen will. So ist z. E. der Artikel: Dankbarkeit, mit dem Artikel: Undankbarkeit; die Rubrik: Kälte, mit der Rubrik: Wärme, der Artikel: Leben mit dem Artikel: Tod u. s. w. in Verbindung zu lesen, und die Schriften der einen Rubrik sind durch die Schriften der gegenseitigen zu ergänzen. Sollte eine Rubrik gar nicht anzutreffen seyn, so wird sie vielleicht unter dem entgegengesetzten Namen, gefunden werden. Z. E. Toleranz ist nicht im Lexikon angeführt. Dagegen ist sowohl von der Toleranz als auch von der Intoleranz unter der Rubrik: Intoleranz gehandelt worden. Manche Artikel sind unter der lateinischen, manche unter der teutschen, manche auch wohl unter beyden Benennungen ausgeführt worden. Deswegen hat man sich es vollständigen lateinischen und teutschen Registers zu bedienen, welches bey dieser Ausgabe sich vor den vorigen auszeichnen wird. Um den Raum zu ersparen, glaubte ich berechtiget zu seyn, bey einem Geschlechte oft auch die Arten zu erklären, daher man nicht glauben muß, daß diese oder jene Art nicht abgehandelt worden, weil sie vielleicht unter keiner besondern Rubrik steht, vielmehr wird der Leser hier abersmals sich des allgemeinen Registers bedienen müssen, wenn er jede Art oder Gattung eines höhern Begriffs zu finden verlangt. Auch ist jezuweilen bey einer Materie, die damit verwandte, um den Unterschied desto deutlicher einzusehen, mit abgehandelt worden, weswegen das allgemeine Register wiederum nothwendig ist. Z. E. Unter der Rubrik: Herablassung, da sie eine Art der Demuth, und von andern Arten der Demuth zu unterscheiden ist, ist zugleich der Unterschied von den übrigen Arten der Demuth hergebracht worden. Was das Register der Namen und Sekten betrifft, so haben um Weitläufigkeit zu vermeiden nicht alle, sondern nur diejenige

gen

Vorrede zur vierten Auflage.

gen Schriftsteller bemerkt werden können, von welchen ganze Stellen angeführt worden.

In Ansehung derjenigen Artikel, die zugleich in die Theologie einschlagen, ist die Anführung der neuen Schriften deswegen vergleichungsweise vermindert worden, weil ich theils den mir verwilligten Platz zu denenjenigen Artikeln anwenden wollte, die der Philosophie näher verwandt sind; theils weil man die theologischen Schriften nicht in einem philosophischen Lexikon zu finden, verlangen kann. Daher wird man mich nach der Billigkeit nicht tadeln können, wenn ich z. E. unter der Rubrik: Christliche Religion nur einige wenige Schriftsteller angeführt habe, die ich für die gemeinnützigsten hielt. Ich will aber deswegen andern Verfassern, die ich unberührt gelassen habe, nicht den Werth ihrer Schriften entziehen, oder dadurch zu erkennen geben, als ob sie von geringerem Schalte wären.

Aus dem ehemaligen Anhang, worinnen das Leben einiger Philosophen und die philosophischen Secten beschrieben waren, sind nur die Secten und diejenigen Rubriken nach der alphabetischen Ordnung in unser Lexikon eingerückt worden, die kein Individuum oder andere Person genau bestimmen. Dagegen ist die philosophische Geschichte in systematischer Ordnung tabellarisch nach den Grundsätzen des Jacob Bruckers in seiner historia critica philosophiae als ein Anhang bey dieser vierten Ausgabe hinzugekommen. Wer nun die Lebensbeschreibung eines jeden Philosophen, der in diesen Tabellen berührt worden, weitläufig zu lesen und folglich diesen Entwurf vollständig auszuführen gedenket, der mag die Namen der Philosophen in dem vollständigen Jöcherischen Gelehrtenlexikon nachschlagen. Auch werden Anfänger des Hrn. D. und Oberconsistorialsrath Büschings Grundriß einer Geschichte der Philosophie in 2 Theilen 1774. 8. mit vielem Nutzen bey den Tabellen brauchen können.

Einige wenige Artikel z. E. Caffee, Chocolate u. s. w. sind bey der jetzigen Ausgabe zwar in den Rubriken geblieben, wegen der Ausführung aber hat man geglaubt, den Leser auf Zincks ökonomisches Lexikon verweisen zu dürfen, wohin sie eigentlich gehören.

Correde zur vierten Auflage.

Auf solche Art hat man mehrern Raum erhalten, diejenigen Artikel vollständiger zu liefern, die man in einem philosophischen Lexikon erwartet.

Wegen einiger eingeschlichenen Druckfehler, die bey so klarem Druck unvermeidlich sind, wird mich der Leser entschuldiget halten, da ich wegen des auswärtigen Drucks keine Correctur besorgen konnte. Sie sind am Ende mit bemerkt worden.

Gena,
in Monath April
1775.

Justus Christian Hennings.

[Abbitte,]

A eine Bitte, daß uns der andere das ihm zugefügte Uebel vergeben wolle. Die Abbitte den Gott ist ein Gebet um Vergebung der Sünde, und gehöret zu den verbittenden Gebeten. Denn man theilet das Gebet in ein bittendes und verbittendes. Jenes befehlet darinn, wenn wir Gott um Erlangung eines Gutes bitten; dieses aber, wenn wir um Abwendung eines Uebels bitten. Zu dem letztern gehöret z. E. das Gebet: führe uns nicht in Versuchung. Siehe Gebet. Von den alten Christen geschähe das Abbitte öffentlich und privatim. Jenes erforderte, daß sich der Sünder öffentlich mit der ganzen Kirche versöhnete. Dieses aber geschähe besonders vor dem Gesess des Abendmahls, und gründete sich auf den Spruch Matth. 5, 23. Es vergaben sich aber auch die ersten Christen vor dem Genuss des Abendmahls, in öffentlicher Versammlung ihre Sünden, und ertheilten sich zur Bekräftigung den Kuß des Friedens, welcher auch der heilige Kuß genennet wurde 1 Petr. 5, 14. Siehe Abtrag.]

Abend,

Heißt die Zeit zwischen Tag und Nacht, da der Tag sich endet, und die Nacht eintritt; ingleichen die Gegend, da die Sonne untergehet, oder das Mittel zwischen Mittag und Mitternacht. [Die Abendzeit im Sommer dienet den Menschen und lebenden Geschöpfen zur Erquickung. S. das Reich der Natur und Sitten, (eine hallische Wochenchrift) 63 und 72tes St. wie auch der Mensch 16tes St. Von Patienten hat die Dämmerung einen großen Einfluß, indem die Krankheit zu solcher Zeit mehrtheils zunimmt. Den Grund hiervon sah man bey den Arzeneylehrten suchen. S. Diction. Encyclop. Art. Soir, und Gaz. Salubr. 71. No. 17.]

Abendröthe,

Is der Schein, der, wenn die Sonne untergegangen, an demselbigen Ort eine Zeitlang zu sehen ist. Der Ursprung kommt von den Sonnenstrahlen, die sich in unserer Luft, wovon die Erdkugel umgeben wird, brechen, und uns in die Augen zurückfallen, so lang bis die Sonne eine gewisse Tiefe erreicht, die man insgemein auf 18 Grad rechnet, wiewohl andern noch weniger sehen. Man nennet dieses im Deutschen auch die Abenddämmerung, und das Wort Abendröthe Philos. Lexic. I. Theil.

bedeutet auch dasjenige, wenn ben Untergang der Sonne von ihren Strahlen die umher schwebenden Wolken sich färben und röthlich ansehn lassen. Das lateinische Wort crepusculum braucht man im weitem Verstand, daß es so wohl auf des Tages Anbruch, als auf die Abenddämmerung gehet, jedoch mit dem Zusatz, daß jenes crepusculum matutinum; dieses aber vespertinum heißet, auch der Anbruch des Tages zuweilen aurora, im Deutschen die Morgenröthe genennet wird. Ein gewisser Araber Albhazen hat einen besondern Tractat de crepusculis geschrieben, welchen Gerardus Cremonensis in das Lateinische gebracht; und Peter Vunnez oder Vunnius, auch Nonius, hat ebenfalls de crepusculis ein Werk verfertigt, welches mit dem obigen zugleich herausgekommen ist. Lippersius führt in seiner bibliotheca philosophica p. 355. noch an Lauremborgium de natura crepusculorum, und Rhodium in tr. de crepusculis. Der Freyherr von Wolff handelt davon in seinen elementis astronom. deutlich. Man sehe sein Mathematicisches Lexicon p. 451; wie auch Martin Anorr diss. de crepusculis, Vitemb. 1698. Sanov in den Seltenheiten der Natur und Oekon. 2 B. 1753. p. 818. Bergmanns diss. de crepusculis 1755. S. Schwed. Abhandl. 2ster Th. p. 237 f. Bergmanns Geschichte der Wissenschaften der Dämmerung, in den Schwed. Abhandl. 2ster Th. p. 127. wie auch die Rubrik: Dämmerung.]

[Abentheuer,]

[Werden solche Unternehmungen genennet, die auf gerade Wohl geschehen, es mag der Ausgang der abgesehenen Absicht entsprechen oder entgegen seyn. Insbesondere werden die Handlungen der Waghalse mit diesem Worte bezeuget. So hat man bey der Millin oft solche Waghalse, die sich freywillig um ein Stück Geld oder eine andere Belohnung zu den gefährlichsten Unternehmungen erbieten. Z. E. zum Sturmlaufen, zu gefährlichen Posten u. s. w.]

Aberglaube,

Hievon können wir so wohl dogmatisch, als historisch handeln, und nach der erstern Art eine theoretische und praktische Betrachtung anstellen. Die theoretische untersucht 1) was der Aberglaube sey? Wird dieses Wort in einem weitem Verstand gebraucht, so können wir sagen, daß der Aberglaube in einem solchen Irrthum bestehe, da man natürlichen und menschlichen Dingen etwas göttliches beileget, welches sie nicht an sich haben, so daß dieser Irrthum einen unver-

arreet; welcher die ganze Seele des Menschen einnimmt. Denn in Ansehung des Verstandes ist bey Abergläubischen ein Irrthum, daß sie einer Sache etwas göttliches belegen, das sie in der That nicht hat, welcher Irrthum aber allein die Sache so schlimm nicht machen und den Aberglauben in den Augen Gottes so verhasst fürstellen würde; ob schon ein jeglicher Irrthum an und vor sich ein Uebel ist. Wenn sich aber mit demselben ein unvernünftiger Affect verknüpset, der hernach in unvernünftige Thathandlungen ausbricht; so erscheint der Aberglaube in seiner häßlichsten Gestalt. Denn das Gemüth beweist sich vor und nach diesem Irrthum auf eine regellose Art geschäftig. Vorher verursacht sonderlich die Inclination zum Geiz und zur Furcht, daß man sich solche falsche und irrige Einbildungen macht, daher Theophrastus in *characteribus morum* p. 47. den Aberglauben *meticulosum erga numen adiectum* nennet. Ist der Irrthum einmal da, so verfällt man dadurch wieder in eine unvernünftige Hoffnung und Furcht, welche einen zu einem unvernünftigen Gottesdienst leiten. Was ein Atheist zu wenig thut, indem er gern alles göttliche aus der Welt verbannen wollte, das thut ein Abergläubischer zu viel, der sich überall was göttliches einbildet, das doch nicht ist. [Es ließe sich auch der Aberglaube kurz durch einen Irrthum erklären, da man Gott falsche Eigenschaften andichtet. Solches geschieht theils auf eine unmittelbare Art, wenn man z. E. die Strafgerichtigkeit von Gott leugnet, wenn man ihm, wie einige Rabbinen gethan haben, eine körperliche und menschliche Größe zuweist, wovon Wissenmenger in seinem entdeckten Judenthum zu lesen ist; theils mittelbarer Weise, wenn man zwar dem Allerhöchsten wahre Vollkommenheiten beyleget, aber aus selbigen falsche Folgen herleitet, und aus solchen Bewegungsgründe zu seinen Handlungen nimmt. Wohin zu rechnen ist, wenn die Menschen den Geschöpfen solche Wirkungen belegen, die doch eine Allmacht erfordern, und nur von Gott gewirkt werden können. Denn auf solche Art verwirret man das Unendliche mit dem Endlichen, und leget Gott falsche Eigenschaften bey. Uebrigens ist G. J. Meier in der philosophischen Sittenlehre I. Th. S. 245. Joh. Lorenz von Mosheim Sittenlehre der heil. Schrift I. Th. S. 316. 460. 2 Th. S. 286 ff. 8 Th. S. 50. Siegm. Jac. Baumgarten ausführlicher Vortrag der theologischen Moral S. 238. nachzulesen.]

2) Auf wie vielerley Art sich der Aberglaube zutragen könne: er hat entweder bey theoretischen, oder practischen

geschieht er sonderlich auf zweyerley Weise: einmal wenn man was für Gott hält, das nicht Gott ist, als die Sonne, Mond, die andern himmlischen Gestirne, auch wohl Menschen, es geschehe nun solches directe; oder indirecte, welche man auch die Abgötterey nennet, davor wir an gehörigem Ort gehandelt haben hernach wenn man natürliche Wirkungen für besondere göttliche Wirkungen ausgiebet, wie es vielmal bey Erscheinungen eines Cometen geschehen, auch den natürlichen Sachen eine größere oder göttliche Kraft, als sich gebühret, beyleget. Dahin gehöret, wenn man irrglaubet, daß die Geister, sonderlich die Teufel, eine so große Macht haben, daß sie alles nach ihrem Gefallen ausrichten könnten, welcher Irrthum in den Menschen einen unvernünftigen Affect erregt, dadurch sie zur Rache angehetzt werden, die also für eine Art des Aberglaubens zu halten. Es gehöret dahin wenn man den himmlischen Gestirne eine solche Kraft zuschreibt, welche in das Glück und Unglück, wie auch in die Gemüthsneigungen der Menschen einen Einfluß äußert, welcher Irrthum Ursache gewesen, daß man auf die abgeschmackt und ungereimte Astrologie verfallen, i es ist der Aberglaube auch auf die Creaturen des Erdbodens gekommen, da man bald gewissen Steinen, bald gewisse Pflanzen und Thieren eine göttlich Kraft zugeschrieben, auch dergleichen mit den Wörtern und Characteren fürgenommen, welches alles D. Buddens in the *abus de atheismo et superstitione* cap. 9 weitläufig ausgeführt hat. Nicht weniger sind die Menschen bey ihren eigenen Verrichtungen superstitiös, daß sie sich solche, als göttlich einbilden, dahil der selbst erwählte Gottesdienst manche Religionsverwandten zu ziehen, da man solche Gebräuche und solche Stücke des äußerlichen Gottesdienst eingeführt, die wenigstens einfältige Leute für solche Ceremonien halten, die Gott gefällig, und Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit wären.

Die practische Betrachtung stellt für was man in Ansehung des Aberglaubens zu beobachten? und legt zum Grund, wider solche nicht nur an sich sehr abgeschmackt, sondern auch gar gefährlich. Denn wenn die Leute nur ihre gesunde Vernunft brauchen wollten, so würde gewiß kein Aberglaube in der Welt seyn je einfältiger und dümmere aber die Menschen sind, indem sie bloß ihrer Imagination und verderbten Affecten nachhängen, je größern Wachsathum muß der Aberglaube haben. Es ist unvernünftig, den Effect für die wirkende Ursache zu halten, und die Sonne, Mond und dergleichen,

als einen Gott zu verehren; es ist unvernünftig, Gott auf eine Art zu verehren, die mit seinem Wesen streitet, und sich durch die Imagination so verführen zu lassen, daß man wider alle Vernunft lausende Dinge glaubt und verteidiget. Solche Abergläubische sind nicht nur vor sich in einem elenden Zustand; sondern verursachen auch andern oft großen Schaden. Sie sind Sklaven von ihrem bösen Willen, und wollen daher, daß andere Leute sich nach ihnen richten sollen, sie aber gehen niemanden nach. Kommt denn die kaiserliche Macht, so entstehen die schmerzlichen Verfolgungen wider den Fortgang der wahren Religion, welches die ersten Christen von den Heidenischen Ketzern erfahren müssen, und wer weiß nicht, was vor blutige Kriege der Aberglaube im Verderber der Republik erregt. In Ansehung dessen müssen diejenigen, so zur Zeit davon befreuet sind, sich in Zukunft dafür hüten, und die in einem so elenden Zustand stehen, daraus zu kommen sich bemühen, bey welchen Bemühungen in der Philosophie kein besseres Mittel, als die wohlgegründete Erkenntnis der Philosophie, so fern sie mit einer Logik verknüpft, zu finden, damit man sehe, was natürlich, außer natürlich und über natürlich, welche Unwissenheit zum Aberglauben nicht nur Gelegenheit giebt, sondern ihn auch, wenn er da ist, unterhalte. Wie nun aber dieses eine Sache, die eigentlich für Gelehrte gebührt, so sollen diese mit ihrer Erkenntnis andern zu die Hand gehen, und ihre Wissenschaft in natürlichen Dingen nicht in hohler Theorie, in eiteln Speculationen verleben lassen, sondern selbige als kräftige Mittel wider den Aberglauben so wohl; als die Atheisterei anwenden. Cicero als ein Heide hat davon lib. 1. de sen. sehr wohl geurtheilet, wenn er schreibt: *omnium rerum natura cognita liberat superstitione; liberamur mortis metu; non conturbamur ignorantia rerum; e qua ipsa horribiles saepe existunt somninae.* Denique etiam morati molus erimus. Dem ungeachtet aber müssen Ungelehrte an diesem Werk selbst Hand anlegen, daß sie vor allen Dingen die Beschaffenheit ihrer Seele bey diesem Zustand bemerken, wie sie der Imagination zu viel einräumen, der Leichtgläubigkeit, dem Gey und der Furcht so ergeben sind, welches sehr viel zur Erregung und Verstärkung der Superstition wirkt, daß sie also diesem allem zu widerstehen bedacht seyn müssen. Das kräftigste Mittel ist die fleißige Betrachtung des göttlichen Worts nebst dem Gebet, das wenn man sich darinnen fleißig übt, wahrhaftig sich zu Gott bekehrt, eine kindliche Liebe zu ihm hätte, man seine falsche Einbildungen bald erkennen, und den dadurch entstandenen unvernünftigen Affect

ablegen müßte, welches aber nicht so wohl zur Philosophie, als Theologie gehört. Ob die Atheisterei, oder der Aberglaube einer Republik schädlicher sey? solche Frage ist sonderlich zu den neuern Zeiten vorgekommen, nachdem Bayle in den *pensées diverses*, écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comete &c. dafür gehalten, daß Atheisten in einer Republik nützlichere Leute, als die Abergläubischen wären, worinnen es auch der berufene Job. Toland in seinem *adeisdaemone* mit ihm hält, wie wir solches unten in dem Artikel Atheisterei weiter ausgeführt haben, und dahero hier nur so viel gedenken, daß bey beiden zwar sich der Mensch in den Abgrund des Elendes stürzt, wenn man aber ja eine Vergleichung zwischen beenden in Ansehung ihrer Natur auf das Interesse einer Republik machen will, so muß außer Streit die Atheisterei weit schädlicher; als der Aberglaube seyn.

Stellet man eine historische Betrachtung von dem Aberglauben an, und will den Ursprung, Fortgang, Wachsthum desselben wissen, so muß man dasjenige, was man davon wahrscheinlich muthmaßet, von dem, wie sich die Sache wirklich zugetragen, und in historischen Nachrichten gegründet ist, unterscheiden. Denn in Ermangelung genugsamer historischer Nachrichten stellt man sich manchmal den Ursprung und Fortgang einer Sache nach guten wohl aneinander hängenden Principis sehr angenehm für; wenn wir aber accurate Historien hätten, würden wir uns oft in unsern Muthmaßungen betrogen finden. Denn ein andres ist, wie es hätte seyn können; ein andres aber, wie sich wirklich zugetragen, welches letztere in solchen Fällen aus der Historie herzuholen, daß, wenn man dieses beobachtet, unter andern vielleicht so viel Disput vom Ursprung der Städte nicht entstehen würde. Hernach muß man bey solcher Untersuchung dasjenige, was Gelegenheit zu dem Aberglauben gegeben, von dem Ursachen unterscheiden, welche letztere bey dem Menschen selbst, das erste aber außer ihm zu suchen, auch dabei wissen, daß ein solches Verderben nicht auf einmal, sondern nach und nach sich eingeschlichen, und dazu verschiedene Personen, wiewohl in ungleichen Absichten und durch vielerley Mittel, das ihrige beygetragen. Von dem groben Aberglauben, oder eigentlichen Abgötterei wollen einige den Cham, andere den Nimrod zum Urheber angeben, darinnen sich nichts gewisses sazen läßt; so viel aber ist gewiß, daß Thara Abrahams Vater in der Abgötterei gefestet, wie aus Josua cap. 24. v. 2. zu sehen ist. Die Gelegenheit dazu war sonder Zweifel der prächtige Anblick, die herrliche Gestalt der himmlischen

schen Körper, und der augenscheinliche Nutzen, den sie von denselben hatten, da sie denn dachten, sie müßten selbige verehren, welches auch, nachdem sie noch von dem Geiz angetrieben wurden, wirklich geschah, wie denn aus den ältesten Geschichten ganz deutlich zu erweisen, daß die Sonne und Mond zuerst als Götter verehret, darauf sie auch auf die irdischen Körper verfallen, welches alles nach und nach geschah, bis endlich das abgöttische Wesen völlig überhand nahm. Marimus Tyrius dissert. 1. schreibt: „es gesunde alle Welt, daß „nur ein Gott sey, es habe aber dieser „einige Gott seine Bedienten, die ihm „bey der Direction und Erhaltung der „Welt an die Hand giengen, und welche „man auch göttlich verehret habe.“ So mögen die noch in etwas vernünftigen Heyden sich die Sachen vorgestellt haben: das gemeine und Einfältige Volk aber machte sich einen ganz andern Begriff davon. Nachdem einmal die Leute in einem solchen Hauptirrtum ständen, so both immer ein Irrthum dem andern die Hand, man verlor die Beschaffenheit der natürlichen Dinge und die Kräfte der Natur nicht, flehte an der sinnlichen Imagination, mit welchem Zustande des Verstandes sich der böse Wille, sonderlich die Neigung zum Geiz, und das daher entstehende furchtsame Wesen verknüpfte. Hierzu kamen die Regenten, die Priester, die Philosophen und andere Gelehrten, welche das arme Volk in diesem Zustande auf alle Weise und Wege zu unterhalten, und ihnen eine recht slavische Furcht einzupflanzen suchten, damit ihr Ansehen desto größer wurde. Denn was die Politicos betrifft, so suchten sie unter andern ihr Geschlecht von den Göttern herzuleiten; man gab für, sie stünden in einer besondern Gemeinschaft mit denselben, und erführen von ihnen die Gesetze, und was sonst zum Besten der Republik diene, wie es Numa Pompilius und andere gemacht, davon Claudius von Staatsstreichen cap. 4. zu lesen. Dacier sagt Varro bey dem Augustino de civit. Dei lib. 3. cap. 4. vtile esse civitatibus, vt se viri fortes, etiam si falsum sit, ex diis genitos esse credant, vt eo modo animus humanus, velut diuinæ stirpis fiduciam gerens, res magnas aggrediendas præsumat audacius, agat vehementius, et ob hoc impleat ipsa securitate felicius. Es war dieses nur eine politische Simulacra, eine erdichtete Enthusiasterey, und ihre Verfolger wußten es am besten, nichts als Betrug dahinter stckte, wie bonus de enthusiasmo cap. 1. wohl merket hat. Eines solchen Mittels bedienten sie sich um desto eher, weil sie wußten, daß sie die Gemüther ihrer Untthanen nicht besser einnehmen, und

unter dem Vorwande der Religion, u. der Gottesfurcht die abscheulichsten Dinge zum Verderben der Republik ausführen konnten, davon England ein Beispiel an dem Oliver Cromwell aufweisen kann. Unter solche Streiche gehörte auch die Vergötterung, die Wunder, die sie idiosyncrasisch und erdichtet fürgaben, und darin sich das einfältige und arme Volk nicht schicken konnte, welches uns abemal ganz deutlich anzeigt, wie sich die Unwissenheit der Leute in der Physischen Superstition in die Höhe gekommen. Erühmten von sich Proben einer wunderbaren göttlichen Erhaltung, legten die natürlichen Wirkungen als Wunder an und legten sich wohl selbst die Kra Wunder zu thun bey, wie Vespasian that, s. Zeumann in dissertat. de miraculis Vespasiani, Jena 1707. und Anolach de sic diis Vespasiani miraculis Wittenb. 1711. wodurch die Gemüther gar leicht können eingenommen werden. Denn wenn die Menschen nicht gleich eine natürliche Wirkung begreifen können; so schreiben sie solche unmittelbar entweder Gott, oder dem Teufel zu, welches auch in moralischen Sachen geschieht, daß, wenn sie etwan in ein Unglück gerathen, so wollen sie davon nicht Ursach seyn; sondern Gott, oder der Teufel soll die Schuld über sich nehmen. Außer diesen bedienten sie sich auch dieses Streichs, daß sie allerhand Weissagungen und Offenbarungen fürwanden, und insonderheit den ungeschickten Geistlichen so große Ehre erwiesen, wodurch die Macht derselben sich nicht nur an sich selbst anhub; sondern auch zum größten Schaden und Nachtheile der Kaiser und Könige wuchs. Und gewis die Geistlichen haben in der That sowohl unter den Heyden, als denen, so sich Christen nennen, zur Superstition das meiste mit beigetragen, wenn man nur bedenket, was sie vor Betrügereyen fürgenommen, was sie das arme Volk bey der Nase herumgeführt, ihnen erdichtete Offenbarungen, Weissagungen, Wunder weisgemacht, um welches die wichtigste Maxime dabei ist, die Leute in der größten Unwissenheit zu unterhalten. Denn wenn das arme Volk aus der finstern Höhle der Unwissenheit heraus gezogen würde, so würden ihre Augen aufgethan, und die abergläubischen Pöffen gesehen werden; so lang aber Einsalt und Dummheit herrschet, lange hat Aberglaube und mit ihm die Macht der Geistlichen gewonnen Spiel. Bey den Heyden verursachten hier auch die Philosophen mit verschiedenen Lehren, sonderlich von den Dæmonibus, in deren Gemeinschaft mit den Menschen wie nicht weniger mit ihrer Lehrart großen Schaden. Man muß sich wundern, wenn man von dem abscheulichen Aberglaube

glaubten der alten Egyptier liefet, wie sie die geringsten Creaturen, Dohlen, Hunde, Katzen, auch Kräuter, als göttlich verehrt, zumal da dieses Volk wegen seiner Weisheit und der philosophischen Wissenschaften überall berühmt war, ob zu vermuten ist, daß die Gelehrten das gemeine Volk in den Stücken des Gottesdienstes werden unterrichtet, wenigstens ihm keine so offenkundige Irrthümer weiß gemacht haben. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dazu die hieronimbische Lehrart Gelegenheit gegeben. Denn als die Egyptier wohl wußten, daß das gemeine Volk eine Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge zu seinem Gottesdienst haben müßte, und solches sich abstracte Begriffe von Gott zu machen, nicht im Stande wäre; sondern vielmehr an eine sinnliche Imagination gewöhnt sey, so bequemten sie sich darzu, und stellten die göttlichen Eigenschaften unter gewissen Bildern für; und weil man sahe, daß solche Vorbildungen dem Volke zu Nutzen kamen: so bediente man sich derselben heimlich und öffentlich in den Tempeln, woraus aber endlich die so große Abgötterei wurde, daß man den Sachen, wodurch was göttliches fürgebet wurde, göttliche Ehre beylegte.

Es ist diese Materie in verschiedenen Schriften abgehandelt worden. So hat Joh. Arndius einen tractat. praele. de superstitione zu Güttr. 1664. geschrieben; Casper Voet hat in seinen dissp. select. tom. 3. n. 9. seq. besondere dissertationes de superstitione eingerückt, und D. Boddens hat die Sache in den thesibus de atheismo et superstitione cap. 8. 9-12. am schönsten auszuführen, der einzigen Dissertationen, die davon heraus sind, als Martin Geiers, und Johann Wilhelm Baiers de superstitione; Chr. Fr. Amthors de habitu superstitionis ad vitam civilem, Kiel 1708. Vierlings de superstitione arcano dominationis, Rinteln 1701. Gottl. Samuel Treuers de superstitionis conditoribus et propagatoribus, Helmstädt 1717. zu geschweigen. In Werenfels dissertationum varii argumenti part. 2. gleich anfangs findet man eine dissertatio de superstitione in rebus physicis. Ueber das Wort δαιμονία und superstitio hat Dupoitus in den praelection. in Theophrasti characteres cap. 16. Anmerkungen gemacht, die Scribenten aber von der Abgötterei findet man unter diesem Worte in einem besondern Artikel. [Der Aberglaube in Abßicht auf die Begebenheiten und Erscheinungen in der Natur, ist eine Neigung, natürlichen Gegenständen und Wirkungen eine Kraft beizulegen, deren sie doch unfähig sind. Man sehe des Hrn. Past. Gözens Abhandlung von Aberglauben in der Naturgeschichte, in den neuen Mannigfaltigkeiten 1. Jahrg. pag. 303-316. 319-334.

Einige Beispiele will ich aus selbigen anführen. Man glaubte in den verfinckerten Jahrhunderten, daß die mechanische Aussprache des Ave Maria, die man einem Vogel beigebracht hätte, die Kraft habe, die Heer und Stossvogel abzuhalten. In Norwegen giebt es eine Art Bergmäuse, von welcher der gemeine Mann glaubt, sie regneten aus den Wolken. In und um Lappland glauben verschiedene, daß die Wolken die Lappländer und Rennthiere auf ihren Reisen in Gbürgen mit wegführen könnten. Daß die Menge der Feldmäuse Unglück für die Zukunft prophezenhe, ist ebenfalls ein herrschender Aberglaube, auch in unsern Ländern. Wenn sich im Norwegischen die Mäuse vermehren, so halten die Leute daselbst ein Mäusefest, welches darinn besteht, daß sie ihre Feinastkleider anziehen, und anstatt zu arbeiten, sich niederlegen und schlafen. Wenn der Wurmdrache oder Heermurm zieht, so legen ihm die Leute ihre Kleider in den Weg, und sehen es für ein glückliches Zeichen an, wenn diese Armee von Millionen durch einen ausgeschweiften idhen Schleim mit einander verbundener Madenwürmer darüber wegfriecht, es ist aber in ihren Augen eine sehr schlimme Vorbedeutung, wenn der Heermurm zur Seiten ausweicht. S. Pontoppidan. Norm. II Th. pag. 80. und D. Kuhns Nachricht von demselben im 1. St. des Naturforschers, der unter der Aufsicht des ältern Hrn. Hofr. Walchs heraus kommt. pag. 79. Den sogenannten Tottenkopf, einen seltenen Abendvogel, hat man in manchen Gegenden wegen der Zeichnung des Tottenkopfs, als einen Vorbothen von einem großen Sterben unter Menschen und Vieh angesehen. Aus den Galläpfeln, die auf den Blättern der Eichen wachsen, ist auch mancherley Unglück vorher gesagt worden. Man hat gefunden, daß in denselben allemal ein Würmchen, eine Spinne oder Fliege verborgen liege. Nun müßte jedes von diesen Insekten der Prophet eines eignen und besondern Unglücks werden. Der Wurm war der Vorbothe von einer großen Theuerung, die Erinne von ansteckenden Krankheiten, die Fliege von einem bevorstehenden blutigen Kriege. Aus der sogenannten Staub-Papier- oder Bücherlaus, die sich in ein Wurmloch setzt, und wie eine Uhr schlägt, um das Männchen durch diesen Schall zu seiner Pflicht aufzufordern, haben die alten Weiber eine Todtenuhr gemacht, welche eine sichere Anzeige des Todes seyn soll. In den Sommermorgensstunden bemerkt man oft ein schwarzes Pulver in den Wegen herumgestreuet liegen, welches plözlich aus einander springt, wenn man sich nicht scheuet auf selbiges zu treten. Hiervor fürchten sich viele Bauern und halten es

für Zauberey, da es doch weiter nichts ist, als die Maduren, oder Pflanzenslöhe, Erbslöhe. Viele Menschen fürchten sich des Nachts vor den sogenannten Leuchtmännern, welche weiter nichts als Irrlichter oder leuchtende Würmchen sind. Der Blutregen ist ebenfalls ein Gegenstand des Aberglaubens, wie auch die vom Aberglauben genannte Ehauschlangen, welche den Krebs verursachen sollen. Da doch dieses ganze Gewebe nur von vielen tausend Insekten, fast in jeder Nacht gestrickt wird. Von den Wirkungen der Kräuter sind die Vorurtheile gar viel und mancherley. Man sehe mit mehreren des Hrn. D. Martini allgemeine Geschichte der Natur I Th. S. 86 : 96. wo noch andere Beispiele zu lesen sind. Wie auch die neue philosophische Bibliothek 1774. 3 St. S. 359. ff.]

Aberwitz,

Bedeutet diejenige Beschaffenheit des Verstandes, da es ihm an der Kraft zu urtheilen; oder bey einer Sache einzusehen, was wahr und falsch, gut und böse ist, fehlet. Dieser Zustand kann seyn entweder natürlich, wenn ein Mensch von Natur einen Mangel am Judicio hat; oder außernatürlich, wenn allerhand Zufälle, schwere und hitzige Krankheiten kommen, wodurch der Verstand in seinen Wirkungen, sonderlich des Judicii verhindert wird, welche letztere Umstände auf das deutlichste das feste Band zwischen Leib und Seele anzeigen, wie nämlich die Seele ohne richtige Leibesdisposition ihre Verrichtungen nicht so, wie es seyn soll, zu leisten fähig ist. [Es kann der Aberwitz, Narrheit und Tollheit von mancherley Quellen herrühren. Dahin insbesondere gehöret 1) wenn in dem Gehirn unordentliche Bewegungen verursacht werden. Daher man Beispiele hat, daß ein Mensch durch einen Schlag auf den Kopf, wodurch ein Splitter von der Hirnschale getrennet worden, welcher ein regelloses Drucken verursacht hat, aberwitzig und narrisch geworden ist. Bisweilen hat sich in die Höhlen des Gehirns eine häufige Feuchtigkeit ergossen, oft ist die Substanz desselben sehr verhärtet oder auf eine andere Art verändert angetroffen worden, wie denn überhaupt die anatomische Untersuchung nach dem Tode solcher Personen mancherley Abweichungen von der natürlichen Beschaffenheit des Gehirns entdeckt hat. In den Aduersariis med. practicis. Vol. II. P. 3. pag. 449 - 538. findet man eine Menge solcher Bemerkungen besammeln. 2) Wenn die Einbildungskraft eines Menschen zu ausschweifend und zu lebhaft wird, daß er dasjenige, was er sich einbildet, zu empfinden glaubt. Solche Menschen werden Phantasien ge-

nennet.] Die Hauptfähigkeit, womit Gott den menschlichen Verstand ausgerüstet, ist das Judicium; oder die Beurtheilungskraft, welche den eigentlichen Unterschied zwischen einem Menschen und unvernünftigen Vieh ausmachet, woraus der unglückliche Zustand eines aberwitzigen Menschen zu erkennen ist. In Ansehung ihres Willens sind dergleichen Leute zuweilen boshafftig; zuweilen aber ehrlich dabey. [Es kann hierbey gelesen werden: Ernst Anton Nicolai Gedanken von der Verwirrung des Verstandes, dem Rasen und Phantasiren. Kopenhagen 1758. G. Boerhaave de morbis neruorum. L.B. 1761. Tom. II. pag. 348 - 576. Alsedhof de morbis animi ab infirmato tenore medullae cerebri. Die verschiedenen Arten von Aberwitz und Verwirrung findet man am besten gesammelt in Sauvages nosologia methodica. Amstelod. 1768. 4. Tom. II. pag. 150 - 274. Solche Aberwitzige, oder Bahnwitzige können dasjenige verrichten, was sie ehemals oft gethan haben, wie dieses in hamb. Mag. 7 B. S. 489. f. bezeuget wird. Woher ihr Zustand rühre, wird eben daselbst 8 B. S. 649. 653. f. entwickelt. Die ihnen dienliche Lust beschreibet der 15 B. S. 593. und daß sie ihr Leben gemeinlich hoch bringen, wird in dem 21 B. S. 508. ausgeführt. Des Herrn von Deausobres Betrachtungen über die Natur und Ursachen der Narrheit sind lezenswürdig, sie stehen in dem neuen hamb. Mag. 7 B. S. 484. ff. und die Forschung davon in dem 8 B. S. 195. ff. Auch können in dem 9 B. S. 1. ff. des Prof. Meckel anatomisch-physiologische Untersuchungen der Ursachen der Narrheit, welche aus den Fehlern der innern Theile des menschlichen Körpers entstehen, gelesen werden.]

Abfall,

Bedeutet eigentlich eine Untreue an einem, dem man mit Pflichten verbunden gewesen, welches sowohl gegen Gott, als Menschen geschehen kann. Gegen Gott haben wir überhaupt die Verbindlichkeit auf uns, daß wir ihm einen Gottesdienst leisten müssen, der in Ansehung unsers gedoppelten Standes der Natur und Gnade, entweder ein natürlicher oder ein Christlicher, und in Ansehung der Art und Weise entweder ein innerlicher; oder ein äußerlicher seyn kann. Also fällt ein Mensch von Gott ab, wenn er ihm gar keinen, auch nicht einmal einen natürlichen Dienst erweist, welche der Abfall eines practischen Atheisten ist, wenn er zwar bey der natürlichen Religion bleibt, von der Christlichen aber nichts wissen will, so der Abfall eines Naturalisten ist; wenn er die einmal erkannte und angenommene wahre Evangelisch

Lehre verläßt, und sich von der Gemeinschaft der Kirche, da-
her bekennet, absondert, wel-
cher Theil der Christen ist, wenn
ein Christ zu der Jüdischen; oder
zur Kirche übertritt; und endlich
sich von Gott ab, wenn er
den Glauben in sich ver-
liert, dadurch aus dem Stande der
Gnade gesetzt wird.

Nicht weniger kann gegen die Men-
schen ein Abfall geschehen, wenn man ih-
nen durch Unterlassung der Pflichten, und
Verletzung der geschlossenen Bündnisse un-
treu wird, sie mögen nun nach dem na-
türlichen; oder durch besondere Verglei-
che der eingeführten Stände betrachtet
werden. So fällt unter andern ein Ehe-
gatte von dem andern ab, wenn er die
gehörige Treue nicht beobachtet; oder
sich gar verläßt, und die Unterthanen
von ihrem Fürsten, wenn sie Aufruhr an-
fangen. Es giebt gleich die gesunde Ver-
nunft zu erkennen, daß solche Abfälle
sündlich sind, weil man die Pacta bricht,
wider die natürlichen Gesetze handelt,
und mithin Gott beleidiget.

[Abführungen,]

Excretiones werden alle Absonde-
rungen und Auswürfe gewisser Theile in
einem organischen Körper sowohl in den
Pflanzen als auch Thierreiche genennet.
Solche Theile werden von den Säften
und andern Dingen, die zu der Nahrung
und dem Wachsthum erforderlich sind, ab-
gesondert und auf verschiedene Art von
dem organischen Körper ausgeleeret. Da-
zu gehört das Schwitzen; die Ausdün-
stung; die merkkliche oder unmerkliche,
die auch den Pflanzen zukommt. Die
Ausscheidung durch die Harngänge. Die
Ausscheidung bei der weiblichen monatli-
chen Reinigung; der Abgang durch den
Stuhlgang, durch den Speichel, durch den
Reichsleim, durch den Ohrenschmalz,
wenn die Aerzte mehrern Unterricht er-
theilen.]

[Abgabe,

siehe Gaben,]

[Abgang,]

[Dieses Wort zeigt dasjenige an, was
von einer Sache, die wir bearbeiten, übrig
bleibt, auch wohl verloren gehet. Von
Verwerksverständigen werden dadurch die
Schlacken und alles was durch Bearbei-
tung und Bereitung der Metalle am
Gewicht abgeht, bezeichnet. Oft zeigt
es auch die Zeit an, in welcher etwas
versendet wird, z. E. der Abgang der
Post, des Briefs u. s. w.]

Abgebildet,

Imaginarium, heißt dasjenige, nach des-
sen Modell und Vorstellung etwas, so
ihm gleich ist, gewirkt worden, z. E. die
Statue des Julii Cæsaris. Die Statue
ist das Bild; Julius Cæsar aber das ima-
ginacum; oder abgebildete, dabey man
also nicht viel Kopfbrechens nöthig hat,
wie denn auch die Regeln, so die Meta-
physici hiebei geben, kein Nachsinnen be-
dürfen. Es wird von einigen getheilet
erklücht in das vollkommene, welches ei-
nerley Wesen mit der abgebildeten Sache
habe, wie der Sohn ein Bild des Vaters
ist, und in das unvollkommene, welches
nur ein Zeichen der abgebildeten Sache,
und nicht das Wesen derselben an sich
trage, z. E. das Gemälde des Kaisers
Leopoldi; hernach in das wesentliche, so
eine Gleichheit dem Wesen nach habe,
und in das außerwesentliche, oder zu-
fällige, so eine Gleichheit bey sich habe
der Vorstellung nach, s. Veltchens instr.
metaph. pag. 1869. Lebenskreits philof.
prim. pag. 266. Weisens compend. me-
taphys. pag. 272.

[Abgesandter,

siehe Ambassadeurs,]

[Abgewöhnen,]

[Bedeutet soviel, als eine ehemalige
Gewohnheit zernichten. Die Philosophen
pflegen einen Unterschied unter Schwä-
chung einer erworbenen Fertigkeit und
Gewohnheit, und unter Zernichtung der-
selben zu machen. Jene, oder die Schwä-
chung geschieht durch Unterlassung der
Handlung, die man sich angewöhnet hatte.
Diese aber, oder die Zernichtung wird
durch Erwerbung einer Fektheit in ge-
genseitigen Handlungen bewirkt. Man
schreibt hierzu folgende Regeln vor: 1) Vermeide alle Gelegenheit, mit deiner
erlangten Fertigkeit zu wirken. 2) Be-
mühe dich eine Fertigkeit zu erlangen,
Handlungen, welche denenjenigen entge-
gengefest sind, in denen du eine Fertigkeit
hastest, zu unternehmen. 3) Hast du
in diesen entgegen gesetzten Handlungen
eine Stärke erhalten, so mache einen Ver-
such, ob du auch unter den Umständen,
die deine ehemalige Fertigkeit reizten,
dennoch das Gegentheil zu thun, im
Stand bist. Kannst du dieses, so hast
du gewonnen, wo nicht, so vermeide diese
Gelegenheit, und übe dich erst mehr in
gegenseitigen Handlungen. Nach diesen
Regeln müßte derjenige verfahren, der
sich das Brandeweintrinken, den Schnupf-
und Rauchtoback u. s. w. abgewöhnen woll-
te. Doch ist in Anwendung dieser Regeln
der

der Canon: Die Natur thut keinen Sprung / nicht außer acht zu lassen. Man muß vielmehr kufenweise gehen. Wollte man z. E. einem Menschen das Kartenspielen abgewöhnen, so würde die Regel viel zu kraftlos seyn, wenn man ihm Vorschriften, er sollte ernsthafte Schriften lesen, um sich eine Fertigkeit und einen Geschmack in gegenseitigen Handlungen zu erwerben. Denn Kartenspiel und die Lesung ernsthafter Schriften sind allzusehr einander entgegen gesetzt, der Abstand des einen von dem andern ist zu groß, und ein zu starker Sprung, daher man sich keinen glücklichen Fortgang hierinnen versprechen kann. Vielmehr muß ein solcher Mensch erst eine Richtung zu Handlungen bekommen, die nicht zu sehr seiner ehemaligen Fertigkeit und Gewohnheit entgegen sind. Z. E. Man giebt ihm Romane zu lesen, um ihn vom Kartenspiel abzuziehen, hierauf gehet man zur Poesie, und andern Beschäftigungen, die mehr und mehr dem Kartenspiel und sinnlichen Belustigungen entgegen sind. Bis er endlich zu den ernsthaftesten Handlungen einen Reiz empfunden. (Siehe Davies philosophische Sittenlehre S. 114. Vergleiche auch den Artikel: Gewohnheit.)

Abgötterey,

Ist derjenige elende Zustand der Seele, da man etwas für Gott hält, auch göttlich verehret, welches doch ohnmöglich Gott seyn kann. Es wird dadurch die ganze Seele eingenommen. In dem Verstande steckt man in dem Irrthum, als sen etwas Gott, das es doch nicht ist, und dieser Irrthum erwecket in dem Willen unvernünftige Neigungen und Affecten, daß man sich ohne Ursache für etwas fürchtet, aus welcher Beschaffenheit der Seele ein äußerlicher Gottesdienst entsteht. Es ist die Abgötterey von dem eigentlichen Aberglauben unterschieden. Denn ein Aberglaubischer verehret zwar den wahren Gott; aber auf eine abgeschmackte und ungereimte Art, da hingegen ein Abgöttischer in dem Objecto, und nicht sowohl in der Art und Weise seines Gottesdiensts verfehlet, wiewohl man wohl das Wort *superstitio* in solchem Verstande genommen wird, daß es auch die Abgötterey unter sich begreift. Die Vielgötterey; oder der polytheismus ist mehrentheils mit der Abgötterey verknüpft, und ist an sich selbst eine Art von dieser. Man verehret entweder keinen Gott, welches die Atheistey ist; oder verehret einen Gott, aber entweder nicht den rechten Gott, welches die Abgötterey ist, und wenn man mehr als einen Gott verehret, so ist es die Vielgötterey; oder wenn es der rechte Gott ist, verehret man

ihn unvernünftig, welches der eigentliche Aberglaube ist.

Man theilet die Abgötterey in verschiedene Arten. Thomasius in der Anleitung der Sittenlehre cap. 3. meynet, was die himmlischen Körper Sonne, Mond und Sterne betrifft, habe es mit ihnen in Ansehung des natürlichen Lichts eine andere wandniß. Denn wenn gleich die Vernunft überzeuge, daß sie Gott selbst seyn könnten, weil sie sichtbar endlich, so könnte man doch nicht absehn mit was für einem bewegendem Grund man einen Heiden, der z. E. die Sonnen anbetet, überzeugen wolte, daß die Sonne nicht eine Ursache der irdischen und anderlichen Geschöpfe mit sey; in Ansehung, daß unsere Vernunft den Einfluß der Sonne in diese Körper täglich erkenne, und keine Veränderung derselben sehe die H. Schrift gewiß behaupten können, wiewohl er deshalb für Gott nicht als schuldig sey. Nach Anleitung der Betrachtung könnte man die Abgötterey in eine nicht allzuvernünftige und höchnst vernünftige Abgötterey einteilen. Die erste wäre diejenige, so die himmlischen Körper, oder ein anders unsichtbares erschaffenes Wesen anbetet; die aber, welche die irdischen und sichtbaren Kreaturen göttlich verehren. Die Theologen theilen die Abgötterey mehrentheils in *idololatriam crassiorem* und *subtiliorem*. Die *crassior*, oder die grobe besteht darinnen, daß man die Geschöpfe göttlich verehret, oder wie Paulus der Epistel an die Römer cap. 1. v. 2. redet, die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild verwandelt, gleich den vergänglichlichen Menschen und der Vögel, und der vierfüßigen und kriechenden Thiere, dergleichen Abgötterey aber alle Vernunft ist, welche die Eigenschaften Gottes erkennet, u. wohl schließen kann, daß selbige bey keiner Creatur anzutreffen sind. Es geschieht dieses entweder directe, wenn man wirklich ein Geschöpf als einen Gott verehret; oder indirecte, wenn man etwas zwar nicht für einen Gott hält; ihm aber solche Ehre anthut, die Gott allein zukommt, wie sogar manche die sich Christen nennen, thun; ingleichen diejenigen, welche die teuflische Magie treiben, da sie den Teufel göttlich verehren. Die *idololatria subtilior*, oder die subtile Abgötterey ist, wenn man was den einigen und wahren Gott äußerlich verehret; sein Herz aber an andere Dinge hängen, und selbige Gott vorziehet, welches aus der verderbten Eigenliebe entsteht, die sich insonderheit nach dem Unterschiede der Sachen, entweder durch den Ehrgeiz, oder Geldgeiz, oder durch die Wollust äußert, welche besondere Neigungen

zeugen, als Arten dieser Abgötterey angesehen werden, davon mit mehreren Beweisen in institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 1. §. 79. noch zu lesen sind.

Denn man von dem Ursprunge und Fortgange der Abgötterey reden will, so ist es ein andres, was man davon aus historischen Nachrichten gewis weiß, ein andres, was man davon mutmasset, bey welcher Untersuchung die Ursachen von dem Fortgange zu unterscheiden sind. Von den Vätern der alten Kirche haben verschiedene, als Eusebius in chron. p. 13. Euphrasius c. 1. p. 7. und andere den Ursprung für den Urheber der Abgötterey angegeben, davon Suidas in dem Wort *εἰδωλῶν*, und Fabricius in codice pleiopograph. veter. test. p. 337. zu lesen sind. Andere führen den Anfang von dem Cham oder Nimrod her: haben aber keine tüchtige Beweisgründe vor sich, und bleibt daher unbekannt, wenn und von wem die Abgötterey eingeführt worden. Von dem Josua cap. 24. v. 2. lesen wir: so sagt der Herr, der Gott Israel: eure Väter wohneten vor Zeiten jenseits dem Wasser Tharab, Abrahams und Labors Vater und dienten andern Göttern; woraus sich so viel schlüsseln läßt, daß schon vor der Berufung des Abrahams, aus seines Vaters Haus zu gehen die Abgötterey entstanden. Soläht es auch wegen Mangel der historischen Nachrichten nichts gewisses sagen, welche Ursache man zuerst göttlich verehrt habe, wie diese Verehrung geschehen sey, und wie die einmal entstandene Abgötterey eigentlich nach und nach fortgepflanzt worden. So viel ist gewis, daß man die weltliche Ursache in der Bosheit des menschlichen Herzens zu suchen habe, und vornehmlich in dem Geldgeiz, wodurch der Verstand verfinckert, die sinnliche Imagination sehr gekräftet, und dadurch ein werthlicher Affect nach dem andern erzeugt worden. Denn je grösser die Einsalt der Leute gewesen, je mehr hat dieses verderbte Wesen überhand nehmen können, wie wir denn glauben, daß bey den Heiden die Philosophen und diejenigen, die gelehrt heissen wolten, weil die Wahrheit, daß nur ein Gott sey, zu klar und durch die Vernunft kann erkannt werden, zum Theil in ihrem Herzen anders überzeuget gewesen, und nicht alle durchgehends für gleiche Götter gehalten. Sehr merckwürdliche Worte finden wir davon bey dem Marimo Tyrio disert. 1. die wir nur Lateinisch hersetzen wollen: in hoc leges vbiqve terrarum, atque opinionum convenire videbis, Deum esse unum, regem omnium et patrem; multos additos esse Deos alios, qui supremi illius filii sint et quasi in imperio collegae. Sie glaubten untere Götter, die sie aber von dem

höchsten Gott ihrer Würde nach unterschieden, und erwiesen ihnen auch wohl göttliche Ehre, weil sie glaubten, daß sie gleichsam Gesandten Gottes wären, denen er die Regierung der Welt aufgetragen, oder weil sie dafür hielten, es wäre der oberste Gott ein unbegreifliches Wesen, für welches sich ein äußerlicher Gottesdienst nicht schickte, wie davon Thomas Gale ad Jamblichum de myster. Aegyptior. p. 199. 266. und Stillingfleet in orig. sac. nov. posthumis p. 74. seq. zu lesen sind. Daß sie aber das gemeine Volk in ihrem abgöttischen und abergläubischen Wesen dahin gehen ließen, solches verursachte wohl das Andenken der Socratischen Schicksale und die daher entstandene Furcht, weil sie wußten, wie es dem Socrati ergangen war, als er ansehung, auf eine andere Art von den Göttern und göttlichen Dingen zu reden, als man hithero war gewohnt gewesen. Inzwischen kann man dieses nicht von allen sagen, massen wir das Gegentheil aus der Epistel an die Römer cap. 1. v. 21. 22. 23. auch von den Philosophen abnehmen können. Denn es ist wohl wahrscheinlich, daß der Apostel Paulus auf die Philosophen zielt, indem er sagt, sie wären in ihrem Dichten eitel worden, sie hätten sich für Weise gehalten: gleich darauf aber gedenket er der aculeischen Abgötterey, darzu sie gefallen wären. Von einem solchen verderbten Zustande des Herzens, und der daher entsprungenen Finsternis des Verstandes konnte das abgöttische Wesen sich leicht einschleichen, und bey der allzugroßen natürlichen Begehrde zur Nachahmung anderer bald fortgepflanzt werden, zumal da sich allerhand Gelegenheiten dazu fanden. Denn es gab dazu Anlaß der Körper und Geschöpfe, die sie göttlich verehrten, ihre eigene Beschaffenheit. Es fiel ihnen das herrliche Wesen der Sonne, des Mondes und der andern Gestirne in die Augen, darüber sie in eine Hochachtung gegen selbne gerathen, und weil sie sahen, wie die Sonne und der Mond nicht nur Tag und Nacht, Wetter und Jahreszeiten regieren; sondern auch einen so starken Einfluß in die irdischen Körper haben, so verknüpfte sich mit ihrer Hochachtung ein Affect im Gemüthe, der sie zur Verehrung dieser Körper antrieb. Dahero ist dieses auch außer Streit die älteste Art der Abgötterey, daß sie die Sonne und den Mond angebetet, welches wir unter andern aus dem Job cap. 31. v. 26. 27. abnehmen können, und D. Buddens in histor. eccles. V. T. part. 1. p. 243. weitläufig erwiesen hat. Sie sahen weiter, wie Feuer und Wasser, Luft und Erde zu Erhaltung und Fortpflanzung der Dinge ein so großes beitragen, und einen ganz unentbehrlichen Nutzen darreichen, woraus die andere Art

der Abgötterey erwachsen. Hiera kam noch, daß aus Dankbarkeit; oder Ehrerbietigkeit, oder, besonderer Liebe gegen die Befehlshaber, um ihrer großen Verdienste willen, zu ihrem Andenken Säulen oder Bilder sind aufgerichtet worden, welche nachgebends Anlaß zu ihrer Anbetung gegeben haben, welches auch andern Dingen und unvernünftigen Thieren widerfahren. Denn wenn wir die abscheuliche Abgötterey der alten Aegyptier erwägen, so ist sehr glaublich, daß die hieroglyphische Art, etwas vorzustellen, dazu Gelegenheit gegeben, da man zwar im Anfange durch die Bilder etwas anders hat anzeigen wollen, nachgebends aber hat man die Bilder selbst für göttlich verehret. Endlich kamen die Dichter, dumme und gottlose Priester hinzu, welche mit Fleiß aus Eigennutz das arme Volk in solcher Blindheit zu unterhalten suchten.

Es können von dieser Materie, sonderlich was die Historie betrifft, verschiedene gelesen werden, welche entweder scriptores generales, oder speciales sind. Zu jenen gehören 1) Moses Maimonides, welcher ein Buch unter dem Titel מַנְהִיג עַל הַתּוֹרָה manus fortis geschrieben, darin auch ein Tractat מַנְהִיג עַל הַתּוֹרָה de idololatria zu finden, den Dionysius Vossius ins Lateinische übersetzt; auch mit Noten erläutert hat, und welcher mit seines Vaters Werke de origine et progressu idololatriae zu verschiedenen malen heraus gekommen. 2) Gerh. Joh. Vossius de theologia gentili et phynologia christiana, siue de origine et progressu idololatriae libr. IX. welches Werk heraus gekommen 1641. 4. 1668. fol. sehr vermehrt zu Amsterdam, und 1675. 4. zu Frankfurt, auch mit unter seinen zusammen gedruckten Schriften steht, worinnen Vossius mehr geleistet, als er nach dem Titel versprochen, und eine ganz besondere Belesenheit gemessen, daß wenn er auch sonst nichts geschrieben, er sich dadurch unsterblich gemacht hätte. 3) Gisbert Voet, der in seinem theol. disput. theologic. part. 2. n. 38. p. 579. n. 39. p. 601. u. 60. p. 631. drey dissertationes hnt de gentilitate, worinnen er vieles berichtet, das hieher gehöret; wie aber Ariellus ein Mann gewesen, der eine große Belesenheit, und dabei ein schlechtes Judicium gehabt, also muß man auch hier das Volk davor zu warnen. Abrahamus Neger in der ersten Theil zum Christentum, welches Buch erstlich in Holländischer Sprache geschrieben, und nachher in die Deutsche gebracht, und mit vielen Anmerkungen versehen worden. Narderus 4. vornehmlich viele Nadeln anzutreffen. 5) Edward Serbert de Cher-

bury de religione gentilium, welche sich zu London 1663. und zu Amsterdam 17 heraus kommen, worinnen er von der Ursprung der heidnischen Religion u. Irrthümer handelt. Gleich anfangs lehlet er seine Absicht, daß ihm die Meinung von so vieler Heyden Verdammung grausam sürgelommen, worauf er lehrt, daß die ersten Menschen, indem sie etwas göttliches gedacht hätten, alsbald angefangen, die Sterne, den Himmel, Feuer, Luft, Wasser und Erde zu verehren, und handelt von dem Ueberbleibsel der göttlichen Namen Jehova, Adonai unter den Heyden, welche den Sonnen zugeeignet worden, die zuerst der ganzen Welt unter den Namen Baal, Mitras, Apollo sey angebetet worden, nach welchem er von dem Diebe der übrigen Planeten, der Element der Menschen handelt, und beweist, daß die Heyden dennoch bei diese großen Aberglauben den wahren Gott verehret hätten, u. die Ursache davon eigentlich die Priester gewesen. Es ist aber bekannt, wie dieser Serbert de Cherbury ein der größten Naturalisten gewesen 6) Paulus Stockmann in elucidatio deorum u. arumque gentilium, variaeque idololatriae, welchem eine dissertation de gentilitate vorangesetzt ist, Leipzig 1697. 7) Petrus Jurieu in historia critica dogmatum cultuum honorum malorumque in ecclesia ab Adamo usque ad Christum receptorum Amsterdam 1704. 4. worinnen er de Ursprung der heidnischen Abgötterey sehet, und sie gegen die Jüdische hält. Außer welchen auch noch zu lesen Sol Selhenus de diis syris proleg. cap. 3. Joh. Conrad Dietericus in antiqui biblicis V. T. p. 547. Joh. Owenus in theologum, lib. 3. cap. 3. die Auslegung des Buchs der Weisheit cap. 14. Deus in histor. eccles. vet. test. tom. 1. p. 241. Die scriptores speciales sind, welche die Abgötterey besonderer Völker beschrieben, die Fabricius in bibliograph. antiqu. cap. 8. §. 5. seq. erzehlet, dabei auch Carolus Arndius in systemat. literar. p. 158. seq. zu lesen.

[Abgrund,]

[Abyssus, überhaupt, und im Gegen- satz von dem Wort: Grund, zeigt eine Ort an, welcher keinen Grund hat, oder wo man den Grund nicht finden kann wie bei einigen unergründlichen Tiefen des Meeres. Doch wird das Wort auch gebraucht, den unermesslichen Raum in der Erde anzudeuten, worin Gott an dritten Schöpfungstage alle Wasser versammelt hat, welcher auch in der mosaischen Sprache der große Abgrund, und bei andern Schriftstellern das Chaos genannt wird. Die Hebräer glaubten, als

Brannen und Flüsse nähmen ihren Ursprung aus dem Abgrund oder Meere, und flössen auch wieder in denselben zurück. Zur Zeit der Sündfluth brachen die Wasser des Abgrundes aus der Tiefe hervor, die Meereswasser zerrissen ihre Dämme, die Brunnen drängeten sich aus ihren Quellen hervor, und verbreiteten sich zu eben der Zeit, als die Fenster des Himmels sich aufthaten, und die ganze Erde überschwemmten (Genes. VII. 2.) die Erde stieg hernach aus dem Abgrund, wie eine Insel empor, die sich mitten aus dem Meere erhebet, und plätzlich unsern Blicken sich darstellt, nachdem sie lange vorher unter den Wasser verborgen gewesen. (Genes. I. 2.) Woodward in seiner Naturgeschichte der Erde, beschreibt den grossen Abgrund als eine ungeheure Menge Wassers, das in den Eingeweiden der Erde verschlossen sey. Diese Menge bildet in dem Mittelruume der Erde eine grosse Kugel, deren Oberfläche mit Erdschichten, wie mit einer dichten Rinde überzogen wäre. Diese Wasser wären das, was Moses den grossen Wasserschlund und andere Schriftsteller den grossen Abgrund nennen. Das wirkliche Daseyn dieser Wasser im Innern der Erde scheint auch durch viele Beobachtungen bestätigt zu seyn. Eben dieser Autor behauptet auch eine Gemeinheit der Wasser dieses ungeheuern Abgrundes mit den Wassern des Oceans, unmittelbar einiger unterirdischen Oeffnungen. Die Quelle von Anjou wird als ein Beispiel von einem Abgrund angeführt. E. Memoires de l'Acad. des scienc. de Paris 1741. und Herr D. Martini allgemeine Geschichte der Natur I Th. pag. 107 - 110.

[Abgunk]

[Bedeutet in derjenigen Gemüthsbeschaffenheit, da ein Mensch einem andern dasjenige Gute nicht gönnet, was er besitzt. Man hält die Abgunk mehrentheils für ein gleichvielbedeutendes Wort mit dem Worte: Neid. Siehe diese Anmerk. Auch pflegen einige das Wort Haß mit der Abgunk zu verwechseln, welches aber nicht geschehen sollte. Denn eigentlich ist Haß ein jeder Abscheu — oder starker Absehen gegen den andern, wenn wir gleich dem andern dasjenige Gute, so er besitzt, nicht misgönnen: Siehe Haß. Doch ist sehr oft Abgunk oder Mißgunk, Neid und Haß zusammen vereinigt.]

[Abortus]

[Kommt von Abortiren, eine unzeitige Frucht zur Welt bringen, und zeigt demnach eine unzeitige Geburt an. Man braucht auch das Wort: Abortus, doch

mit dem Unterschiede, daß dieses eine Frucht ist, so nur einen Monat alt, oder nicht längst empfangen worden. Abortus ist hingegen eine Frucht von großem Alter, die fast die Geburtszeit erreicht hat. Der Grund von solchen unzeitigen oder solchen Geburten, die vor dem siebenden Monat todt oder lebendig zur Welt kommen, kann mancherley seyn. Denn 1.) kann in den Eisten der Mutter eine Quelle von der frühzeitigen Gebärmutter liegen, wenn sie überflüssige oder nicht genügsame Nahrung hat, oder auch wenn sie überflüssige und scerbutisches Gebälte besitzt. 2.) Regellose Zusammenbrüche der Gebärmutter durch Fallen, Stößen, Erzingen, Aergerniß, Zorn, Erschrecken, heftige Freude, öftern Bey Schlaf, hart purgirende und Urin treibende Dinge, Stuhlwang, Hüken, Schreien u. s. w. sind ebenfalls eine Ursache von dem Abortiren. Von den Arzneymitteln, die in solchen Fällen zu gebrauchen sind, handelt die Medicin. 3.) Verursacht auch dann und wann die Bosheit der Mutter durch Abtreibungsmittel eine unzeitige Geburt, die dadurch eine Kindermörderin und nach den Rechten mit der Todesstrafe belegt wird. Nach der Constitution carolin. soll sie lebendig begraben, oder gesädet werden, wovon die Rechtsgelehrten gelesen werden müssen. Heut zu Tage pflegt mehrentheils das Schwerd zuerkannt zu werden. Doch ist ein Streit, in welchem Monate das Kind in Mutterleibe zu leben anfangt, weil einige glauben, so lange noch kein eigentliches Leben im Kinde sey, so könne auch die Mutter, welche eine solche Frucht abtriebe, nicht als eine Kindermörderin angesehen werden. Nach der Philosophen Meinung wird jede Mutter als eine Mörderin anzusehen seyn, welche ihre Frucht mit Bosheit und Vorsatz abtreibt, weil sie dadurch eine wahre Ursache wird, daß das Kind das Tageslicht nicht erblickt, und des Lebens verlustig wird. Aristoteles Politic. VII. 16. beweise sich demnach als einen sehr schlechten Philosophen, wenn er behauptet, es könne ein Fürst ein Gesetz geben, nach welchen denen Weibern, wenn sie über die bestimmte Zahl Kinder bekämen, die Beförderung des Abortus erlaubt würde. 4.) Zuweilen liegt der Grund von der frühzeitigen Gebärmutter in der Frucht, wenn sie gar zu groß, oder zu unruhig, krank, todt oder taubend ist, oder auch, wenn die Nabelschnur zu kurz ist. Abortus und Mißgeburt müssen nicht verwechselt werden. Siehe Mißgeburt.]

[Abrogiren]

[Dieses Wort wird von Gesezen gebraucht, und zeigt eine gänzliche Aufhebung

bung an. Davon unterscheidet man die Derogation der Geseze, welche nur eine Veränderung des Gesezes anzeigt. Es kann die Abschaffung, sowohl als die Veränderung eines Gesezes theils durch eine ausdrückliche Anzeige des Gesezgebers geschehen, wenn er sagt, es solle ein Gesez gar nicht mehr, oder mit einer Veränderung gelten; theils aber kann es durch ein nachfolgendes Gesez, welches dem vorhergegangenen entweder gänzlich oder zum Theil entgegen ist, bewirkt werden. Daher in den Rechten gesagt wird *lex posterior derogat priori*. L. 26. ff. de LL. Zu der Veränderung der Geseze rechnen einige auch die Wannadigung, *ius gratiae seu aggratiandi*, ferner die Dispensation, andere aber suchen einen Unterschied darzuthun. Wovon mit mehreren die Rechtsgelehrten handeln.]

Absägung,

Renunciatio ist eine Erklärung, daß man von einem Recht, so einem sonst zugestanden hätte, absteigen wolle, welches so wohl ohne als vermittelst eines Vergleichs geschehen kann. Die letztere Art ist die gewöhnlichste, wovon ausführlich handelt der Herr Glasen in seinem Natur- und Völkerrecht p. 150. seq.

Abscheu,

Ist die wirkende Bewegung des Willens vor einer bösen und unangenehmen Sache, um von der Gemeinschaft und Genuß derselben befreit zu seyn. Der Abscheu des menschlichen Willens ist in Ansehung der gedoppelten Natur desselben, der physischen und moralischen zweyerley, ein physischer und moralischer.

Der physische ist, welcher aus der physischen Natur des Willens entsteht, und also allen Menschen von Natur eingeplant ist, und daher der natürlichen auch kann genennet werden, der denn entweder ein ordentlicher; oder ein außerordentlicher ist. Jener befindet sich nach der einmal gesetzten Ordnung der Natur ordentlich bei allen Menschen, welche von Natur vor allem, so ihnen beschwerlich fällt, einen Abscheu haben; das natürlich Beschwerliche aber zielt allezeit auf die Erkennung und Verabung einer solchen Sache, die dem Menschen von Natur angenehm ist. Also ist dem Menschen von Natur zuwider die Krankheit seines Leibes, die Verletzung seiner Ehre, der, die Verabung seines Lebens. Der außerordentliche natürliche Abscheu ist, der manchen Menschen in Mutterleibe, vermuthlich vermittelst einer besondern Gemüthsbeschaffenheit der Mutter, Zeit ihrer Schwangerschaft, von der Natur

ungewöhnlicher Weise eingeplant ist, wenn z. E. ein Mensch eine gewisse Speise weder essen; noch riechen kann; oder so einem gewissen Trank einen Abscheu hat oder gewisse Sachen, als Raken, Maden u. d. g. nicht sehen kann. [Die Gelehrten neuester Zeit theilen sich in zwei Classen. Einige behaupten eine Einwirkung der Mutter in den Embryo oder das Kind im Mutterleibe vermittelst lebhafter Vorstellungen der Mutter, andere leugnen dieses. Man kann hiervon meine Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere besonders in der Vorrede lesen, wo ich auch die hiervon handelnden Schriften angeführt habe.]

Der moralische Abscheu ist, welcher von der Dertermination des Verstandes der eine Sache als was Böses erkannt entsteht, und entweder ein vernünftiger; oder unvernünftiger ist. Jener gründet sich auf eine judicieuse Erkenntnis, daß eine Sache wahrhaft böse sey; diese aber auf die Sinne, auf Gedächtnis und Ingenium, die nicht so big sind, eine Sache nach ihrer wahren Beschaffenheit zu erkennen. Im Lateinischen wird der Abscheu *adversatio* genennet, und einige Moralisten brauchen das Wort Abscheu und das Wort Saß als gleichgültige Wörter.

Abschlagen,

Etwas mit guter Art abschlagen können, ist eine Kunst, und zwar vornehmlich vor zweyerley Arten von Gemüthern. Erstlich ist eine Art wollüstiger Gemüther, deren herrschende Neigung die Freundschaftswollust ist, s. Klügiger in *litur. erudit.* p. 617. edit. 3. welche von Natur allzu gutberzig und gesellig, und nicht fähig sind, jemanden sonderlich aber ihren Freunden etwas abzuschlagen sollte es auch ihr größter Schade seyn. Diesen ist es demnach an und vor sich selbst eine Kunst, daß sie sich überwinden lernen, nicht alles ohne Grund zu bewilligen, und durch ihre allzu große Geselligkeit sich selbst zu schaden. Es giebt aber auch eine Art gehässiger und verdrießlicher Gemüther, deren herrschende Neigung der Geiz ist, die keinen, der etwas suchet, vergnügt von sich hinweg können lassen, ja wenn sie auch das Begehren des andern erfüllen wollen oder müssen, dennoch ihre Lust daran haben, es ihm vorher sehr sauer zu machen, bey denen diese Klugheit darauf ankommt, daß sie die natürliche Härte ihres Naturells durch die Vernunft bessern, damit sie eines theils nicht alles abschlagen müßten, was sie auch zu bewilligen wohl Lust hätten, andern theils wann sie auch dann und wann Ursach haben, etwas abzuschlagen, daß sie solches nicht auf e

er so gar unangenehme Manier thun müßte.

Der Grund dieser Klugheit beruhet einzig in dem Unterschiede der Anforderungen, die so wohl vernünftig; als unvernünftig seyn können. So widergesichtlich es nun ist, ein billiges und vernünftiges Ansuchen abzuschlagen; so regelmäßig ist es, ein unbefugtes Ansuchen abzuschlagen. Ein vernünftiges Ansuchen besteht in solchem, dadurch ein Mensch etwas zu uns fordert, das der Liebe des Adressaten vermöge deren wir ihn als uns selbst zu lieben verbunden sind, gemäß ist; ein unbefugtes aber, welches, wenn wir denselben statt geben wolten, der vernünftigen Liebe unserer selbst, oder anderer, und folglich entweder der Klugheit, oder der Billigkeit zuwider seyn würde, welche alles in billige und kluge Erregung zu setzen, eine Sache ist, die einen guten Verstand und unpaßionirtes Gemüth erfordern. Der andere Grund ist die Manier, etwas abzuschlagen, wenn man auch selches mit genügsamer Ursache thut.

Die weisen Menschen pflegen eine abschlägige Antwort nicht nach den Regeln der Vernunft, sondern nach ihren Affekten zu schenken; dabero muß ein Kluger etwas mit solcher Art abzuschlagen wissen, daß, ungeachtet der Bitterkeit der abschlägigen Antwort, dennoch die Manier derselben das Unangenehme vermindere. Er thut dieses ein Stück einer angenehmen Schmeichelei, s. Müller in den Anmerkungen über die 70. Kap. des Gracians *Charact. p. 559. seq.*

Absentia,

Wird in der Metaphysik, oder Ontologie der Existenz entgegen gesetzt, und bedeutet das Seyn einer Sache, daß sich in ihr wirklich befindet, angezeigt, also bedeutet Absentia eine Verneinung des wirklichen Daseyns einer Sache. [So sagt man, ein leerer Raum sey eine Abwesenheit oder Mangel derer Dinge, welche bey und neben einander vorhanden seyn könnten.] Auch wird sie auf eine zweifache Art betrachtet: Erstlich formaliter, wenn sie ausdrücklich die wirkliche Existenz verneinet, z. E. die Abwesenheit des Lebens bey einem Steine, welche die Scholastiker negationem formalem, ingleichen negationem incompletam nennen, wohn auch die Einheit zwischen der negatione pura, wenn sich in einer Sache etwas nicht befindet, das auch nicht da seyn kann, z. E. die Abwesenheit bey einem Steine; und der privatione, wenn etwas wo fehlt, welches da seyn sollte und könnte, z. E. die Blindheit in Ansehung der Augen, gerichtet wird. Hernach wird die Absen-

tia insofern betrachtet, daß dieselbe verdeckt angezeigt werde, da es scheint, als werde etwas bejahet, da es doch in der That eine Verneinung sey, z. E. ein hölzerner Gott; indem der Begriff vom Holze und vom Gott angezeigt, daß dergleichen göttliches Wesen nicht vorhanden ist. Diese Verneinung heißt bey den Scholasticis auch negatio virtualis, negatio virtualis complexa, ingleichen contradiçio in adiecto, s. Veltchens institut. metaph. pag. 238. Hebenstreits philos. prim. pag. 162. Es gehört dieses Wort unter diejenigen, so keine Ideen haben, weil, wenn die Existenz der Sache wegfällt, nichts mehr übrig bleibt.

Absicht,

Wird in der Metaphysik, Ethik und Politic von den Philosophen betrachtet. In der Metaphysik handelt man von der causa finalis, oder Endursache, welches etwas Künftiges ist; darauf jemand bey einer Wirkung siehet, wovon besser in einem besondern Artikel von dem finis ist geredet worden. Wenn man gleich das lateinische Wort finis auch im Deutschen durch Absicht zu geben pflegt, auch finis und intentio, so eigentlich durch das deutsche Wort Absicht ausgedrückt wird, für einander gebraucht werden; so ist doch in der Sache selbst ein Unterschied, indem der finis gleichsam das Objectum in der Intention ist. [Die mehrentheils Neuern unterscheiden finem und intentionem so, daß jener dasjenige anzeigt, weswegen ein verständiges Wesen handelt, diese aber, oder die Intention, sey die Vorstellung und das Wollen eines Endzwecks.]

In der Ethik handelt man von der Absicht der menschlichen willkürlichen Verrichtungen, was sowohl deren Wesen und unterschiedene Arten, als Zusammenhang mit der Moralität der menschlichen Verrichtungen betrifft. Man hat in der Lehre von dem menschlichen Willen gewisse Wirkungen, die von den habituellen Neigungen und Affecten unterschieden sind, gesetzt, deren einige auf den Endzweck, etliche aber auf die Mittel, die zur Erhaltung des Endzwecks dienen, giengen. Denn in Ansehung des Endzwecks habe man an etwas einen Gefallen, man bemühe sich nachgehends darum, und endlich erlange man dasselbige; brauche man aber die Mittel, so werde man endlich versichert, daß diese oder jene gute Mittel seyn, woraus man die besten auslese, und sie endlich applicire, woraus sechs Wirkungen des Willens entspringen; volitio, intentio, trinitio; consensus, electio und vltus; siehe Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 1.

lib. 1. cap. 4. §. 1. worüber unter den Scholasticis allerhand Dispute entſtanden ſind, davon Hornejus in philoſoph. moral. lib. 2. cap. 4. §. 10. nachzuleſen iſt. Ob wir es nun gleich mit dieſer gemeinen Lehre nicht halten können, indem hier nicht nur die Wirkungen des Verſtandes und des Willens; ſondern auch die eigentlichen Wirkungen des Willens ſelbſt gar ſehr unter einander gemengt werden; ſo hat doch dieſes ſeine Richtigkeit, daß die Abſicht, oder Intention ein Verlangen, ſolglich eine Wirkung des Willens ſey, welche darinnen beſtehet, daß, wenn man vorher ſich etwas vorgeſetzt, darauf begierig iſt, zu dem vorgeſetzten Endzweck zu gelangen, wobey alſo drey Stücke vorkommen, als die vorhergegangene Erkenntniß, die Sache ſelbſt und das Verlangen, ſolche zu bekommen. Die Beſchaffenheit der Sache, worauf wir unſere Abſicht haben, macht, daß ſelbige entweder vernünftig oder unvernünftig iſt. Die vernünftige Abſicht geht auf ein wahrhaftiges Gut; und die unvernünftige auf ein Scheingut. Weil aber der Werth von den wahren Gütern von unterſchiedenem Grade iſt, daß immer eines beſſer, als das andere, ſo muß auch die Abſicht in dieſen Stücke gehörige Verhältniß haben, ohne welche ſie nicht recht gut ſeyn kann. Alſo iſt das höchſte und wichtigſte Objectum Gott, nach welchem die Beförderung der menſchlichen Glückſeligkeit ſolget; indem aber an dem Wohle vieler Perſonen mehr, als an einer gelegen, ſo iſt vernünftig, daß das gemeine Wohl dem Privatintereſſe vorgehe. Denn wenn Gott will, daß es allen Menſchen wohl gehe; ſo will er zwar auch, daß es nicht nur andern, ſondern auch mir ſelbſt wohlgehe; ſollte aber der Nutzen vieler und das Intereſſe meiner als einer Perſon wider einander ſtreiten; ſo iſt der Vernunft gemäß, daß der Nutzen vieler dem Privatintereſſe vorgezogen werde. In Anſehung deſſen hat derjenige bey ſeinen Verrichtungen gute Abſichten, welcher vornehmlich auf Gottes Ehre, darauf auf den Nutzen anderer und auf ſeine eigene Glückſeligkeit ſiehet, und ſich durch den Genuß der wahrhaften Güter wahrhaftig glücklich zu machen ſuchet, woraus wir leicht ſehen können, was unvernünftige Abſichten ſind. Unvernünftig ſind ſie, wenn man nur hauptſächlich auf ſein eigenes Wohl denkt, und ſich weder um Gottes Ehre; noch um das gemeine Beſte dabei bekümmert, auch ſeine Glückſeligkeit auf ſolche Art zu befördern ſuchet, welche dem göttlichen Willen nicht gemäß, und alſo vielmehr den Menſchen unglücklich, als glücklich macht. Solche Abſichten werden bloß von einem paſſionirten Willen regieret, und kommen überhaupt aus der verderbten Eigenliebe,

und deren drey Töchtern, Ehrgeiz, geiz und Wolluſt; inſonderheit aber einer beſondern unordentlichen Neigung und Affect, die aber mit einer der obigen die genaueſte Verbindung hat. Was nun die Cohneption der Abſicht der Moralität der menſchlichen Verrichtungen betrifft, ſo iſt zum Voraus ſetzen, daß kein Menſch etwas vornimmt, ohne ein Abſehen dabei zu haben, wenn gleich daſſelbige an ſich noch ſo riſch ſey, worinnen Scotus und ſeine Anhänger eine irrige Meinung gehabt hätten bey den menſchlichen Verrichtungen ſines indifferentes ſtatt. Denn ſo gleich die Menſchen zuweilen entweder aus Gewohnheit, oder aus Nachläßigkeit ſo leben, daß man meinen ſollte, Thun wäre auf keinen Endzweck geſetzt; ſo iſt doch dieſes vermöge der Natur des menſchlichen Willens bey den ſüßlichen Verrichtungen unmöglich, dem nothwendig etwas da ſeyn muß, durch ſie zu dieſem oder jenem angehen werden. Dieſes zeigt auch Paulus an, wenn er 1. Cor. cap. 10. v. 31. ſaget: Ihr eſſet nun, oder trinket, o was ihr thut, ſo thut es alles zu Eures Ehre; welches von den Heyden ebenfalls M. Antoninus ad ſe ipſum lib. 5. 16. und Seneca epistol. 71. beſtätigt haben. Iſt nun bey jeglicher Verrichtung eine Abſicht, ſo fragt ſich: wie weit die zur Moralität einer Verrichtung concurrirt? Es ſind die Verrichtungen entweder im Geſetze ausdrücklich gebot oder verboten; oder es ſind gleichgültige Verrichtungen. Will ein Menſch bey der erſten dem Geſetze recht gemäß leben, muß ſeine Verrichtung das gehörige materiale und formale haben, daß er vernunftgemäß dasjenige thut, was das Geſetz beſiehet, und unterläßt, was es verbietet; nach dem formale aber, daß dieſes alles aus wahrer Liebe gegen Gott und gegen den Nächſten geſchiehet, welche eben die Abſicht iſt, die nicht weg ſeyn kann, wenn eine Verrichtung gut ſeyn ſoll. Denn es kann ja Gott eine ſolche Handlung, die jemand aus einer ſchlimmen Abſicht vornimmt, wenn ſie gleich materialiter dem Geſetze gemäß iſt, unmöglich gefallen, der die Geſetze der menſchlichen Gemüthe als eine Norm beſchrieben. Müſſen auf ſolche Weiſe bey einer guten Verrichtung das Materiale und Formale beſammen ſeyn, ſo folgt daraus: 1) daß, wenn ein Menſch gleich materialiter thut, was das Geſetz beſiehet, ſo geht er in die Kirche, giebt Almofen, bezahlt ſeine Schulden; oder aber keine gute Abſicht, indem er die gleichen Dinge thut entweder aus Gewohnheit, oder aus einem beſondern Trieb des Hochmuths, der Wolluſt, ſolche Handlungen bey Gott nicht angenehm ſeyn

den Thoren. Es thaten die Phariſiker mehrer viel Gutes, ſie beteten, ſaßen, gaben Almofen; und dennoch machte ſie das nicht gerechtfertiget, maßen die That, woraus ſolche Verrichtungen ſie zu der Hochmuth war. Als bey dem Matth. cap. 19. v. 16. ſeqq. ein reicher Jüngling zu Chriſto kam, und den Weg zur Seligkeit von ihm wiſſen wollte, antwortete, wie er alle Gebote gehalten, ſo ſprach er zu ihm: er ſollte alles verlaſſen, und das Geld den Armen geben, damit er anſeige, es fehle ihm noch an ſich, indem ſein Herz von dem Gelde noch nicht gereinigt wäre, ſollgich die ſeine Verrichtungen aus einer unreinen Quelle herkommen; und als der Jüngling darüber betrübt wurde, ſprach er: es werde ſchwerlich ein Reicher in das Reich Gottes kommen.

Aus dieſem läßt ſich ſchließen, was von den heidniſchen Tugenden zu halten ſey, indem bekannt iſt, wie ſehr ſich manche bemühet, ihren Neigungen zu widerſtehen, und einen ehrliehen Wandel zu führen, welches *Quintus in quaestionibus Almetarum lib. 3. cap. 7. ſeq.* und *Buddaeus in diſſert. de hominum philosophica* erläutert haben. Daber auch manche, ſo die Erde nicht recht eingesehen, großen Ehran davon gemacht, ja kein Bedenken genommen, ſolche heidniſche Exempel den Chriſten zur Nachahmung unabedachtsam vorzuſtellen. Es haben die dem äußerlichen Eclat nach ehrbare Heyden wohl das Aeußere der Geſetze, die ſie durch die Sitten aus der Natur erkannt, beſeßet; das Formale aber, oder die rechte Abſicht fehlte bey ihnen, indem ſie mehrtheils von ihrem Hochmuth angeſtrichen wurden, und wenn ſie auch allen ihren Neigungen zu widerſtehen geſucht, waren ſie in Ermangelung der rechten Mittel nicht im Stande, etwas Lütlichen zu wirken, welches unter andern *Epist. de la fausseté des vertus humaines* gezeigt hat. Aus eben dieſem Grunde kann auch ein Unwiedergeböhrender, wenn er gleich äußerlich ein Chriſt heißt, nicht ſeyn, was Gott angenehm iſt, indem ſeine Liebe, welche man in der Philoſophie zum Grunde der guten Abſicht ſetzt, von rechter Art durch natürliche Mittel kann erlangt werden, ſondern dieſes alles ein Werk der Gnade iſt, ſofern der heilige Geiſt in uns den Glauben wirket, weßwegen auch *Ebr. 11. v. 6.* ſiehet: ohne Glauben iſts ohnmöglich, Gott gefallen. In menſchlichen Gerichten geht es wohl an, daß man mit ſolchen Verrichtungen zufrieden iſt, welche nur äußerlich mit dem Geſetze übereinstimmen, und derjenige für gerecht gehalten wird, der ſeiner Verbindlichkeit gegen den andern und beſſen Rechte ein Genüge

leiſtet, indem auch die Menſchen in das andere Herz nicht ſehen können; welches ſich hingegen bey dem göttlichen Richter nicht thun läßt, der auch ein reines Herz haben will. Daher zu urtheilen iſt, was von der Eintheilung der menſchlichen Verrichtungen in gerechte und gute Handlungen zu halten ſey. Durch welche letztere diejenigen verſtanden werden, die nicht nur dem Geſetze gemäß ſind, ſondern auch eine gute Abſicht haben. Bey Gott geht dergleichen Unterſchied nicht an, welcher keine Verrichtung für gerecht hält, wenn ſie nicht eine gute Abſicht hat; noch eine gute für gerecht, wenn ſie dem Geſetze oder ſeinem göttlichen Willen nicht gemäß iſt. Dieſes giebt uns noch weiter zu erkennen, 1) daß wenn jemand formaliter ſich nach dem Geſetze richten wollte, indem er eine gute Abſicht ſetzte, er gieng aber materialiter davon ab, daß er etwas Böſes thate, dieſes für keine gute Handlung könne angeſehen werden. Aus dieſem läßt ſich beurtheilen, was von den ſchönen Lehrſätzen der ſcholatiſchen Moral, von dem *Probabilismo*, von der philoſophiſchen Sünde, von den *restitutionibus mentalibus*, zu halten ſey. Es gehört auch dahin der Lehrſatz, daß wenn jemand bey einer an ſich ſelbſt verbotenen Verrichtung eine gute oder wenigſtens erlaubte Abſicht habe, ſo ſündige er nicht, ſey auch ſollgich keiner Schuld und Strafe unterworfen, welches man *methodum dirigendae intentionis* nennet. Man findet zwar in den Schriften derjenigen, welche dieſem ſcholatiſchen Lehrſatz noch heute zu Tage zugethan ſind, die Meinung, daß die gute Abſicht einer böſen That ſolche verbessere, und ihr die böſe Beſchaffenheit benehme, nicht in einem gewiſſen Maße, wenn es aber zur Ausübung kommt, daß ſie die menſchlichen Verrichtungen beurtheilen ſollen, ſo ſiehet man gar deutlich, wie ſie dieſer Lehrart folgen, davon *Ludovicus Montaltius*, oder wie er eigentlich heißt, *Blasius Paſchalis in litteris prouincialibus. epist. 7.* *Wilhelm Wendroctius*, oder *Peter Nicole* in not. und *Schwartz* in diſſert. de *methodo dirigendae intentionis* 5. 15. ſeqq. die Zeugniſſe zuſammen geſehen haben. Es iſt hier die Rede keinesweges von dem Vorwande, den einige zur Verſchönerung ihrer böſen Thaten vorwenden, als hätten ſie es gut gemeint, da doch in der That die Abſicht böſe geweſen; ſondern von dem Falle, daß jemand entweder aus Unwiſſenheit oder Irrthum in einer ſolchen That begriffen, die wider das Geſetz iſt, und dabey eine gute oder löbliche Abſicht hat, da ſich denn fragt: ob dieſe gute Abſicht allein die That ſelbſt auch gut mache, daß ſie für keine Sünde zu achten ſey? Wenn man dieſes behauptet:

so ist es ein sehr abgeschwächter und höchst gefährlicher Irrthum. Ein Irrthum ist es, weil ein Hauptstück einer Verrichtung das Materiale, oder dasjenige ist, welches das Gesez zu thun oder zu lassen befiehet, daß wenn dieses fehlet, die Verrichtung, ihrer Moralität nach, nicht vollkommen ist, auch daraus folgen würde, daß das Gesez der menschlichen Gemüthsbeschaffenheit weichen müßte, welches ganz ungereimt ist. Und dieses bekräftiget die heilige Schrift sowohl durch klare Zeugnisse, als Exempel. Denn Röm. 3. v. 8. verwirft Paulus ausdrücklich derer Meinung, als müßte man etwas Uebels thun, auf daß Gutes daraus komme. Also nahmen die Töchter des Loths eine im Geseze verbotene That, das ist, die Blutschande vor; und ob ihre Absicht schon gut war, um ihre Familie fortzupflanzen, so konnte doch diese Absicht allein die Sache selbst nicht gut machen, Genes. cap. 19. v. 31. seq. So mochte Aaron aus einer guten Absicht das gegossene Kalb gemacht haben, Exod. cap. 32. und dennoch billigte Gott diese That keinesweges, dahin auch das Exempel mit dem Simeon Judic. cap. 8. v. 27. gerechnet wird. Daher sagt Augustinus contr. mendac. cap. 7. gar recht: interest quidem plurimum, qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat. Sed ea, quae constat, esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. Wachte man solche Lehrsätze den Leuten weiß, was würden da nicht für Sünden und Gelegenheiten zu den größten Unordnungen entstehen, indem wenigstens die Menschen vorwenden könnten, sie hätten eine gute Absicht gehabt, und daher wären ihre Thaten nicht als Sünden anzusehen, denen man gleichwohl nicht in das Herz sehen könnte, ob es nur ein bloßer Vorwand, oder eine wahrhaftig gute Absicht gewesen, die man entweder bey einer Unwissenheit oder einem Irrthume gehabt, welches selbst einige unter den Römisch-katholischen, als Vincentius Contenson in theol. mentis et cordis tom. 1. lib. 6. dist. 1. cap. 1. pag. 382. haben bekennen müssen. Uebrigens läugnen wir nicht, daß in solchem Falle, wenn jemand aus Unwissenheit oder Irrthum aus guter Absicht das Böses für etwas Gutes gethan, diese Umstände der Strafe mindern, aber nicht aufheben. Hat 3) der Mensch mit gleichgültigen Dingen zu thun, und die Absicht dabei ist schlimm, so macht diese die That selbst böse.

In der Lehre von der Klugheit zu leben wird auch von den Absichten gehandelt, wie man sich sowohl in Ansehung seiner eigenen, als anderer Absichten, klüglich zu seinem Vortheile verhalten muß. In Ansehung sein selbst muß ein

kluger Mensch seine Absichten und künftige Unternehmungen geheim halten, daß er sie entweder gar verbirget, oder doch nicht recht kund werden läßt. Denn einmal erwächst daraus dieser Vortheil, daß man sich in mehrere Hochachtung anderer setz, davon der Grund die Verwunderung ist; alle Verwunderung aber ist mit Aufmerksamkeit, und die Aufmerksamkeit mit einer Begierde, etwas Neues zu wissen, verbunden. Diese Begierde geht auf etwas künftiges, folglich muß derjenige, der sich eine Hochachtung erwerben will, die Menschen in Erwartung künftiger Dinge, oder in steter Neugierigkeit, zu unterhalten suchen. Hiemider streitet nun die frühzeitige Pralereien, wenn man vor der Zeit, ehe ein Unternehmen vollführt wird, solches allen bekannt macht, und dadurch die Schäßbarkeit desselben um ein großes verringert. Daher sagt Gracian in seinem Oracul Maxim. 3. Cent. 1. Man macht diesfalls Mine, in seinen Unternehmungen etwas Geheimen verborgen zu halten, und solche Geheimhaltung erwecket die Hochachtung der Menschen. Hernach ist dieses auch wegen unserer Feinde nöthig, indem die Bosheit der Menschen so eingerissen ist, daß auch vernünftige, bohe und niedrige Personen Ursache haben, ihre Absichten auf das sorgfältigste zu verbergen, damit die Feinde selbstige nicht hindern, noch durch allerhand falsche Erzählungen rechtshaffenen Leuten Verdruss machen mögen. In Ansehung dessen stellt ein kluger Mensch eine vorsichtige Verstellung an, damit andere seine Absichten, welche zu wissen sie eben nicht schlechterdings berechtiget sind, nicht ergründen können. s. Müller in Notizen über Gracians Oracul Max. 13. Cent. 1. pag. 87. So nöthig es aber ist, seine eigenen Absichten zu verbergen; so nöthig ist es zuweilen, hinter eines andern Absichten zu kommen. Denn zu geschehen, daß dieses oft ein Mittel seyn kann, sich unentbehrlich zu machen; so weiß man, wie unser Vortheil nicht nur mit den Thaten anderer oft eine Verbindung hat; sondern auch mit ihrem Nutzen streitet, in welchen Fällen man allerdings ihre Absichten wissen muß, welche eine genaue Aufmerksamkeit und scharfe Beurtheilungskraft aus den angemerkten Umständen zu schließen, erfordert. Ueberdies handelt man auch in der Naturlehre von den göttlichen Absichten bey den Geschöpfen, davon wir in dem Artikel Physic gedacht haben. [Denn pflegt man subordinirte und coordinirte Absichten zu unterscheiden, wovon die erkern so beschaffen sind, daß die eine ein Mittel zu Erreichung der andern wird, die letztern aber sind nicht von der Beschaffenheit. Siehe Finis. Die Philosophen unterscheiden *finem operis* und *finem operantis*.

7. Item ist die Absicht, die man bey jeder Sache haben sollte; dieser aber ist die Absicht, welche ein Mensch bey seinem Geschäfte wirklich hat. Z. E. der Knis operum vom Kirchengebden ist, sich zu erheben und Gottes Wort zu hören; wenn einer aber die Kirche besucht, um daselbst mit seinem Nachbar etwas Neues zu hören, und mit ihm zu plaudern, so ist dies sein operantis.]

Absolute,

Nicht Wörtchen wird in unterschiedener Art nicht gebraucht, als wenn etwas überhaupt allenthalben ohne einige Beschränkung betrachtet wird, z. E. der ist absolute tugendhaft, der den Titel verdient etwas verglichen werden, mit wem er will; hingegen comparate tugendhaft heißt derselbe, der nicht gegen alle, sondern nur in Vergleichung gegen gewisse Personen tugendhaft, und dergestalt unter den Schülern der Weisheit zu seyn pflegt. Man spricht auch: absolute und respective. Denn wer etwas mit dem andern vergleichen will, muß wohl sein Maas darzu richten. Also ist ein Haus bei uns nicht absolute, als wenn in der ganzen Welt allbereit kein schöneres wäre, der auch kein schöneres könnte gebauet werden; sondern nur respective, in Vergleichung einer gewissen Stadt, oder eines Landes. Ferner pflegt man zu sagen: absolute und hypothetice. Denn zu einem gewisser Respect zu, da ist gleichsam eine besondere Bedingung, z. E. ich schenke einen Wagen oder ein Pferd nicht absolute, als wenn ich ohne die Bedingung könnte, sondern nur unter der Bedingung, wofern ich reisen soll.

Absolutum,

So in der Metaphysik oder Ontologie ist eine gewisse Beschaffenheit eines Subj. oder Entis angesehen, und dem andern entgegen gesetzt.

Man nennt man dasjenige Absolute, was keinen Respect, oder keine Beziehung gegen eine andere Sache hat. Dies habe Statt, entweder in Ansehung der wirkenden Ursache, daß zwischen einem Causa und zwischen derselben keine Relation ist, oder selbstiges von ihr nicht determinirt, dergleichen Absolutum Gott sey: oder in Ansehung des Subjecti, wenn das kein Subjectum habe, darauf es in seiner Existenz beruhe, wie die Substantia; oder in Ansehung des Objecti, wenn eine Sache von einer andern, als einem Objecto, mit dem sie zu thun hat, nicht dependire, wie die Quantität. (s. v. f. Donati metaph. vidual. cap. 4. p. 112.)

Philos. Lexic. 1. Theil.

D. Rüdiger sagt in seiner ontologie cap. 9. p. 394. instit. etud. ed. 3. daß absolute Ens wäre, daß seine wesentliche Eigenschaften außer sich nicht habe, oder da eine Sache ihr Wesen so für sich habe, daß sie deswegen mit einer andern Sache außer sich in gar keiner Verwandtschaft oder Relation stehet.

Abstraction,

Heißt eigentlich eine Absonderung, da man etwas von dem andern absondert. Man pflegt davon überhaupt zwey Arten anzumerken. Entweder geschieht solches wirklich und in der That, als wenn man z. E. einen Ast vom Baume abschneiden und absondern läßt; oder nur in unserm Gedanken, wenn man eine Sache, welche sonst mit der andern verknüpft ist, allein betrachtet, z. E. bey den natürlichen Wirkungen die wirkende Ursache, davon die Wirkungen herkommen. Die erste Art nennt man auch die physische Abstraction, oder abstractionem realem; die andere die logische, oder abstractionem rationis. Doch wollen einige jene lieber separationem genannt wissen.

Weil bey der ersten keine Erldrung nöthig ist, auch das Wort Abstraction insgemein im logischen Sinne, sofern sie durch den Verstand geschieht, genommen wird, so bleiben wir bey der letztern. Bey dem, was die Scholastici davon gelehret, halten wir uns nicht auf, welche die Abstraction in eine formale und objective, und beyde in eine physische und logische theilten, s. Scherzers manuale philosophic. p. 2. Scheiblers opus logic. tract. prooem. p. 25. Miccælli lexic. philosophic. p. 6. Andere theilten die logische Absonderung in eine positive, wenn man nicht nur eine Eigenschaft einer Sache allein betrachtete, sondern sich auch andere, die ihr entgegen stehen, einbilde; und in eine nicht positive, die auch abstractionem praecisionis hieß, wenn das Zusammenge-setzte in den Gedanken nur allein von einander getrennt würde, welche letztere wieder entweder eine Absonderung der Substantia, oder Accidentien wäre, davon Meisners philosoph. sobria t. 4. qu. 5. p. 367. Chauvins lexic. philos. p. 2. 3. ed. 2. zu lesen. Wir halten sie für diejenige Wirkung des Verstandes, sonderlich der Beurtheilungskraft, da wir die durch die Sinne empfundene einzelne Sachen nach den ihnen zukommenden Stücken und Eigenschaften aus einander setzen, und dieselben allein überhaupt betrachten; daß wir hinter mehrere Begriffe, so nicht unmittelbar mit den Sinnen begriffen werden, und folglich desto eher hinter Wahrheiten kommen. Wir erkennen in dieser Absicht die Sachen auf eine gedoppelte Art: einmal concretive, wenn

man mit Individuis, wie sie uns in die Sinne fallen, zu thun hat, so ein Stück der gemeinen Erkenntnis ist; hernach abstractive, wenn wir die bey einem einzelnen Dinge vorkommenden Stücke in den Gedanken einzeln betrachten, z. E. ich sehe einen Menschen, Vetrum oder Johanneim, und empfinde, wie er sich bewegt, gedauke, rede, lache, und dergleichen, welche Erkenntnis, so ich von diesem Menschen bekomme, gar eine schlechte Erkenntnis ist, da ich noch nicht weiß, was das Wesen eines Menschen sey. Lange ich aber an, und betrachte in meinen Gedanken ein Stück nach dem andern, so, daß ich alle die an diesem Menschen wahrgenommenen Wirkungen wohl überlege, wie sie sich theils auch an den vernünftigen Thieren, theils an den Menschen allein befinden, so bekomme ich dadurch abstracte Begriffe von der menschlichen Natur, und gelange folglich zu der Erklärung und Erkenntnis derselben. Man siehet hieraus so viel, daß die creative Erkenntnis bey der abstractiven vorher gehen, und da allezeit zum Grunde liegen muß, wie denn ursprünglich alle Begriffe von den Sinnen und der Empfindung herrühren. Der Anfang aller Gelehrsamkeit und Wissenschaften beruht in einer solchen Erkenntnis der einzelnen Dinge, worauf man nach und nach durch fleißiges Denken zu abstrahiren anfangt, bis die Wissenschaften ihr rechtes Ansehen bekamen, d. i. als abstracte Gedanken, die in Edgen und Schlüssen bestehen, vorgetragen worden. So handelt unter andern die Physic überhaupt von den natürlichen Dingen und deren Ursachen in abstracten Begriffen, und nimmt keinen besondern natürlichen Körper insbesondere vor sich: die Moral trägt in abstracto die Lehre von den menschlichen Verrichtungen und deren Moralität vor, sagt aber nicht, wie sich dieser oder jener Mensch insbesondere bey seinen Verrichtungen aufgeführt, ob er vernünftig, oder nach den Begierden gelebet. Es ist leicht zu schließen, wie viel an einer solchen abstracten Erkenntnis gelegen sey, indem das ganze Wesen der wahren Gelehrsamkeit, oder vernünftigen Erkenntnis darauf ankommt.

Die unterschiedenen Arten der Objecte, bey denen die Abstraction geschehen kann, geben zu verschiedenen Einteilungen derselben Anlaß. Wir geben entweder mit mathematischen oder philosophischen Sachen um: Zu jenen gehören die Größen, zu diesen die Beschaffenheiten der Sachen, daher wir mathematische und philosophische Abstractionen haben. Die letztern betreffen entweder natürliche, oder moralische Dinge, und bey den natürlichen abstrahirt man theils die Wirkungen von einander; theils die Ursachen von

denen Wirkungen, daß also die philosophischen Abstractionen dreyerley metaphysische, physische und moralische.

Die mathematischen Abstractionen, deren die Theile, die ein mathematisches Ganzes ausmachen, von einander als man die Breite, Dicke, die Länge natürlichen Körper, ingleichen die Len in den Gedanken allein betrachtet, solche gegen einander hält, ohne daß ein besonderes mathematisches Individuum vor sich hat.

Die metaphysischen betreffen die verschiedenen Wirkungen, welche aus Fähigkeiten zu wirken entstehen, daß selbige ebenfalls unter einander absondern, sofern sie theils wesentliche, theils außerwesentliche und zufällige sind, jene wiederum entweder nur allen, darunter die gegenwärtige Sache gelte, oder auch denjenigen Sachen, die der gegenwärtigen entgegen stehen, kommen, z. E. ich sehe einen Hund, bemerke an ihm allerhand Wirkungen, welche aus der Substanz, als der wir den Ursache des Hundes kiesen, nämlich ein Leben habe, etwas empfindliche, von einer gewissen Farbe und Laute, welche Erkenntnis sinnlich ist, nur dieses Individuum betrifft. Will aber hinter die Natur des Hundes treten, so abstrahire ich metaphysisch, ich lasse dieß Individuum fahren, betrachte nur in den Gedanken die wahrgenommenen Wirkungen, ob sie wesentlich oder zufällig sind, da ich denn sehe, z. E. die äußerliche Gestalt, in gleich, daß ein Hund eine haarichte Haut, gar nicht zu dessen Wesen gehöre, aber, daß er lebet, empfindet, und bel davon die beiden erstern ihm mit den andern Thieren gemein, die letztern eigen sind. Hieraus ist zu sehen, wie diese Abstraction die so genannten Universalien, oder Prädicabillen der Aristelorum beruhen, davon am gebörh Orte zu sehen ist.

Die physischen Abstractionen sind die Ursachen und Wirkungen von einander, welche eigentlich in der Physic vorkommen, da man die natürlichen Wirkungen aus den Ursachen erklärt. Sei wir, wie z. E. das Feuer warm macht, das Wasser flüßig sey, der Magnet Eisen an sich ziehe, so abstrahirt man von den unmittelbar in die Sinne fallenden Wirkungen einzelner Körper auf die Ursachen derselben überhaupt. So begreifen wir zwar unter andern mit den äußerlichen Sinnen die Wirkung der Lampe; wir begreifen aber niemals mit, woher die Bewegung komme, solche die äußerliche Luft durch eine Zündung, oder die innerliche durch eine Ziehung verursachen, welches man de

die Abtraction der Vernunft erforschen

Die moralischen betreffen die menschlichen Einrichtungen, und weil dieselben aus dem Endzweck und Mitteln bestehen, so ist jeder Mensch, der etwas vernünftig will, allezeit ein Absehen haben muß, warum er dieses oder jenes thut, und darnach auf Mittel bedacht seyn muß, zu dem vorgesetzten Zwecke zu kommen, in welchen bey diesen Abstractionen die Mittel abstrahirt. Wie weit man aber abstrahiren könne? kann hier nicht gesagt werden. Man kann allerley abstrahiren, wenn noch eine besondere Art vorhanden ist, die man durch die Abtraction erkennen kann. Hierüber haben sich die Scholastiker sehr verfahren, wenn sie auch solche Abstractionen gemacht, die keine Ideen in sich begriffen, sondern in leeren Wörtern bestanden, wie hier so genannte abstractiones ultimatae sind, wenn sie z. E. von der weisen Sprache abstrahiren abstrahiren, und von diesem wieder abstrahiren, welches ein Wort ohne Verstand ist. (Die Klügsten unter den Scholastikern wollen eigentlich auf folgende Art verfahren werden: Dieser, was ich in Gedanken bey einem Ende abstrahire, denke ich entweder ohne Beziehung auf das Subject, dem es zukommt, oder ich gedente es noch in Rücksicht auf die Sache, der es eigen ist. In einem Falle denke ich das Abgesonderte in Abstracto, und dieß nennen die Alten eigentlich abstractionem ultimam. Im letztern Falle abstrahire ich zwar, aber weil ich noch weiter abstrahiren kann, wenn ich in Gedanken auch das Subject weglassen; so nennen sie dieses abstractionem non ultimam. Z. E. wenn ich bey einem mathematischen Erkenntniß von dem moralischen Einsicht abstrahire, so lasse auch in Gedanken das Subject, Leibniz, weg, welchem ich abstrahire. Z. B. das ist, ich rede bloß von der Erkenntniß als einer mathematischen, so wie dieses abstractio ultimata. Hingegen wenn ich von der mathematischen Einsicht des Leibnizens rede, ohne an dessen moralische Kenntniß zu denken, oder gar, wenn ich Leibniz nur als einen Mathematicum betrachte, so wäre dieses eine abstractio non ultimata, weil ich hier noch weiter abstrahiren kann, wenn ich Leibniz in Gedanken weglassen, und mir das einen Mathematicum vorstellen.) So abstrahiren sie auch die Existenz von dem Ente, und nennen es alsdenn das Ens rationis; da aber in der That kein Verstand mehr da ist, indem wenn die Existenz von einem Ente wegfällt, nichts weiter concipiret werden, weil eben die Existenz macht, daß ein Ens ein Ens ist, oder: *aliquid de seipso veri et falsi lib.* cap. 5. §. 15. [Man muß hierbei den

Artikel Ens vergleichen. Siehe auch Davies Metaphysic. Ontol. §. 1. 2. und die dabey befindlichen Anmerkungen.]

Die neuern Metaphysiker erinnern, daß das Wesen oder die Essenz eines Dinges in der Möglichkeit desselben bestehe. Da nun ein Ding gar wohl möglich seyn könne, ob es gleich nicht wirklich vorhanden sey, oder existiret, so bliebe das Wesen eines Dinges, das ist, seine Essenz übrig, wenn gleich seine Existenz oder Wirklichkeit aufgehoben werde. So behalte z. E. ein Dreieck sein gehöriges Wesen, welches in der möglichen Zusammensetzung dreier Linien bestehe, die sich ein vernünftiges Wesen in Gedanken vorstellen könne, wenn gleich dasselbe nicht wirklich auf das Papier gerissen sey.

Abstractum,

Bedeutet diejenige Idee, welche man durch die Abtraction bekommt, die nach den unterschiedenen Arten der Abtraction unterschiedlich ist, daß man also mathematische, metaphysische, physische und moralische Abstracta hat, wie aus dem kurz vorhergegangenen Artikel zu ersehen. Die Aristoteliker handeln in der Lehre von den Antepredicamenten hiervon, und nennen das Abstractum ein solches Subject, so die Eigenschaften eines Subjecti allein anzeige, wie z. E. Gelehrsamkeit; bedeutete aber das Wort zugleich das Subjectum, an dem sich die Eigenschaft befände, z. E. ein Gelehrter, so wäre dieß ein Concretum, conf. *Clericum in arte critica* p. 2. l. 2. c. 5. §. 20.

[Absurd,]

[Wird alles, was ungereimt, unschicklich, abgeschmackt und widersprechend ist, genennet. Man pflegt es auch Chimäre zu nennen. Siehe Chimäre, Contradiction, Unmöglich.]

[Abtrag thun,]

[Wird gebraucht, um eine Vergütung des zugefügten Bösen auszudrücken. Dahin gehöret, wenn man dem andern Abbitte und eine Exonerirung thut, oder durch reelle Ersetzung des Schadens und Uebernehmung der Strafe das Böse gut zu machen sucht. Z. E. wenn in Schwandgerungesachen der Beleidigte die geschwächte Person beyrathen, oder durch Geld und Ausstattung, auch Kindesverpflegung, das Uebel vermindern und ersetzen muß. In der Oeconomie wird unter Abtragen verstanden, wenn man das ausgedroschene Getraide nach geschicktem Aufheben von der Scheuntenne auf die

Noch andere Bedeutungen lese man in Zinks öconomischen Lexic. unter der Rubric Abtragen.]

[Abtrünnig.]

[Wird derjenige genannt, welcher den Gehorsam seinem rechtmässigen Herrn entziehet. Oft hat es eben die Bedeutung, wie das Wort Abfall. Siehe mit mehrern Abfall.]

[Academia.]

[Hieß vor Zeiten ein gewisser Ort in der Vorstadt von Athen, so einem angesehenen Manne, Namens Academicus oder Zecademicus zugehörte, und in einem Lusthause und daran gelegenen anmuthigen Garten bestand. Dieser Besitzer gebrauchte ihn Anfangs statt eines Gymnasii, darinnen junge Leute ihre gewöhnliche Leibesübungen vornahmen, verließ ihn aber nachgehends kühlich für 3000 Drachmas, oder 275 Reichsthaler an Platonem, welcher daselbst seinen Lehrstuhl aufschlug. Die Bequemlichkeit desselben nebst der Gründlichkeit des Vortrags Platonis zogen so eine große Menge Schüler dahin, und brachten ihn in solchen Ruf, daß Cicero sein Landgut bey Putcolis, woselbst er die quaestiones academicae geschrieben, auch also genennet, ja nach der Zeit alle Versammlungen der Gelehrten bis auf den heutigen Tag Akademien geheissen worden. Joh. Peter Ludovici hat im Jahre 1697. zu Halle eine diss. de prima academia, villa Platonis, cum noua Hallensium comparata gehalten. Laertius l. 3. seg. 7. Pausanias in Atticis. Selychius. J. A. Schmid diss. de gymnasiis atheniensium. Guillet Athenes ancienne et nouvelle. Den Namen Academia haben auch die ältesten Anhänger des Platonis geführt, und sich in die Academiam veterem, mediam und nouam getheilet. Die erste stiftete Plato selbst, und nahm dieselbe die meisten Lehrsätze des Heracleti, Pythagorä und Socratis an; wie sie dieser Weltweise erkläret, und mit seinen Gedanken erweitert hatte; Sponsiropus aber, Xenocrates, Polemon, Crates Erantor, die nach einander die vornehmsten Häupter dieser Schulen gewesen, fortpflanzten. Des Erantoris Schüler war Arcesilas, welcher, weil er äußere, in vielen Stücken von Platonis Meinung abzugeben, und zum Hauptgrunde setzte, daß keine Sache gewiß wäre, und daher ein Weiser von allem sein Urtheil zurück behalten müßte, so ward er für den Urheber der Academiae mediae gehalten, welche nach ihm Lacydes, Seleucus, Evander und

letzten Schüler, Carneades von Euboea des Arcesilas Hauptsatz wiederum bei und dafür hielt, es wäre allerdings was Wahres und Falsches in der Natur, nur fehlte denen Menschen das Vermögen eins von dem andern zu unterscheiden, so richtete er eine neue Schule an, man Academiam nouam nannte, was aber von gar kurzer Dauer war, und seinem Schüler Elitomachus bereits derum für Ende nahm. Einige noch die vierte und fünfte Academia zu, die aber andere auslaffen, welche keine besondere Lehrsätze geheget. dessen wurden diese Leute überb. Academici genennet, an dessen Statte nach ihnen gekommenen Anhänger tonis den Namen der Platoniorum nachset. Laert. Clemens Alex. u. Vossius de sect. phil.]

Academie,

Diese Benennung, womit man die Schulen belegen, hat ihren Ursprung von dem Orte, wo Plato lebte, und Academia hieß, welcher ein Haus so ein Held, Academicus genant, erb hatte; zur Wiederherbervorrichtung aber selben gab im funfzehnten Seculo Cardinal Bessarion, welcher in selb Hause eine Gesellschaft gelehrter Leute die vom Platone großen Staat mach anstellte, und sie die Academie nen Gelegenheit. Von dem Orte, wo sie gelehrt, kann man nachlesen Menag in notis ad Laertium p. 141. Meurs in Ceramic. cap. 19. seqq. Potterius archaeol. graec. pag. 33. 34. sonde Ludwigs dissert. de prima acad. Platonis Halle 1693. [Vortüglich dienet gelesen zu werden Jacobi Zexti historia critica philosophiae Tom p. 642. seqq. Edit. secund.] Die Zeit zu welcher Zeit und warum man die versitaten Akademien tituliret habe, untersucht in der neuen Bibliothec XLV. pag. 363. Man hat eigentlich uneigentlich also genantte Academien, als die eigentlichen Academien und Gesellschaften, welche aus Lehren und Lernenden bestehen, daß die letz in den höhern Wissenschaften unter set, und zu öffentlichen Verrichtungen im gemeinen Wesen geschickt gemacht werden, auch mit besonderer Jurisdiction versehen sind. Es können nämlich die Akademien auf eine gedoppelte Art betrachtet werden, einmal als zur Erziehung guter Wissenschaften eingerichtet Gesellschaften; hernach als besondere der Republic sich befindende und mit derbbarer Gerichtsbarkeit, auch and sonderlichen Rechten und Verbindungen versehen und unter sich verknüpft u versitat

verküsten, wie sie auch pflegen genennet zu werden. Es heist aber das Wort vormalen eigentlich ein allgemeiner Hause, oder eine Versammlung, s. Cicero. de N. D. lib. 2. cap. 65. da denn die Academien diesen Namen führen, weil entweder der Körper der Lehrenden und Lernenden einen Haufen ausmacht; oder die Studien allen denen, welche sie verlangen, vorgelegt werden.

Werden die Academien als zur Erlernung guter Wissenschaften angelegte Gesellschaften angesehen, so kann man sie nach einem gedoppelten Zustande, nach dem glücklichen und unglücklichen betrachten. Glücklich ist eine Academie, wenn der dabei abgezielte Endzweck erhalten wird, und solche junge Leute da erzogen werden, die etwas Rechtschaffenes erlernen, und dermaletus Gott und der Welt nützliche Dienste thun können, woben man denn auf die Lehrenden, Lernenden und academischen Wissenschaften zu setzen hat. Ein Lehrer auf Academien muß in Ansehung des Verstandes überhaupt ein guter Logicus seyn, woraus die Ordnung und die Deutlichkeit des Vortrags entspringt; die Sprache in seiner Gewalt haben, daß er seinen Vortrag annehmbar mache; die gelehrte Historie verstehen, daß er gute Bücher vorzuschlagen weiß, welches der Endzweck der Collegien, so nur Einleitungen seyn sollen, mit sich bringt; und die Klugheit besitzen, sich in eine wirkliche Hochachtung zu setzen; insonderheit aber soll er die Gabe, die er andern vortragen will, selbst recht verstehen, und in Ansehung des Willens treu und fleißig seyn. Von dem Lernenden kommt die academische Klugheit darauf an, daß er sein Wesen so eingerichtet, damit er etwas rechtes erlernt, und weil das meiste Werk auf die Einrichtung der sogenannten Collegien beruht, so muß er deßfalls drey Stücke wohl überlegen: erstlich, was er für Collegien zu halten? Es giebt nöthige Collegien, darinnen nämlich nachdentliche Wissenschaften gelehret werden, und da sich ein junger Mensch nicht so leicht selbst helfen kann; und solche, die eben nicht so nöthig sind, als in den Wissenschaften des Bedürfnisses, da man die Hauptsache auf Lesung der Bücher muß ankommen lassen, die man aber nicht gänzlich bey Seite zu setzen hat, weil junge Leute die Bücher theils nicht haben, theils mit denselben nicht nützlich umzugehen wissen, woben denn jeder nach seinen Umständen zu urtheilen hat, welche Collegia seinem vorgesetzten Zwecke am dienlichsten sind: Fürs andere, in was für Ordnung die Collegien zu halten seyn? Nämlich wie es die Ordnung der gelehrten Wissenschaften mit sich bringt, und da man Dispositionen hat, welche andern als nüt-

liche Werkzeuge an die Hand geben müssen, so hat man sich selbige vorher bekannt zu machen, das ist, man muß erstlich die allgemeine, hernach die besondere Gelehrsamkeit studieren, und thut unter andern ein künftiger Rechtsgelehrter wohl, wenn er sich vorher in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit, Historie, und den römischen Antiquitäten umsiehet, ehe er sich die iustinianischen Rechte erklärt läßt. Drittens wie die Collegien mit Nutzen zu halten seyn? Vor dem Collegio muß man sein Gemüth zu der bevorstehenden Lektion zubereiten, daß man den Zusammenhang der vorhergegangenen und darauf folgenden Materien fleißig überleget, darüber nachsinnet, und sich also vorher allerhand Zweifel macht: bey dem Collegio ist die Aufmerksamkeit das Vornehmste, und wenn man zu Zeiten das Merkwürdigste mit Verstande nachschreibt, so ist solche Bemühung auch nicht ohne Nutzen: nach dem Collegio sind zwey Regeln zu merken: die eine besteht: wiederhole das Angehörte, aber mit Verstande, daß man sich von der Wahrheit überzeuge; die andere ist: applicire und practicire das Vorgetragene, indem die bloße theoretische Erkenntnis an sich selbst keinen Nutzen hat. Endlich kann die Glückseligkeit einer Academie auch in Ansehung der Wissenschaften erwogen werden, wenn solche so beschaffen sind, daß sie zum Besten des gemeinen Wesens dasjenige beitragen, was sie beitragen sollen, in welcher Absicht diejenigen hohen Schulen, da die unnütze Philosophie, das slavische Wesen im Gedenden, die alten scholastischen Grillen verwiesen sind, vor denenjenigen, da dergleichen Sectirer und Aberglaube noch statt haben, weit glücklicher zu achten sind, worinnen man also einen großen Unterschied der Academien findet, da es immer mit einer Facultät besser, als mit der andern aussehet. Aus dreiem ist leicht zu urtheilen, worauf der unglückliche Zustand der Academien ankomme, wenn man unter andern Leute zu Lehrern bestellt, die sich dazu nicht schicken, daß es ihnen entweder an der Gelehrsamkeit; oder an der Geschicklichkeit; andere zu unterweisen, oder an beyden zugleich fehlet, daher kommts, daß man keine Einleitungscollegien zu den besondern Wissenschaften liest, welches aus der Unwissenheit, wie der ganze Körper der Gelehrsamkeit in seinen verschiedenen Theilen an einander hängt, herrühret; daß man den Vortrag in eine fremde Sprache einkleidet, welche Gewohnheit das große Vorurtheil wegen der lateinischen Sprache zumege gebracht hat: daß man keine Anweisung zu einer Bücherkenntnis giebt; daß man aus Oeiz die Lernenden in Abwege fähret, sie allzulange aufhält,

woher auch die Brodcollegia entstanden sind. Ein gleicher Fehler ist auch auf vielen Academiën, daß man, wie in andern Schulen, also auch hier, es bey den alten Weisern bewenden läßt, und bloß bey denjenigen Wissenschaften verbleibt, die bey Aufrichtung derselben Mode gewesen, daher manche unnütze Dinge gelehrt werden, gute Sachen aber liegen bleiben, anderer Arten der übeln Einrichtung zu geschweigen, die sich besser denken, als sagen lassen. [Die mehresten Academiën neuerer Zeit verdienen nicht mehr solche Vorwürfe.] Sonst hat Thomasius in der Historie der Weisheit und Thorheit 1693. part. 1. cap. 7. Lutheri Gedanken von der Verbesserung der hohen Schulen aus seinen Schriften zusammen gelesen, worinnen er unter andern sehr übel auf den Aristotelem zu sprechen ist; so hat auch Meuschen ein Vedenken von der Verbesserung der Universitäten und Schulen aufgesetzt, welches seiner eröffneten Bahn des wahren Christenthums, so im Jahre 1716. herausgekommen, p. 367. wieder abgedruckt ist. Die Lehrenden sind auf Academiën zweyerley, entweder Privatlehrer, dahin alle Doctores, Licentiaten, Magistri, Candidaten und andere, so sich auf Academiën aufhalten, und denen das Lehren verrichtet ist, gehören; oder öffentliche Lehrer, welche von hoher Herrschaft dahin bestellet werden, und das sind die Professores. Die Lernenden auf hohen Schulen heist man in gemein Studenten, welche zu dieser Lebensart durch die bekannte Deposition gleichsam eingeweiht werden, dergleichen Gewohnheit vermuthlich bey aufgerichteten Academiën aus einem Schulhochmuth eingeführet worden, um dadurch etwa den Leuten weiß zu machen, als wenn die sogenannten Gelehrten und Studirenden ganz besondere Menschen wären. Es wird einer ein Student, wenn er von solchen Jahren ist, daß er die academischen Studien treiben kanu, und sich in die Studentenmatricul einschreiben läßt, welches denn, wenn einer einmal sich auf die Academiën begeben, vermöge der Statuta binnen gewisser Zeit geschehen muß.

Betrachtet man die Academiën als besondere in der Republic sich befindende, und mit sonderbarer Gerichtsbarkeit, auch anderen sonderlichen Rechten und Verbindungen versehene und unter sich verknüpfte Universitäten, so kommen in diesem Absehn Obrigkeiten und Untergebene vor. Was jene anlangt, so beisehen die obrigkeitlichen Rechte einer Academie etwa in der Gerichtsbarkeit, in Verwaltungen der gemeinen Güther, in Verfertigung einiger Statuten und Ordnungen, in Senkung der gemeinen Einkünfte, in Ertheilung der academischen

Dignitäten u. s. f. Das Haupt der jen Academie ist der Rector, welcher Scerter und einen Vurnurhabet sind und werden auch zuweilen Standsräthen, so auf der Academie sich aufzu Rectoren erwehlet. Ueberhaupt hat sein Amt darinnen, daß er die kommenden Studenten einschreibet der ganzen Academie vorsetzet; Abber genießet er die Würde eines Rectoris und gehet daher den Grafen. Nach dem Rector ist auf einigen Academiën der Cancellarius, welches Amt dem den Bischöffen zugehört, da es heutiges Tages in Protestirenden den die Besitzer der Bisthümer sich anzueignen pflegen. Auf manchen Academiën haben die Professores der Theologie, oder auch zuweilen der Rechte Cancellariat, in welchem Fall es Aussicht über die Universitätsverwaltung sich führet. Nechst dem so machen so genannten regierenden Glieder verschiedene Körper und Gesellschaften, zwar auf den Academiën, in welchen Professores allein was zu sagen haben werden wohl nur zweyerley Arten, nemlich die Versammlung des Rectoris und Professorum und die Versammlung des Rectoris und seiner Consilii, mit Ausübung der Jurisdiction und scholastic zu thun haben; auf den Universitäten aber, wo die Nationes sich befinden, pflegt es anders zu seyn. Ueber dem sind auf den Academiën vier Facultäten, die Theologische, Juristische, Medicinische und Philosophische, die nemlich so genennet werden, weil Macht haben, von den Dingen, so ihre Profession laufen, Antwort zu geben und die vorgelegten Fragen zu beantworten. Die Untergebenen; oder die academici, sind entweder auf eine Zeitlang daurende, nemlich die Studirenden, halber sich auf der Academie aufhalten oder beständige, welche sich häuslich an niederlassen, dahin alle, so sich zu den Gelehrten rechnen zu ziehen sind, wenn sie den Vorsatz da zu bleiben, und die academischen Gerichtsstand nicht abgelegt haben. Nach dem Exempel anderer Universitäten haben auch die Academiën gewisse Bedienten, dadurch sie ihre Ehre desto bequemer ausrichten können dergleichen der Condieu, Universitätsactuarius, die Bedienten, und andere Gerichtsbedienten, der Depositor, Schulmus communis, der Facultätschreiber u. s. w. sind, s. Loring in antiquit. academ. mit den academionibus; Lanfium comment. de academiis; Giesenheim iure et regimine academiar. nebst andern welche Thürmann in biblioth. academiæ erzehlet, wie denn auch die Scribenten des iuris publici und ecclesiastici dabei zu lesen sind. In der Bibliotheca academiæ

quadrupartita p. 209. *Wissenschaften* angeführt, welche von dem Recht in Ansehung der Akademien, ein Verzeichniß der selbstgeschickten, ihren Ursprung und Privilegien vorstellen. In der Lehre von Akademien kann gelesen werden des Herrn *Georgii Apianraths A. L. C. Schmidts* vollständige *Uebersicht* von der Verfassung der kaiserlich sächsischen Gesamtakademie zu Jena aus Acten und andern Quellen gezogen. 1772. *Joh. August Schwaners* Gedanken von den Anstalten eine Universität blühend zu machen; welche in den von ihm herausgegebenen *Schriften* zum Vortheil nützlicher Wissenschaften aus der gesellschaftlichen Lebenszeit 1779, zu finden sind. Von der *Uebersicht* der Akademien der Wissenschaften ist des *Hamburg. Magazin* 10 B. S. 20 f. zu lesen. In den 12 B. S. 457-460. findet man eine Nachricht von einer Sammlung der Schriften aller Akademien. Noch füge ich bey *Heineccius* de iure principis circa civium studia. Hal. 1738. *Henr. Jyrer* de S. R. I. principe politionis circa commercia et studia civium edomane. Gitt. 1746. *Carl von Ehrlich* über die Glückseligkeit nach Staat ohne die Beförderung der Wissenschaften nicht gegründet werden kann. Wien 1765. *Stoekhausen* de iure et act. principis circa academias. Lips. 1773. *Godofr. Polycarp. Müller* de iurisdictione in civitatem officis. Lips. 1720. *Georg Gottfr. Richter* diss. de invidia civitatum. Lips. 1703. *Joh. Gottfr. Schwan* de iure principum circa vocat. et iurisdictionem. Francof. 1743. *Joh. Fr. Jäger* de interdictione studiorum. Luneb. 1755. *Sam. Ströf.* de iure praeceptorum. Hal. 1698. *Abasv. Fritschii* scholae peccans. Vratist. 1679. 8. *Gottfr. Tomafius* de officio eruditorum erga civitatem. Lips. 1721. *Joh. Casp. Abunil* de iure belli inter literatos, welche in ihren Reden mit befindlich ist. *Strasb.* 1712. *Joh. Nagel* de mutuis officiis doctorum et discipulorum. Viteb. 1703. *Alex. Zimmer* de eo, quod iure publ. univers. collegia praesertim literaria iuris est. Jamburg. 1744. *Christoph Friedr. Zeigler* Abhandlung vom Vucherschriften der Gelehrten. 1749. *Christ. Besold* diss. de studio, magistris, licentiaris, doctoribus eorumque privilegiis. Tubing. 1631. *C. L. Charles* Gedanken von Realakademien. Bremen. 1766. *Abasv. Fritsch* de stipendiis et stipendiar. scholaribus. Ien. 1663. *Enders* Tr. de abusu typograph. tollendo, und de typographis, bibliopola, chartariis et bibliopogis. Ien. 1685. *Christ. Schöttgens* Historie des ehemals auf Universitäten gebräuchlich gewesenem Personalien. 1747. Die freyen Beurtheilungen über die teutschen Akademien

sind auch bekannt. *Basedows* Schrift von Verbesserung der Schulen und Akademien ist vorzüglich zu empfehlen, wenn man gleich selbiger nicht in allen Stücken bepflichten kann.]

Die uneigentlich so genannten Akademien sind theils die Privatakademien gelehrter Leute, die sich in eine Gesellschaft freiwillig verbunden haben, gewisse Wissenschaften in den mangelhaften Stunden nach Vermögen mit zusammen gelehrter Arbeit zu verbessern, daher sie auch sonderlich auf die Erfindung unbekannter Wahrheiten und Sachen, wie unsere gewöhnliche Akademien auf den Unterricht der lehrbegierigen Jugend, zielen; theils die Ritterakademien, die anfangs nichts anders als Gesellschaften adlicher und anderer Standespersonen waren, welche unter der Direction eines Hofes in den Uebungen des Leibes und in den Sprachen unterrichtet wurden; hernach aber sind die Mathematischen Studien und die meisten andern Wissenschaften dazu gekommen, nachdem sie gesehen, daß ein geübter Leib ohne eine sähige und fluge Seele, die Menschen mehr verschlimmere als verbessere.

Accidens,

Wird bey den Philosophen auf unterschiedene Art genommen. Erstlich wird es der Substanz entgegen gesetzt, und heist accidens praedicamentale, wodurch alle Wirkungen der Substanzen, die wir unmittelbar empfinden, verstanden werden, sie mögen nun zum Wesen gehören, oder nicht, daß also ein jedes Ens in die Substanz und Accidens getheilet wird, und das letztere die Genera, die Differenzen, welche die gemeine und besondere wesentliche Begriffe in sich fassen, und Accidentien in engerm Verstande, oder die praedicabilia Accidentien unter sich begreift. Dieses Accidens wird in dem Aristotelischscholastischen Logiken beschrieben, bald bejahungsweise: est ens, quod existit in alio, tamquam in subiecto sc. inhaerentis, oder est ens, quod naturaliter postulat inhaerere alicui subiecto: ingleichen est ens, cuius esse est ineffic; bald verneinungsweise: accidens est ens, quod non per se subsistit, sed subiecto inhaerere: quod non per se subsistit, sed subiectum inhaeret, welche Erklärungen nicht allzu richtig, auch sehr dunkel sind, conf. *Thomasium* in dodec. quaest. promisc. quaest. 12. Was aber die Peripatetici das praedicamentale nennen, das heist bey den Cartesianern modus, attributum, s. Causatum princip. phil. part. 1. §. 48. 199.

Vors andere nimmt man das Accidens in dem Verstande, daß es so viel bedeutet, als das Proprium nach der vierten Art, das ist eine Eigenschaft, welche aus

aus dem Wesen einer Sache fließet, und also bloß einer gewissen Art von Sachen und zwar allezeit zukommt, wie z. E. das Lachen kenn Menschen ist.

Drittens wird das Accidens in der Lehre von den Prädicabilien dem Genetiv, der Speciei, Differenz, und dem Proprio entgegen gesetzt, und heist das prädicabilische Accidens, so auch noch andere Namen hat. Denn im Griechischen heist es *συμβεβηκός* *προσβιβάς* τι, etwas zufälliges, indem die Perivaterici die Prädicabilien in *γενή* und *προσβιβάς*, in wesentliche und zufällige theilen, und zu der letztern das Proprium und Accidens rechnen; ingleichen *πάθος* *ἐκτὸς* *καθ' ἑαυτὸν*, eine äußerliche Beischaftenheit; im Lateinischen aber sagt man esse accidentale, respectus accidentalis, accidens externum, adiunctum accidentale et accidentarium, adiunctum separabile, adiunctum, forma accidentalis und accidentaria, affectio accidentalis, auch schlechterdings affectio; qualitas accidentaria, qualitas, proprietas accidentalis, proprium, proprietas, modus accessorius, esse modificatum; circumstantia externa, contingens, attributum etc. Porphyrius in isagog. praemiss. organo Arist. cap. 6. erkläret dieses Accidens also: *συμβεβηκός* *δὲ* *ἐστίν*, *ὃ* *γίνεται* *καὶ* *ἀπογίνεται* *χωρὶς* *τῆς* *τῷ* *ὑποκειμένου* *φύσεως*, es sey eine solche Eigenschaft einer Sache, welche da seyn, und auch nicht da seyn kann, ohne daß dem Wesen im geringsten etwas abgehe, z. E. gelehrt und galant seyn. Nemlich das Accidens in diesem Verstande bedeutet alle diejenigen Eigenschaften der Dinge, die zu ihrem Wesen nicht gehören, daß z. E. ein Mensch ein Mensch bleibt, er mag lang oder klein; schön oder häßlich, roth oder weiß im Gesichte seyn. Man hat dreierley Arten von diesen Accidentien. Die ersteren sind die, welche nicht bey allen Individuis einer gewissen Art, auch nicht allezeit, ja vielmehr bey Sachen von einer andern Specie zugleich angetroffen werden, und dies sind die geringsten Accidentien: z. E. daß ein Mensch lang ist. Denn diese Eigenschaft befindet sich nicht bey allen Menschen, weil man auch kleine und mittelmäßige Leute siehet: sie ist auch nicht allezeit da, weil die großen Leute anfangs klein gewesen, ja die Eigenschaft der Länge siehet man auch bey unvernünftigen Thieren. Die andern Accidentien sind, welche zwar nur bey Subjectis von einer Art, aber nicht bey allen, noch allezeit gefunden werden: z. E. gelehrt seyn, ist eine Eigenschaft, deren nur die Menschen fähig sind; aber deswegen sind nicht alle Menschen gelehrt, und wer gelehrt ist, bringt seine Gelehrsamkeit nicht gleich von Mutterleibe mit. Dies sind die geringsten Accidentien. Drittens hat man Accidentien, die erstlich nur bey

einer Art, hernach bey allen Individuis aber nur nicht allezeit da sind, z. E. die Vermögen zu reden kommt nur den Menschen, und zwar allen einzelnen Menschen zu, doch findet man Leute, die wirklich nicht reden können. Dieses sind die vornehmsten Accidentien.

Die Eintheilungen, welche man von dem Accidens in dem Aristotelisch-scholastischen Logiken findet, da sie selbst unter andern in das gemeine und eigene in das selbstständige und zufällige; in das natürliche und angeborne; in das äußere natürliche und natürliche; in das äußerliche und innerliche; in das beständige und nur auf eine Zeit daurende theilen kann man gar leicht entbehren: col. Ludovici vespigia logicae Peripateticorum quantum ad doctrinam de accidentibus Scherzers manuale philos. p. 3. Meiners philos. sobr. part. 1. sect. 1. cap. p. 29. Reckermann in systemat. log. lib. 1. c. 8. Lebenstreit in philos. princip. pag. 243. Donat. in metaphys. vlt. pag. 248. Cleric. in logic. part. 1. cap. 8. 9. artem cogitandi part. 1. c. 6. Croß in systeme de reflexionis part. 1. c. 5. chap. 5. [Die Abtheilung eines accidentis in naturale et non naturale hat in Natur: und in bürgerlichen Rechten einen grossen Einfluß, weil man immer die Regeln anwendet: naturale et accidens naturale praelumendum est, donec contrarium probetur. Daher erinnere ich, daß das accidentis naturale, ein solches Merkmal einer Sache sey, welches durch das Wesen derselben an und für sich betrachtet, zugesetzt wird, aber doch durch andere hinzukommende Umstände entfernt werden kann. z. E. die Einsalt des Menschen wird durch das wirkliche Wesen eines Menschen gesetzt, wenn wir solches an und vor sich betrachten, denn alle Menschen werden mit Einsalt gebohren. Man kann aber doch die Einsalt durch hinzukommenden Unterricht entfernt werden. Daher ist sie ein accidens naturale vom Menschen. In Contracten und Verträgen pflegt man oft den Ausdruck anzuhängen und was dem anhängig, wodurch man auch die accidentia naturalia mit anzeigen will. Gesezt aber auch, daß ein solcher Zusatz nicht beygefüget worden wäre, ist doch die Vermuthung, wenn man die andere etwas verkauft, oder durch einen andern Vertrag überläßt, er habe auch die accidentia naturalia überlassen. Will ich demnach ein accidens naturale nicht leisten, so muß ich es bey dem Vertrag ausnehmen. Ich wollte etwan dem andern ein Buch verkaufen, an welchem die Kupferstich des Verfassers befindlich hätte aber nicht willens das Bild mitzugeben, so muß ich es ausbitten, denn sonst fordert der andere dasselbe als ein accidens naturale von dem Buche. In

iare feudali kommt gar viel darauf an, daß die naturalia, essentialia, und accidentalia unterschieden werden.] Rüdiger nennt in seiner ontologie p. 382. inkrit. erudit. edit. 3. das Accidens alles dasjenige, was sich an der Substanz befindet, daß es in dem Subjecto entweder ein Vermögen, oder eine Wirkung desselben Vermögens sey. Er theilet die Accidens in absolute, welche wieder entweder mathematische wären und Quantitäten hießen, oder philosophische und Qualitäten genennet würden; und in respectivische, dahin die Relationes gehörten. [Es wird von einigen das Wort accidens absolutum in der Bedeutung gebraucht, daß es eine Bestimmung, ein Merkmal, ein Vermögen oder Wirkung einer Sache seyn soll, so ohne die Sache selbst ein Merkmal ist, wirklich seyn kann. Sie sagen, der Geschmack des Brodes läge dans und wann vorhanden seyn, obgleich kein Brod da sey, und alldem wäre es ein Accidens absolutum. Dieser Begriff setzt aber eine Unmöglichkeit in sich.] Verstehe man durch das Accidens nur die Wirkungen, so wäre es das judicamentalische Accidens, conf. de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 5. Wolff nennt ein Accidens ein durch ein anderes bestehendes Ding, und sagt, sie seyn nicht anders als eine Einschränkung der vor sich selbst bestehenden Dinge, die selbst Erklärung nach die Quelle ihrer Veränderungen in sich selbst haben. s. dessen Metaph. cap. 2. §. 114. p. 49.

[Accord,]

[Dieses Wort wird in mancherley Bedeutung gebraucht. Denn 1) bedeutet es soviel, als etwas bewilligen, durch einen Vergleich und Vertrag aus einander sehen, und daher entsteht die besondere Bedeutung, daß es eine Unterhandlung zu Kriegszeit anzeigt, da der Commandant in einer Festung sich mit dem Feinde zu vergleichen suchet, um den Ort mit gewissen Bedingungen zu übergeben. Eben deswegen wird auch das Wort gebraucht, wenn einer, der banquerot gemacht hat, seinen Gläubigern etwas anstatt der ganzen Summe zu zahlen verspricht, um wiederum sicher in die Stadt kommen zu dürfen. 2) Soll das Wort accorderen bei Kaufleuten eine Vergleichung derer Rechnungen bezeichnen, ob nämlich Rechnung und Gegenrechnung einander gleich kommen, oder wie sie es ausdrücken pflegen, d'accordo mit einander gehen. 3) Heißt Accord in der Kunst eine Zusammenstimmung, die aus unterschiedenen und doch zusammenklingenden Tönen erfolgt, z. E. aus dem Fundamentaltönen, dessen Terz und Quinte, wovon Sulzer in der allgemeinen

Theorie der schönen Künste vortreflich gehandelt hat.]

[Accrescendi Jus,]

[Das Anwachsungs- oder Zuwachsungsrecht, bestehet darinn, daß der Antheil desjenigen, der mit mehreren in Vereinigung oder Gesellschaft ein Recht besaß, und sich solchen nicht zuignen kann oder will, denen übrigen in der Gesellschaft anheim fällt. 3. E. wenn eine Facultät oder ein Collegium auf Akademien eine Einnahme bekommt, welche die Mitglieder unter einander theilen, es stirbt aber der eine, und seine Stelle wird nicht alsobald wieder ersetzt, so nehmen die in der Facultät lebenden denjenigen Theil an sich, der dem fehlenden Mitgliede, wenn er noch am Leben wäre, zugefallen seyn würde. Wenn denen Eltern ein Kind stirbt, so kommt auch den Gliedern der Ehe, oder dem Vater und Mutter zusammengenommen, das Erbschaftsrecht auf das verstorbene Kind zu. Ist aber nur noch der Vater allein, oder die Mutter allein am Leben, so erbt der einzige noch lebende von den Eltern, und wächst ihm der Antheil des verstorbenen Ehegatten zu. Daher die Regel entstanden: in linea ascendente proprius excludit remotiores, d. i. nur der nächste Verwandte des Verstorbenen Kindes in der aufsteigenden Linie erhält die Erbschaft, mit Ausschließung derer entfernten, oder des Großvaters, der Großmutter u. s. w.]

Achat,

Ein Edelgestein, so zum Theil durchsichtig; zum Theil aber dunkel ist. Die mancherley Gattungen derselben können auf vier gebracht werden, welche sind der Onix; oder orientalische Achat, der Corallen- oder corallene, der schwarze und der deutsche. In Deutschland werden Achate in Böhmen, in der Grafschaft Leuchtenberg und im Elsaß bey Strassburg gefunden. Wegen der mancherley Farben und Bildungen, so der Achat fürsetzet, ist er sehr angenehm anzusehen, wie denn König Pyrrhus einen solchen Achat soll gehabt haben, in welchem die neun Musen nebst dem Appollo zu sehen gewesen. Die Verfälschung geschieht mit Glas, welches mit unterschiedlichen Farben vermischt ist, so aber leicht zu erkennen, weil der rochte Achat so hart ist, daß er sich nicht feilen läßt, und kein Schmutz oder Unreinigkeit an demselben hangen bleibt. Er wird zu Corallenschneiden, Messerschalen, und andern Kleinigkeiten, vornämlich aber zu Petschieren verarbeitet, s. de Boos in historia gemmarum et lapidum. [Von einem ganz besondern Achat im Cabinet des

in den hamburg. Magazin 13 B. S. 445.
Nachricht. Die besten Schriften, die
hierher zu vergleichen, sind Wallerii
Mineralogie, Berlin 1750. S. 105 f. vor-
züglich aber Hofs. Joh. Ernst Imman.
Walch in seinem Steinreich im 2 Thei-
le S. 24. Ferner Kumpffii Amboni-
sche Karitätenkammer. B. 3. c. 41.
Pott Lithogeognosie, 1757. Lessers Li-
thologie, Hamburg 1751. Hamburg.
Magazin. B. 13. S. 445. Wie auch B.
24. S. 133. Lehmanns Abhandlung von
gegrabenem natürlichem Glas; oder Is-
ländischen Achate. Nov. comment. scient.
Petropol. T. XII. S. 356. übersetzt im
neuen hamburg. Mag. T. IX. S. 464.
Constedts Versuch einer neuen Mine-
ral. Vogels praktisches Mineralsystem.
Succow in den Briefen an das schöne
Geschlecht über Gegenstände aus dem
Reiche der Natur. S. 381. Siehe auch
Friedr. Heinrich Wilhelm Martini
allgemeine Geschichte der Natur in al-
phabetischer Ordnung, 1774. unter der
Rubrik: Achat.]

[Acht, Ahtserklärung,]

[Oder Achtverfestigung, Baun, Pro-
scriptio, ist, wenn wir das Wort ganz allge-
mein nehmen, eine Entziehung aller Rech-
te, die ehemals einem Mitgliede einer
Gesellschaft zukamen. Man redet von
einer weltlichen und geistlichen Acht.
Jene entziehet einem Bürger des Staats
alle Befugnisse. Diese aber, welche auch
der Kirchenbann oder die Excommunicati-
on genennet wird, nimmt einem Mit-
gliede der Kirche seine vorhin gebabten
Rechte. Die weltliche Acht wird in eine
Ober- und Unteracht eingetheilt. Die
Oberacht geschiet von dem höchsten
Oberhaupte eines Reichs, und darf ein
solcher gedachter Missethäter an keinem
Orte des Reichs behauset und beherber-
get werden. Die Unteracht hingegen ge-
schiet von einem Richter, der dem Ober-
haupte eines Reichs untergeordnet ist,
und seine Ahtserklärung dehnt sich nicht
über sein Gebiet aus. Wenn einer Vo-
gelfren gemacht wird, da man jederman
erlaubt, Leib und Gut des Missethätters
sich zuzueignen, so ist dies eine Ahtser-
klärung, die mit mancherley Ceremonien
zu geschehen pfleget, von welchen die
Rechtsgelehrten handeln. Der Kirchen-
bann wird in den größern und kleinern
abgetheilt. Der größere ist eine Verau-
bung aller Rechte, die ein Kirchenglied
gehabt hat. Der kleinere entziehet nur
einige solche Rechte, dahin z. E. die Aus-
schließung vom Abendmahl, von Gevat-
terschaft u. s. w. gehören. Man handelt
hiervon in dem allgemeinen Kirchenrecht,
welches viele neuere Philosophen mit bey-

merien Gebrauch gemacht haben, man
iure canonico suchen.]

[Achtung,]

siehe Aufmerksamkeit und Ehrerbiet-
keit.]

Ackerbau,

ist eine Wissenschaft, die Eigenschaf-
des Grundes und Bodens wohl zu unter-
suchen, um zu erforschen, welche Früch-
ten in demselben bequem seyn und pflan-
zen lassen, die Arbeiten auf dem Felde
bis das Getraide in haushwirthliche Ver-
wahrung gebracht ist, gehörig zu bestelle-
n, wenn es eingeführet worden, vor Schäd-
den zu erhalten, und zu gebührender
Nutzen anzuwenden. Er kann entweder
in weiterm, oder engerm Verstande ge-
nommen werden: in jenem bearethet
die Gärtneren, Hopfengärten, Weinbei-
ge, v. s. w. mit unter sich; sonst aber i-
er eigentlich die Wissenschaft, mit den
nigen Früchten, so auf dem Felde gesät
und gepflanzt werden, umzugehen und
sie einzubringen. Ein Hauswirth muß
sich erstlich genau um die Beschaffenhei-
des Ackers und des Erdreichs bekümmern,
daß er sich mit den Feldverrichtungen
darnach richten kann. Die Hauswirth
zählen insgemein folgende zehnerley Ar-
ten des Ackers, als schwarzen, grauen
gelb- und leimigten, rothen, feimigten
sandigten, thonigten, roth und leimigte,
zugleich, grau und sandigten, und dem-
auch fein- und sandigten, s. das Säch-
sische Haushaltungsbuch, p. 376. Ein
jedes Landguth; oder Vorwerk soll ei-
gentlich seine dreyerley Felder, das i-
die Aecker, so viel als möglich, in drei
gleiche Theile abgetheilet haben, als i-
diejenigen, darinnen man im Herbst die
Wintersaat, als Weizen und Korn sät
über Winter liegen läßt und das Winter-
feld heißet; dann in die, in welche man
im Frühlinge allerley Sommergetraide
als Gersten, Haber, Erbsen, Hirse, Lein-
hanf und Heidekorn ausäet, die man
das Sommerfeld nennet, und endlich i-
die, welche im Sommer ausgesät liegen
bleiben, zu Hütung des Viehes gebrau-
chet werden, und unter dem Namen de
Brachfelder bekannt sind, welche Felde
aber, wie sie jetzt beschrieben worden, die
sen Namen nicht immer behalten. Vor-
andere soll er wissen, wie die Arbeit an
dem Felde zu bestelle sey, da denn der
ganze Ackerbau in Obersachsen insgemein
in folgenden Arbeiten; in der Düngung
in dem Brachen, in dem Wenden, in den
Mähren, in dem Egen, in der Pflü-
gung zur Wintersaat, in dem Stärken, in der
Pflü- gung zur Sommersaat, in dem Fur-
chen

den: aufzürichten, in dem Wasserfurchen machen, im aussäen, und einernnden befehlen, welche Arbeiten aber nach dem Unterschied des Sommer- und Wintergetreides, und dem Unterschied der Gegend wiederum unterschieden sind. Wie aber solche Arbeit vorzunehmen sey, das lehren alle Haushaltungsbücher. Drittens muß er wissen, wie das Getreide wohl erhalten werde, so auf zwei Dinge ankommt, nämlich dasselbe wohl zu trocknen und reinlich zu halten, wozu bey uns israelitischer Haushalter nöthig hat, theils ein gelegenes Kornhaus, dessen Deckungen nach dem Morgen, oder Wintermacht gemacht seyn, damit die kalten und warmen Winde darinnen kein Unordnung verursachen können; theils gute Dielen, die besonders zu Beheizung des Ungießers mit geschoteten wilden Eucumern zu bestreichen; theils eine kleine Umarbeitung der aufgeschütteten Haufen, welche die ersten 6 Monate alle 15 Tage einmal geschehen muß, damit die auf demselben aufsteigende hitzige Ausdünstungen durch die Luft abgeführt werden, und theils eine gute Bedeckung über dasselbige, s. l'histoire de l'acad. royale des scienc. ann. 1708. Die Physik und Mathematik können bey dem Feldbau allerhand Oekonomische Experimente machen, davon unterschiedene der Herr von Rohr in der Haushaltungsbibliothek cap. 4. §. 18. seqq. anführt, ad. Vallemont in seinen curiosités de la nat. et de l'art sur la veget. ou l'agriculture et le jardinage dans leur perfection, davon die erste Edition zu Paris 1705, die andere 1708. herausgekommen; des Ingrans de Neuveuve observations sur l'agriculture et le jardinage, Paris 1610. Wolffs Gedanken von dem unüberbahren Vermehrung des Getreides: Schröders wohlseinergerichteten und profitablen Feldbau, nebst andern, die gedachter Herr von Rohr d. l. §. 29. 39. und c. 3. von den Haushaltungsbüchern überhaupt anführt. In denen mémoires de Trevoux 1722. Mart. p. 509. befinden sich conjectures de physique sur la raison, qui fait qu'on laboure les terres, sur leur fertilité &c. welche man auch in das journal des sçavans 1723. Febr. p. 207. eingerückt. Diese Materie wird in der Politic und insonderheit in der Lehre von der Oekonomie, [bey den neuesten in Cameralwissenschaften] abgehandelt. [Neuerer Zeit haben wir einen Ueberfluß von Schriften, welche von dem Ackerbau handeln, es können folgende bemerkt werden, Daries und Succow Cameralwissenschaften. Von Lkart Experimentalökonomie. Der hannoversche Hausvater, 5 Theile. Allgemeine Haushaltungserfahrung einer ökonom. Gesellschaft in England, 5 Theile. Mills, Landwirth-

schaft in 4 Theilen, ist sehr schön. Von Schönesfelds Landwirthschaft. Börners Landwirthschaft. Auch muß ich die Berliner Beiträge zur Landwirthschaft und die Aaa der ökonomischen Societät in Leipzig; Zink sein ökonomisches Lexicon; Vergius sein Polices und Cameralmagazin benennen. Wer mehrere Schriften will kennen lernen, kann Professor Beckmanns physikalisch-ökonomische Bibliothek, wovon der erste Band zu Göttingen 1770. 8. heraus kam, vergleichen.]

[Acquisitio,]

[Oder Erwerbung bestehet in der Handlung, wodurch man sich ein Recht auf eine Sache zueignet. Man erwirbt sich entweder eine Sache, die einen Herrn hat, oder die keinen Herrn hat. Jehe wird eine acquisitio derivativa, diese aber eine originaria, eine ursprüngliche in der zweiten Bedeutung genennet, und gehet theils auf eine Sache, die zwar noch keinen Herrn hat, worauf aber doch jemanden ein Ausschließungsrecht in Absicht auf den Gebrauch der Sache zukommt, welche man res iacens zu nennen pflegt; theils beziehet sich die Erwerbung auf eine Sache, über welche niemanden ein Recht, Forderung oder Prätension zusehet. Die erstere Erwerbung wird in dem Naturrecht eine Erwerbung durch die Antretung (acquisitio per aditionem) die letztere aber eine ursprüngliche in der strengen Bedeutung, (acquisitio originaria in specie s. rigoroie sumta) genennet. 3. E. wenn ich eine Sache von dem andern kaufe, so ist dies eine acquisitio derivativa, weil ich durch den Kauf mir eine fremde Sache, oder eine solche die einen Herrn hat, zu eigen mache. Würde ich aber im Sommer einen Schmetterling fangen, als welches eine Sache ist, auf welche niemanden ein Recht zusehet, so wäre es eine ursprüngliche Erwerbung in der strengen Bedeutung. Wenn endlich ein Fürk auf der Jagd ein Wild in seinem Territorio schießt, so erwirbt er sich dasselbe durch eine Antretung, denn er war noch nicht eigentlich Herr von dem Wilde, welches in seinem Lande herum lief, indem es in eines andern Herrn Territorium hätte laufen können, sondern der Landesherr hatte nur, so lange das Wild sich in seinem Lande befand, ein Ausschließungsrecht, oder konnte andere von dem Gebrauch des Wildes abhalten. Wenn man sich eine Erbschaft erwirbt, so geschieht es auch durch eine Antretung, und in solchem Fall braucht man am liebsten den Ausdruck Adition oder Antretung. Es behaupten verschiedene, wohn auch der Herr Verfasser in verschiedenen Artikeln gehört, daß man sich bloß durch einen Vertrag

Vertrag (pactio) eine fremde Sache erwerben könne, wir halten es aber mit der gegenseitigen Meinung, indem man durch das Kriegrecht sich ebenfalls fremde Dinge erwerben kann, wenn gleich der andere gar nicht einwilliget. Z. E. wenn ich dem andern mit Gewalt etwas wegnehme, um den Schaden zu ersetzen, der mir von dem andern zugefüget worden. In solchem Fall kann ich nicht sagen, daß ich des andern Sache durch einen Vertrag oder Einwilligung erhalte, da er vielmehr mit Händen und Füßen sich dagegen setzet. Es ist also der Wahrheit entgegen, wenn in solchem Falle eine vernünftige Einwilligung mit vertheiligt werden.]

Actio,

Bedeutet eine Verrichtung, und wird von den Peripatetico-Scholasticis als ein Prädicament angesehen, da sie die Sachen auch nach ihrer wirkenden Kraft, und nach der Leidenschaft betrachten, daß also die Actio diejenige Beschaffenheit der Dinge ist, da sie sich in ihrer wirkenden Kraft, um eine Wirkung herfür zu bringen, befinden. [Einige Neuere unterscheiden nuda actio, Handlung und operatio, Verrichtung. Jene, die Actio ist eine sich äußernde und thätig beweisende Kraft einer Substanz, welche von der Impenetrabilität, oder Undurchdringlichkeit derselben, herrühret. Diese aber, oder die Operation ist eine Anwendung der Kraft, welche der Substanz außer der Undurchdringlichkeit zukommt. Z. E. wenn ein Körper dem andern widersteht, so ist dies eine Actio, wenn er aber davon läuft, so ist es eine Operation. Und für sich betrachtet ist dieser Unterschied untadelhaft, indem man allerdings ein bloßes handeln (nudam actionem) von der Redensart sich womit beschäftigen, etwas verrichten (operari) zu unterscheiden hat. Man sagt nicht, die Wand, welche dem Kopfe des andern, der davor rennte, widersteht, beschäftige sich oder operire, wohl aber sagt man, sie handle, agire vermittelt ihrer Undurchdringlichkeit. Ueberhaupt braucht man wohl das Wort Handlung, actio, wenn eine Kraft sich thätig beweiset, oder wenn etwas geschieht, und bezeichnet demnach durch das Wort actio sowohl ein bloßes handeln als auch eine Verrichtung und Beschäftigung. In manchen Fällen will man aber wissen, ob die Action durch die bloße Widerstandskraft der Impenetrabilität einer Substanz, oder durch eine von der Undurchdringlichkeit verschiedene Kraft gewirkt worden, alsdenn kann man kurz so fragen: ob die Actio eine bloße Handlung oder eine Verrichtung sey. Wenn einer behauptete, daß unsere

Seele nach dem Tode noch handle, so folgt noch lange nicht, daß er eine Unsterblichkeit und Leben der Seele vertheilige, denn es kommt darauf an, ob eine bloße Handlung, oder Verrichtung vertheile. Das letztere ist erforderlich, wenn die Seele nach dem Tode des Menschen leben soll, u. s. w. Hieraus läßt sich die Meinung des geschickten D. Adolph Albrecht Sambergers in seiner allgemeinen Experimental-Naturlehre 1ster Th. Jena 1774. S. 74 ff. theilen, wenn er sagt: „Sie sagen: ein Ding oder eine Substanz könne wirken, „bloß in sofern sie ein Ding sey. Dieses „haben sie durch das Wort agere oder „actio angedeutet. Wenn sie aber von „dem Wirken einer Substanz mit „stimmung handeln; so nennen sie das „operari oder operatio. Allein einmal „hat man bey der Anwendung diese beyden Wörter verwechselt, sodann haben „wir im Deutschen kein Wort, wodurch „dieser Unterschied könnte bezeichnet werden, und endlich ist die ganze Sache „nichts. Es erhellet aus dem vorigen, daß man eben nicht das Handeln und Verrichten mit einander verwechselt, wenn man dann und wann das Wort actio gebraucht, wo doch eine Verrichtung statt findet. Denn actio ist das genus, und kann also auch bey Verrichtungen gebraucht werden, so, wie ich von Menschen reden kann, die in der Stube sind, wenn es gleich Mannsleute sind, ohne daß man sagen kann, ich verwechsle Mensch mit Mannsperson. Es fehlt auch nicht im Deutschen an solchen Wörtern, welche den Unterschied ausdrücken, wie ich vorhin gezeigt habe, wenn ich Handlung und Verrichtung gebrauche.]

Man theilet sie erstlich in actionem vniuocam, wenn jemand was seinesgleichen herfür bringet, als wenn z. E. ein Mensch einen andern Menschen zeuget, und in aequivocam, daß die Wirkung nicht von gleicher Art mit der wirkenden Ursache sey, z. E. wenn ein Baumeister ein Haus bauet. Vors andere in actionem immanentem, da die Wirkung so beschaffen ist, daß die wirkende Substanz solche in sich behalte, z. E. wenn man gedenkt; und in transeuntem, da die Wirkung auf etwas außer der wirkenden Substanz zielet, z. E. wenn ein Medicus solche in sich behalte, z. E. wenn man gedenkt; und in transeuntem, da die Wirkung auf etwas außer der wirkenden Substanz zielet, z. E. wenn ein Medicus andre Leute curirt. Einige deuten beyden Arten der Action auf den Geist und menschliche Seele nur, daß wenn ihre Wirkung sich nicht äußerlich an Tag gäbe, so sey es eine actio immanens; wo aber dies geschehe, z. E. durch das Reden, durch das Bewegen der Glieder im Leibe, so sey es actio transiens. Drittens in actionem instantaneam, wenn eine solche Verrichtung geschehe, daß die dabei

Sache dadurch werde, ohne daß eine andere
corruptentem, da bey der Herfürbrin-
gung einer Sache was anders verderbt
werde, davon sind und scholastische Logiken nachzusehen

Doch diese Lehre, wie sie in den scho-
larischen Büchern anzutreffen ist, sieht
nicht zum besten aus, indem sie sich ein-
mal in gar unrichtiger Ordnung unter
dem Prädicamenten befindet; hernach
auf seinem richtigen Grund beruhet, wel-
cher eigentlich aus der Phosie von den
unterschiedenen Arten der wirkenden
Substanz hätte sollen genommen werden.
Inzwischen ist der Artikel Verrichtungen
dabey zu lesen. (Es sind hierbey noch
folgende Begriffe anmerkungwerth.
Wenn eine Substanz in die andere wirkt,
so suchet sie die letztere entweder nach
der Richtung und Gegend zu treiben, wo
sie sich befindet, und dieses wird ein An-
ziehen, attractio genennet; oder es ge-
schiebet dieses nicht. In diesem Fall
stößt entweder die Substanz auf die an-
dere, oder sie drückt. Der Stoß (ictus,
impulsus) findet statt, wenn die Bemü-
bung, durch welche die eine Substanz in
die andere wirkt, eine unmittelbar vor-
hergehende Bewegung erfordert, welche
bis zur Berührung der andern Substanz
fortgesetzt wird. Der Druck (pressio)
aber besteht nur darin, daß die eine
Substanz gegen die andere ein Bemühen,
ohne sich auf solche zu bewegen, äußert,
um solche aus ihrer Stelle zu bringen.
Vergleiche auch die Rubrik: Bewe-
gung. Noch kann bemerkt werden, daß
dura das Wort action auch die Geberden,
die Stellung und Bewegung eines Red-
ners und Schauspielers angezeigt wer-
den. Ferner bedeutet es im Kriege den
Anfang einer Schlacht, wenn man die
Weisendart braucht: es kömmt zur Acti-
on. Ein kleines Treffen wird auch
Action genennet. In den Rechten be-
deutet Actio eine Klage, welche verschie-
dentlich abaetheilet wird. Siehe Glöb-
ners von Zink verbessertes Naturlexicon,
wie auch iurist. Lexicon.)

[Actio in Diffans,]

Unter solcher verstehen die Philoso-
phen eine Handlung und Verrichtung,
da eine Sache in eine andere entfernte,
ohne sich einer Zwischensache zu bedienen,
wirkt. Man führt verschiedene Bey-
spiele an. Man gehoret, wie einige
glauben, die Wirkung der Wünschelruthe.

Wie fleiß in der Hand hält
Erke nach dem Erdboden
Ghem Erz oder Brunnquell
sind, und müßte demnach
Erz oder die verborgene
die entfernte Wünschelruthe
ches also eine Actio in
Allein, wenn auch die Wirk-
schelruthe zugegeben wird,
doch, daß daraus keine Acti-
begreiflich sey. Denn die
Grundsätzen der neuern Me-
gen, die Homogenen Theiligen
sie sich in Linien fortzupflanzen
möglich, daß die, von dem
Brunnwasser aufsteigende, die
die Wünschelruthe wirken, wo
Bewegung derselben erfolgt, wo
Art würde das Erz vermittelst e-
schenfache, nämlich der aufstei-
Dünste, in die Ruthe wirken, und
wäre es keine Actio in Diffans,
so würde das Phänomenon mit de-
pathetischen Pulver zu erklären
Obstehen gar viele ganz und gar et-
che Wirkung leugnen. Man beru-
nämlich darauf, daß manche Wun-
durch Messer- und Degenstiche, da-
bluten geheilet worden, daß man au-
während Stellen des Messers oder
Pulver aufgestreuet habe, wodurch
Wunde des entfernten Verwundeten
seben sich gebessert habe. Sollten sol-
so müßte man annehmen; daß das Pu-
ver vermittelst der Ausdünstungen, wel-
von der Wunde bis zu dem Messer oder
Degen sich in Linien ausbreiteten, in die
Wunde gewirkt habe. Andere berufen
sich zum Beweis einer Handlung in die
ferate, auf die Geisdrifte, nach welcher
die Todten im Grabe den lebenden Per-
sonen Wirkungen hervorgebracht hätten,
welche der Gesundheit nachtheilig gewe-
sen. Es soll zum öftern geschehen gewe-
den, daß Lebende von ihren Kleidungsstücken,
dem Verstorbenen etwas mit in Sarg
gegeben, welches verursacht habe, daß
die Lebenden zusehens abgenommen, und
gleichsam verdorret wären, und zwar nach
dem Grabe, in welchem die Vermoder-
ung und Fäulnis der mitgegebenen Stük-
ke im Grabe zugekommen habe. Wäre
aber bey Zeiten ein solches Kleidungs-
stück aus dem Grabe zurück genommen
und in der Luft getrocknet, oder auch ge-
räuchert worden, so hätte sich der Kranke
gebessert. Wenn wir auch diese Begeben-
heiten zugeben wollen, so müßten sie doch
ebenfalls so erklärt werden, daß an die-
sen Kleidungen viele Schweistheilgen
des Lebenden gehangen hätten, welche in
einer Linie von dem Ort des Lebenden
bis in das Grab verknüpft gewesen; da
dann

denn die aufgelösten, flüchtigsten und schädlichsten Theilgen des Verstorbenen in diese Linie von Dünsten gewirkt, und auf solche Art mittelbarer Weise der entfernten lebenden Person Schaden zugesüget hätten. Denn daß sich die Dünste oder Ausdünstungen bey Menschen und Thieren durch ganze Ketten, sogar Stunden weit ausbreiten, beweiset vorzüglich das Auspüren des Wildes vermittelst der Hunde. Man hat solche Hunde, die nicht allein nach den Fährten ausspüren, sondern auch nach dem Geruch derer vom Wilde zurückgelassenen Ausdünstungen und Schweissthailen. Da alsdenn der Spürhund in eben den Linien und Krümmen gehet, in welchen das Wild bey seinem Wege Ausdünstungen zurück gelassen hat. So wirkt auch der Blitz durch eine ganze Reihe von sulphurischen Dünsten. Die Wirkung des Magneten, wenn er das entfernte Eisen an sich zieht, beweiset eben so wenig eine Action in Distanz, weil die neuern Physiker solches Phänomen gleichfalls vermittelst der Ausdünstungen erklären. Manche rechnen auch den Fall bleher, wenn in einem Zimmer auf der Violine ein gewisser Ton angegeben wird, so läßt sich solcher auf dem in der Stube stehenden Clavier als ein Nachklang hören. (Vergleiche den Artikel: Schall, num. 10.) Unter den Täu- gern giebt es manche, die zum Beweis einer Action in Distanz sich auf einen Freyschuß berufen, welcher eine offenbare Fabel ist. Es soll nämlich mancher das Kunststück besitzen, daß er bey Losbrennung der Flinte, die er zum Fenster hinaus hält, und nach dem Himmel richtet, ein entferntes Wild im Walde tödte. Daß ich anderer Gründe, die man zur Unterstützung einer Handlung ins entfernte, aus der Chymie zu nehmen pflegt, nicht gedenke, weil sie insgesamt nach dem Satz zu erklären sind, daß homogene Theilgen sich in Linien fortzupflanzen pflegen. Vielmehr will ich die Gründe kürzlich anführen, nach welchen eine jede Action in Distanz zu leugnen ist. Sollte eine Sache, die ich A nennen will, in eine entfernte, die wir B nennen wollen, ohne Zwischensache wirken, so würde A eine Bestimmung, ein Prädicat in dem B wirklich machen müssen. Folglich müßte eine Bestimmung (ein Accidens) von A nach B übergeben. Entweder in einer geraden Linie, oder in einer krummen. In beiden Fällen ist solche Bestimmung oder Accidens unterwegens entweder in wirklichen Dingen und Substanzen vorhanden, oder in einem Nichts. Wäre jenes; so bewirkte das A etwas in dem entfernten B vermittelst anderer Dinge, oder vermöge einer Zwischensache, folglich wäre es keine Actio in Distanz. Dieses aber zu behaupten wird deswegen

unschicklich seyn, weil daher folgen würde, daß eine Bestimmung oder ein Accidens in einem Nichts existiren könnte. Und also ist offenbar, daß keine Actio in Distanz statt finden könne.]

Actus,

Wird bey den Philosophen auf unterschiedene Art genommen, daß man auf dasir gehalten, es sey von demselben wegen seiner Zweydeutigkeit keine allgemeine Erklärung zu geben, s. *Lebenstreit* i. philof. prim. p. 530. Denn da werde verschiedene Arten des actus angemerkt, die wir nach einander aufzählen wollen.

Erstlich ist actus signatus, welches die bloße Theorie einer Sache bedeutet, wenn von ihrer Natur und Unterscheid was gesagt werde; und actus exercitus, wenn das Theoretische angewendet und zum Gebrauche gebracht werde, i. E. die Logik gehe mit dem Sollogismus in actum signato um, wie sie in ihrer Natur beschaffen sey; doch die andern Disciplinen, welche sich im disputiren aufzuhalten pflegten, hätten den Sollogismum in actum exercito.

Vors andere ist der actus primus, die Kraft und Fähigkeit etwas zu thun und actus secundus, die Verrichtung selbst, welche durch den Gebrauch und Anwendung dieser Kraft sich äußere, i. E. wer schläft, habe kein Gesicht actu primo, in dem das Vermögen da sey; nicht aber actu secundo, weil er sich gleich diese Stunde seines Gesichtes nicht bediene. Also habe ein Fürst viele Regalien nur actu primo, daß er es gute Nacht habe, aber er habe es nicht actu secundo, wenn er sie aus gewissen Ursachen nicht wirklich ausübe.

Drittens ist actus entitativus, welches nichts anders, als die Existenz und das Seyn selbst einer Sache sey, weil durch die Existenz wirklich etwas da sey, und formalis, welche die Form, oder eigentliche Beschaffenheit einer Sache, wodurch sie wirklich dakenige wäre, was sie sey.

Viertens ist actus absolutus und relativus: jener habe kein Abscheu auf etwas anders; dieser aber müsse in Beziehung auf etwas anders genommen werden. Der erste sey wieder entweder purus, oder impurus. Der actus purus sey, bey dem kein leidend Vermögen, oder das Vermögen etwas anzunehmen, statt habe; und sey wieder entweder simpliciter talis, bey dem sich schlechterdings das leidende Vermögen nicht finde, wie allein Gott sey, da niemand sey, der ihm was geben könne, und niemand, von dem er was leiden dürfe; oder secundum quid talis, wenn einigermaßen solches leidende Vermögen sey, ob er schon keiner Materie unterworfen, wie die Engel und vernünftigen

gen Seelen. Der *actus impurus* wird genannt, wo ein leidendes Vermögen, daß man sich kann etwas geben, oder nehmen lassen, mit vermischet ist, welcher aber wohl theilhaft wird in *simpliciter talem*, der nehm dem leidenden Vermögen auch mit der Materie verknüpft ist, wie die natürlichen Körper; und in *secundum quid talem*, der zwar die Materie, aber nicht gänzlich das leidende Vermögen ausschließt, wie die Engel, die vernünftige Seele. Der andere, oder der *actus rationalis* sey entweder *praedicamentalis*, welches eben dasjenige ist, so in der Klasse der Prädicamenten *Actio* heist, und an seinem Ort erklärt ist, oder *transcendentalis*, davon man in der Metaphysik, oder Ontologie gehandelt, und nicht in die Prädicamenten gehört, sondern dieselben gleichsam übersteiget. Man verkehrt darunter alles, was das andere wirkt und vollkommen macht, oder wirken und vollkommen machen kann, dergleichen Gott in Ansehung der Kreaturen; die Seele in Ansehung des Leibes. Er komme so wohl den Substantien, als Accidentien zu und wird daher in *substantialem* und *accidentialem* getheilet.

Institens ist *actus elicitus*, der unmittelbar von dem Willen komme und auch in demselben gewirkt werde, i. E. das Wollen, die Begierde Gott zu lieben; und *imperatus*, der auf Anreizen des Willens von einer andern Kraft, als dem unmittelbaren Ursprung kommt, wie der Verstand vom Willen zu diesen und jenen Gedanken gereizet und bewegt werde.

Hierauf werden noch einige *Canones* und Regeln vom *Actu* angemerkt, die aber nichts auf sich haben, i. E. *cuius est actus, eiusdem est potentia*, und dergleichen. Dieses ist die gemeine Lehre der *Scholasticorum* von dem *actu*, s. mit mehrern Scheiblers *op. metaph.* l. 1. c. 14. pag. 176. *Microlii lexic. philos.* pag. 33. *Deibems institut. metaphys.* p. 1. cap. 9. pag. 560. *Joh. Weisens compend. metaphys.* pag. 121. *Donati metaphys. v. sual.* pag. 153. nehm andern Büchern der Metaphysik. Rüdiger nennet in seiner Ontologie pag. 383. *institut. erud. edit.* 3. den *actum* dasjenige, was in das andere wirkt, und theilet ihn in *substantialem*, welches die Substant, so da wirkt, und in *accidentialem*, welches das Accident sey. Der erstere, oder *substantialis*, wird wieder in den reinen und unreinen; vernünftigen und unvernünftigen, in den natürlichen und willkürlichen; der *accidentialis* aber in den ersten und andern, davon jener deutlicher die Kraft; dieser aber der *actus* insonderheit kannte genennet werden, getheilet. *Potentia* aber ist bey Rüdiger dasjenige, so diese Wirkung an-

Auch das griechische Wort *ἐνεργεια*, so durch das lateinische *actus* pflegt übersetzt zu werden, hat bey den Lehrern der griechischen Kirche unterschiedene Bedeutungen, s. *Lebensstreits philos. prim.* pag. 543. *Idq.*

[Adamsapfel,]

[*Pomum Adami*. In der Anatomie verkehrt man darunter die äußerste Erhöhung des größten Knorrens der Luftröhre an der Kehle des menschlichen Körpers, oder den schiffbörnigen Knorpel, welcher aus 2 vierseitigen, in einen Winkel zusammenlaufenden Flächen besteht. Sein Winkel ist entweder kumpf oder spitzig. Ersteres findet man bey Frauenpersonen, wo er auch am Halse nicht so weit hervorragt; letzteres pflegt nur bey Mannspersonen statt zu finden. Auf Aberglauben hielt man ehemals dafür, diese Erhöhung sey von einem Stücke des verbotenen Apfels entstanden, welches dem ersten Vater des menschlichen Geschlechts, in der Kehle sitzen geblieben, und davon wird die Benennung Adamsapfel hergeleitet. Andere glaubten, daß dieses Stück des verbotenen Apfels das Kerngebäude, oder der so genannte Krebs gewesen, daher man auch diesen Theil dem Krebs zu nennen pflegt.]

Adäquat,

Dieses lateinische Wort braucht man auch sonst im deutschen, um dadurch diejenige Beschaffenheit eines Dinges anzuzeigen, so fern es in Ansehung einer andern Sache seine richtige und gleichsam abgemessene Vollständigkeit hat. Man sagt dasselbige von wirklichen Sachen ausser und so wohl; als in uns, als von dem Concept des Gemüths, da man in der Logik von der adäquaten Idee, einem vollständigen Begriffe, welche eine Sache nach allen ihren Theilen und Umständen fürkelt, daß man sich weder mehr, noch weniger davon conceipirt; seine adäquate Idee in die Logik ist eigentlich diejenige, in welcher man nicht allein die Merkmale einer Sache, sondern auch wiederum das verschiedene, welches in solchen Merkmalen steckt, unterscheiden kann. Je mehr man dieses zu thun im Stande ist, desto größer ist die Adäquation. Daher behauptet man verschiedene Grade bey solchen Ideen, in deutscher Sprache kann man solche Begriffe, entwickelte oder ausführlich deutliche nennen. In der Metaphysik redet man von der adäquaten Causa, die zur Hervorbringung eines Effectes genugsame und hinlängliche Kräfte hat, braucht auch in der Philologie von den Wörtern dieses Prädikat, wo es auf die Bedeu-

Bedeutung gehet. Also ist ein adäquates Wort dasjenige, welches die Idee accurat nach allen Umständen fürstellt, daß es weder mehr, noch weniger anzeigt.

Adel,

Im allgemeinen Verstande begreift man darunter alle Ehren und Würden, die nicht nur der Geburt; sondern auch dem Amt folgen; insbesondere aber ist es ein Ehrenstand, der einem zur Belohnung seiner Tugenden und Verdienste von der höchsten Obrigkeit verliehen wird und auf die Nachkommen erbet. Daher wird der eigentliche Adel entweder erlangt; oder ererbt. Es sind viele Scribenten vorhanden, welche die Materie vom Adel, dessen Ursprung, Rechten, Arten sowohl überhaupt; als insonderheit ausgeführt, als Arumäus in dissertat. de nobilitate, in seinen discursib. de iure publico pag. 144. Becmann in notitia dignitatum illustrium, Besoldus in operib. politic. tr. 3. dissert. 2. pag. 71. Wybenius in dissertat. de titulo nobil. in seinen operibus, anderer zu geschweigen, davon man ein Verzeichniß in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 204. findet. [Es verdienen noch folgende Schriften bemerkt zu werden D. G. Strube orig. nobilitatis germ. et praecipua quaedam eius iura. Lugd. B. 1718. lenae 1745. J. G. Cramer de iuribus et praerogatiis nobilitatis antiae, eiusque probatione, Lips. 1739. C. G. Anorre different. iur. Rom. et Germ. in nobilitate adoptiva. Halae 1721. J. C. de Leipziger orgines nobilitatis diplomaticae. Viteb. 1738 - 1745. J. G. Eftor de probatione nobilitatis aetnae Marb. 1744. J. G. Eftor de ministerialibus. Arg. 1727. J. G. de Ploennies de ministerialibus. lenae 1740. C. J. Pauli Einleitung in die Kenntnisse des deutschen hohen und niedern Adels. Halle 1753. C. L. Scheidt Nachrichten von dem hohen und niedern Adel in Deutschland. Hannover 1754. Jo. Steph. Burgermeister biblioth. equestris Vlm. 1720. Jo. Friedr. Gauhé histor. Adels - Lexicon. Leipzig 1719. Noch kann verglichen werden Freyh. von Bielefeld Lehrbegriffe der Staatskunst 1764. im ersten Theil S. 625. ff. im zweiten Theil S. 578. im dritten Theil, welcher 1773. heraus gekommen, S. 24. 71. 139. 385. 471. 479. 652. 672. 683. 897. In diesen Stellen wird ausgeführt, wie der Adel in Portuqall, in Spanien, in Frankreich, in Venedig, in Deutschland, in Polen, beschaffen, und wie er in der Türkei unbekannt sey. Noch können folgende Schriftsteller beigefügt werden: Andr. Tiraquell de nobilitate et iure primogenitorum. Lugd. 1572. J. Math. Stephan de nobilitate civili. Frf. 1617. 8.

Joh. Nolden de statu nobilitum c. Giesl. 1621. Clerch de ordine equo Germanico - Caesareo - bellico - politico. 1625. J. Syppoliti a Collis nobilis cum notis Mart. Naurat Prauns adliches Europa. Grener 169. Graf Reinhard von Solms Beschreibung des Adels. Frkf. 1563. fol. The Zöppings de iure infirmitum. Nori 1642. fol. Cl. Franc. Menestrier de la Noblesse, avec le Blason. à P 1694. 12. Auch gehören die Schriften des Hrn. von Loen und de la Roq hieher.]

[Adeptus,]

[Wird derjenige genennet, welcher einer vorzüglich Wissenschaft ohne Gebrauch gewöhnlicher Mittel, durch natürliche Erleuchtung von Gott rühm Einige sagen daher das Wort sey son als Receptus oder Adoptatus, d. i. einher, der aus besonderer Gnade zu etz erwehlet und angenommen worden. Andere wollen es von adipiscor herleiten weil die Adepti vor andern aus Gnad etwas erlangt und bekommen hätten. 2 Alchimisten oder Goldmacher eianen diesen Namen vorzüglich zu. Siehe 2 chimie.]

Adel,

Es insgemein ein Gefäß eines belebten Leibes, wodurch gewisse Säfte desselben umlaufen; vornehmlich aber werden diejenigen also genennet, in welchen das Blut seinen Umlauf verrichtet, die zwey erley sind, nämlich arteriae, die Puladern, und venae, die Blutadern. Die Arterien sind viel stärker von Haut, als die Venen. Jene sehen weiß, diese aber weil sie dünne sind, sehen von dem durchscheinenden Geblüte blau aus. Das Blut in jenen siehet viel röther, in diesen aber ist es dunkler und schwarzer, wiewohl daher entsteht, daß jenes mit der Lymphe annoch vermengt ist. Diese Arterien nehmen ihren Anfang an dem Herzen, und vertheilen sich von demselben durch alle Glieder des Leibes in unzählbar kleine Röhrlin; die Blutadern aber nehmen ihren Anfang in den Gliedern des Leibes mit unzählbaren kleinen Aderchen wie sich etwan ein Baum mit unzählbar kleinen Fäserchen in dem Erdreich andrückt, und enden sich an einem großen truncus an dem Herzen, bis auf die venae portae, mit welcher es eine andere Verwandtschaft hat. Durch die Arterien wird das Geblüte aus dem Herzen in alle Theile des Leibes eingeführt; durch die Venen aber aus allen Theilen des Leibes gesammelt, aufgefaßt und in das Herz zurück geführt. Weil nun solches einen Kreis

ten W- und Zufluss des Geblüts verursacht, und sich die Bewegung des Geblüts immer wieder da anfängt, wo sie aufhört, so wird solches *circulatio sanguinis* genannt. Die Arterien können gefühlt, auch bei manchen gar gesehen werden, wenn sie schlagen, sonderslich an Adren, da sie nicht tief liegen, welches man den Puls nennt, und dieses schlagen entsteht daher, daß das Blut aus der Herzkammer nach und nach mit Abwechseln gleichsam stöße in dieselben gebracht, und so also wechselfeise angefüllt und ausgesiebet werden. Aus dem schlagen hat man gelernt, die innerliche Bewegung des Geblüts zu erkennen, und durch Bewegung des Pulses die Krankheit zu beurtheilen. Es sind vornehmlich zwey Arterien, *arteria pulmonalis*, und *arteria magna*. Die *arteria pulmonalis*, die Lungenpulsader hängt an der rechten Herzkammer und führt das Geblüt in die Lunge und durch dieselbe in das linke Herzhorn; die *arteria magna* aber, oder die große Pulsader ist an die linke Herzkammer befestiget, und bringt das Geblüte in alle andere aus- und inwendige Theile. Diese große Pulsader steigt vom Herzen in einem Bogen, der von vorne ein wenig etwas nach hintenwärts gehet, etwas in die Höhe, giebt vier beträchtliche Aeste ab, die theils nach dem Kopf, theils zu den Armen gehen, dann steigt sie längst dem Rückgrad herunter, wo sie wieder viele Aeste zu den Rippen, zur Brust und andern Theilen von sich giebt. Soweit diese große Pulsader in die Höhe steigt und dem Bogen ausmacht, wird sie *truncus arteriae magnae ascendens*, das übrige aber *truncus arteriae magnae descendens* genannt.

Von den Venis; oder Blutadern bezeichnen sich in dem Leibe drey Stämme, die die *vena pulmonalis*, die Lungenblutader, welche das Blut aus den lobis der Lunge empfängt, und zurück in die linke Herzkammer führt; die *vena caua*, die große Blutader, welche das Geblüt in großer Menge durch ihren offenen Mund an die rechte Herzkammer ausstößet, welcher Stamm an der rechten Herzkammer hängt, und wenn er ein wenig vom Herzen abgestiegen, theilet er sich in zwey andere Stämme, von welchen einer aufwärts ins Haupt, der andere niederwärts den Rücken herunter fließet. Endlich ist die *vena portae*, die Pfortader, welche unten in dem Bauche gegen dem Rücken zu quer liegt, und empfängt das Blut aus dem Eingeweiden, aus dem Magen, Niz, Gedärmen, Mesenterien, Omentis, und führt es in die Leber, durch welche es hindurch gehet und hernach über der Leber in die *venam cauam* einfließet. Diejenigen Blutadern, die aus der *vena caua* entspringen, sind inwendig mit *val-*
Philos. Lexic. I Theil.

vulis, oder Fallthürchen versehen, welche diesen Nutzen haben, daß dasjenige Geblüt, so in die Blutadern kommen, nicht wieder zurück weichen kann, mit welchen *valvulis* die *vena portae* nicht versehen ist, davon mit mehreren die Scribenten der Anatomie zu lesen sind. Mehreren Unterricht in dieser Lehre findet man in Jacobi Benigni Winslow anatomischen Abhandlung von dem Bau des menschlichen Leibes aus dem Französischen übersezt 1733. in 4 Bänd. Alb. v. Zaller *elementa physiologiae* c. h. T. I. Lausanae 1757. 4. Sonst heißen auch Adern, wegen einer Aehnlichkeit 1) allerley Züge in leblosen Körpern, welche gleich den Adern aus- und in einander laufen, als die Adern in den Blättern der Pflanzen, im Holze, in einigen Steinarten, besonders im Marmor. 2) die Gänge und fleischernen Kanäle des Wassers unter der Erde, der Erze in den Bergen u. s. w.]

[Adjunctio,
siehe Zuwachs.]

Adjunctum,

Wird in der Metaphysic; auch nach einiger Lehrart in der Logik bei der Lehre von den *locis topicis* erklärt, da man insgemein dasjenige darunter versteht, was mit einer Sache verknüpft ist, gleichwie die Sache, mit der es vereinigt ist, Subjectum heißt.

Man theilet die Adjuncta, oder die Beysügungen erstlich in *adiuncta propria*, in solche, die einer Sache eigentlich, und als wesentliche Wirkungen zukamen, und dann in *adiuncta communia*, die sich nur zufällig bei ihr befänden, und mit dem Wesen der Sachen keine Gemeinschaft hätten. Dieses ist eben das, was man in der Lehre von den *Prädicabilibus* *Proprium* und *Accidens* nennet. Die erstern nennen auch einige *adiuncta necessaria*; die andern *adiuncta contingentia*, doch ist besser, man nennet jene *propria*; diese aber *adiuncta praedicabilia*; und da das *adiunctum necessarium* wieder in *adaequatum* und *inadaequatum* getheilt wird, so kann jenes gar wohl *differentia specifica*; dieses aber *generica* heißen.

Vors andere theilt man sie in *absoluta*, in die uneingeschränkte, die einer Sache schlechterdings zukamen, wie z. E. die Sterblichkeit dem Menschen; und in *limitata*, in die eingeschränkte; die einer Sache nur in Ansehung gewisser Umstände, als eines gewissen Theils, einer gewissen Zeit, Orts; oder in andern Absichten beigelegt würden, wie die Weisse bei einem Wehren nur ein solches Adjunctum sey, die ihm nur, was seine Zähne betrifft, könnte beigelegt werden.

G

Drit

Drittens theilt man sie in interna, in die innerliche, die sich inwendig an einer Sache befänden, und nicht in die äußerlichen Sinne fielen, 1. E. die Wissenschaft in Ansehung des Verstandes; und in externa, in die äußerliche, welche von außen einer Sache beigefügt würden und durch die äußerlichen Sinne könnten begriffen werden, 1. E. das Gesicht, die Farbe.

Andere setzen andere Eintheilungen. Denn da theilen sie etliche in adiuncta personarum, in die Befügungen der Personen, welche anglengen theils die Seele, als die Tugend, der Geist, die Gelehrsamkeit; theils den Leib, wie die Stärke, Schönheit, Gesundheit; theils das Glück, als Ehre Reichthum 2c. und in adiuncta rationum, in die Befügungen der Vernünftigen, die durch die historischen, moralischen und andern Umstände erklärt werden. Noch andere theilen das adiunctum in substantiale, wenn ein selbstständiges Wesen zu dem andern selbstständigen Wesen gethan würde, und 1. E. jemand ein Kleid anzüge, da die Substanz des Kleides zu der Substanz des Leibes käme; und in accidentale, wenn eine gewisse Eigenschaft mit einer Substanz verknüpft würde, die an und vor sich nicht selbst bestehen könnte, s. mit mehrern Scheiblers opus logic. pag. 2. cap. 8. Langens nucl. logic. Weisian. cap. 5. n. 18. Chauvins lexic. phil. pag. 15. edit. 2. Donati metaphys. vñal. c. 30. §. 27. p. 118. Weisens metaphys. comp. recognit. p. 259. Clerici ontolog. c. 12. D. Küdiger in seiner Ontologie pag. 381. instit. erudit. ed. 3. nennet das Adjunctum alles das, was mit einem Ente vereinigt sey, welches er denn in das accidens praedicamentale und adiunctum in specie theilet. Man lese hier den Artikel Subjectum.

Adversa,

Heißen bey den Ramisten solche entgegen gesetzte und wider einander stehende Sachen, daß sie einander schnurstracks wider sind, 1. E. weiß, schwarz. Die Aristotelici nennen sie Contraria, und was bey ihnen Oppositum ist, das heißt bey dem Ramo Contrarium, s. Buschers harm. logic. Philipp. Ram. lib. 1. cap. 15.

[Ähnlichkeit,]

[Die Ähnlichkeit wird oft der Aequivalenz entgegen gesetzt, und alsdenn setzt das Wort an, daß mehrere Dinge in solchen Merkmalen und Bestimmungen überein kommen, welche von Größern verschieden sind. Man versteht aber auch in einer weitern Bedeutung die Uebereinstimmung mehrerer Objecte darunter. So, wie auch das Wort Gleichheit manch-

mal eben diesen Gedanken bezeichnet. S. haben hierbey nur die Frage zu unteruchen, ob zwey oder mehrere Dinge in der Welt möglich, die einander vollkommen ähnlich sind. Seit den Zeiten des Zenon herrscht die Meinung, es wären in der Welt zwey Dinge in der Welt möglich, vollkommen ähnlich oder einerley, ist, mehrere Gegenstände können nicht allen Merkmalen und Prädicaten übereinstimmig seyn. Es pflegt dieser Satz, Satz des nicht zu unterscheidenden (principium indiscernibilium) genannt zu werden, welchen viele als eine Grundsatz ihres ganzen Systems betrachten. Will daher, doch in der Kürze, denselben erklären und prüfen. Der Satz 1) diesen Verstand haben: es können nicht zwey Dinge in unserm Verstand als vollkommen ähnlich oder einerley gedacht werden. In diesem Verstand wird von keinem Philosophen der Welt behauptet. Vielmehr giebt man zu, daß wir uns einer Sache gedenken können und noch einmal denken können, mit völlig einerley Prädicaten, Verhältnissen, Wirkungen u. s. w. Ich kann mir im Triangel als vollkommen einerley im Verstand concipiren. 2) Es können nicht zwey Dinge also vollkommen ähnlich seyn, daß sie sogar der Zahl nach eine Sache wurden. Dieses geben alle zu. Jede zu. Denn wenn ich gleich zwey Triangel sehen wollte, welche in allen Bestimmungen einander ähnlich und gleich wären, so müßten sie doch darinn verschieden seyn, daß der eine nicht der andere wäre. Die Arbeit des Corvini in seiner Dissert. de principio indiscernibilium, war also eine vergebliche Bemühung, weil er weiter nichts darinn gehabt, als daß zwey Dinge nicht ein Daseyn könnten. 3) Es können nicht zwey wirkliche oder existierende Gegenstände gesetzt werden, welche sowohl innerlich als äußerlich, (auch sogar dem Daseyn nach) vollkommen einerley seyn könnten. Auch dieser Satz muß ohne allen Zweifel zugegeben werden. Denn sobald ich zwey wirkliche Dinge annehme, müssen sie doch wenigstens äußerlich verschieden seyn, dem Orte nach. Eine substantielle Sache kann nicht in eben dem Orte seyn, in welchem die andere vorhanden ist. 4) Läßt sich dem Satz auch die Wendung geben: ob in dieser Welt wirklich zwey oder mehrere existierende Dinge angetroffen werden, welche völlig innerlich einerley sind. Auf die Frage kann man meines Erachtens weder ja, noch nein antworten. Denn niemand hat noch zwey Dinge zeigen können, die völlig innerlich einerley wären. Eben wenig aber kann durch die Erfahrung entschieden werden, daß nicht zwey Dinge in der Welt anzutreffen, welche innerlich

alle ähnlich wären. Denn wer kann die Dinge in der Welt, auf diesen Erdboden, in dem Monde, in dem Saturnus u. s. w. durchschauen? Diese Frage bleibt also unentschieden. 5) Kann die Entrüstung so abgefaßt werden: Ob zwei Dinge möglich sind, welche mit einer vollkommenen innerlichen Einigkeit existiren können? Diese Frage lautet: Die mehren aber leugnen sie. Kein Grund zu dieser Behauptung ist, weil es sich nicht widerspricht, daß in dem einem Wo, oder Ort, alles dasjenige bestimmt und angetroffen werde, was in dem andern Wo bestimmt ist. Zwar ist mir wohl bekannt, daß man einmache, wenn die eine Sache alle innere Attribute und Prädicate an sich habe, welche die andere Sache an sich hat, so wäre nur eine Sache vorhanden, und eine jede einzelne Sache einen innern untheilbaren Character an sich haben würde. Ich leugne aber dieses, und glaube der verschiedne Ort sey schon hinreichend, mich zu belehren, daß zwei Dinge vorhanden. Sollte man mit Wolff ferner hierüber einwenden, daß der Ort schon in der innern Bestimmungen einer Sache gehe, ja, sogar zu dem Wesen einer individuellen Sache, so würde ich auch dieses leugnen, weil der Ort, den eine Sache einnimmt, etwas äußerliches und veränderliches ist. Indem es bloß von meiner Willkühr abhängt, ob ich diesen oder jenen Ort einnehmen will. Die Gegenstände des Freyh. von Wolff, des Hr. G. J. Meier, des Hr. Ploucquet habe ich in meiner Metaphysik Philos. prim. §. 7. Anmerk. dafelbst in der Kürze angeführt, womit meine Vorrede zu D. Bacholds seiner Abhandlung von dem Vorherrschen Gottes zu vergleichen ist. Man geht sogar so weit, daß man behauptet, eine Begebenheit könne sich in der Welt nicht auf vollkommen ähnliche Art zweimalgetragen, weil doch jedesmal andere begleitende Umstände, andere vorhergehende und nachfolgende Umstände damit verbunden wären. So könne z. E. niemals der Grad der Heiligkeit und des Lichts, welcher amens, wie ich dieses schreibe, vorhanden ist, wieder in der Welt wirklich werden, indem auf die Zukunft, wenn ein solcher Grad des Lichts abermals entsteht, dennoch andere vorläufige, begleitende und nachfolgende Umstände damit verbunden werden. Allein, was gehören denn die Umstände zu der Begebenheit? Wir wollen ja nur wissen, ob eine Veränderung, eine Handlung, eine Begebenheit auf völlig ähnliche Art wiederum wirklich werden könne. Will man sich damit heraus helfen, daß alle Veränderungen und Umstände zum Wesen einer einzelnen Sache gehören, so vergleiche man, den Artikel; Individuum.]

Aemulation,

Ist eigentlich ein lateinisches Wort, welches Sturm in not. lib. 1. de imitat. voc. aequalis; Vossius aber in seinem etymologic. pag. 12. tom. 1. oper. von *æmulatione*, d. i. streiten herleitet. Im griechischen heißt es *ζῆλος*, im deutschen aber haben wir kein Wort, so den Begriff von der Aemulation recht ausdrückt.

Von den alten lateinischen Schriftstern bedeutet dieses Wort erstlich so viel als *imitatio*, die Nachahmung; hernach zeigt es eine gewisse Gemüthsbewegung an, da wir einem Vortheil eines andern gleich zu kommen, oder noch einen größern zu erlangen bemühet sind, und weil dieses Bemühen theils aus einer Hochachtung gegen die Sache; theils aus Neid dessen, dem man *æmuliret*, entstehe, und entweder der Billigkeit und Klugheit gemäß, oder denselben zuwider sey, so theilt man solches in ein rechtmäßiges und unrechtmäßiges, davon Cicero *Tusculanar. quæst. lib. 4. cap. 8. Vellet. Patere. lib. 1. cap. 17. nebst Böclers Anmerkungen* pag. 59. und Schwarzens besondere Disputat. über diese Stelle de *æmulatione*, Altorff 1713. nebst seiner Vorrede über des Läl. Peregrini Schrift de *nosc. et emend. animi affectionibus* zu lesen. *Placcius* nennet in seinen *accessionibus ethic. pag. 308. die Aemulation* ein Verlangen nach einem Gute, so einem andern gleiche; und Schomer in *theol. moral. pag. 131. ein Verlangen, mit einem andern gleiche, oder größere Glückseligkeit zuziehen*. Trier in der Schrift von den menschlichen Gem. Bew. pag. 403. sagt: sie sey diejenige Bemühung, welche man habe, einem andern in einer Sache gleich zu kommen, und sey eben so wenig eine Gemüthsbewegung zu nennen, als wenn ein Mahler nach einem Original, welches von einem geschickten Mahler verfertigt sey, ein gleiches Gemälde mache; wodurch er anzeigt, daß er durch die Aemulation nur eine Nachahmung; oder Imitation verstehe, wiewohl er bald darauf zugebt, daß wenn ein Haß zum Grund läge, sie alsdenn den Namen einer Gemüthsbewegung haben könne. Meistens fließet wohl dieses Bemühen aus einem Hochmuth und aus einem Neide, und die Früchte sind Zorn, Feindschaft, Zänkereyen, und dergleichen, siehe *Buddem in institut. moral. theol. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 21. 31. nebst Läl. Peregrinum de animi affectionibus pag. 173. Vielleicht thun deswegen die Präceptores auf Schulen nicht wohl, welche junge Leute in ihrer zarten Jugend zur Aemulation gewöhnen, s. Thomas in der Ausübung der Sittenlehre cap. 13, §. 48. Als man sich die*

Emulation seiner Feinde soll zu Nuzen machen, zeigt Müller über Gracians Oracul Mar. 84. pag. 661. seqq. [Daß die Emulation für sich nicht böse sey, zeigt Mosheim in der Sittenlehre der heiligen Schrift 1 Theil S. 272.]

Aequalität,

Wird in der Metaphysik, oder Ontologie bey der Lehre von der Gleichheit eines Wesens mit dem andern erklärt, und dadurch die Uebereinkommnung einer Sach: mit der andern in Ansehung der Quantität oder Größe verstanden, gleichwie die Gleichheit eines Dinges mit dem andern der Qualität nach im lateinischen similitudo in specie genennet wird. [Siehe Aehnlichkeit und Gleichheit.]

Man setzt unterschiedene Arten der Quantität, und deswegen kann man auch gewisse Sattungen von der Aequalität machen. Denn da sie in quantitate discretam und continuam, wie an gehörigem Orte gemessen worden, getheilet wird; so ist die aequalitas quantitatis discretas, wenn in solchen Sachen, die aus unterschiedenen Stücken bestehen, eine Gleichheit vorhanden ist, daß sie in Ansehung der Anzahl einander gleich sind, z. E. wenn in einem Beutel so viel Dufaten sind, als in dem andern. Die aequalitas quantitatis continuas aber ist, wenn Sachen einander darinnen gleich sind, daß eine wie die andere in ihren Stücken an einander hanget. Und da diese Quantität wieder getheilet wird in quantitatem permanentem und successivam, so ist die aequalitas quantitatis permanentis, wenn zwischen zwey Sachen eine Gleichheit, was entweder die Breite, oder die Länge, oder die Dicke betrifft, ist; die aequalitas aber quantitatis successivae, wenn eine Gleichheit bey der Zeit angestellet wird.

[Aequator,]

[Oder die Gleichlinie, Gleichzirkel, Mittellinie (Linea aequinoctialis)] ist ein sehr großer Zirkel der scheinbaren Himmelskugel, welchen man sich um deren Mitte, und von beyden Polen gleich weit entfernt gezogen, vorstellet. Seine Entfernung vom Nord- und Südpol ist 90 Grade, und theilet die Himmelskugel in die nördliche und südliche Hälfte. Wenn uns die Sonne zweymal im Jahr bey dem Anfange des Frühlings und Herbstes erscheineth, so macht sie auf der Erde an allen Orten Tag und Nacht gleich. Wie die Körper unter dem Aequator am Gewichte verlieren; wie Ebbe und Fluth unter ihm beschaffen; wenn unter ihm Winter oder Herbst sey; ob es unter ihm, der Hitze wegen unbewohnte Länder gebe; alle diese und noch mehrere Fragen sind

in den Schwed. Abhandl. beantw. Mehreres siehe in dem mathematischen Lexicon.]

[Aequilibrium,]

[Oder Gleichgewicht wird eigentlich einer Wage u. Hebel gebraucht, (s. s. wenn beyde Wagschalen einen völligen Druck äußern. Bey den Naturkernern wird das Wort Gleichgewicht Körpern gebraucht, und beziehet sich auf Körpern in einem Zustande, in in einander mit gleicher Stärke wir Kräfte sich selbst in der Bewegung u. dern, daß daher eine Ruhe erfolgen. Wenn ein fester Körper in seinem Mittelpunkt der Schwere, oder in seiner rectionslinie der Schwere, hinunterstützt oder aufgehoben wird, so er sich nicht mehr mit seiner Schwere wegen. Von dem Gleichgewicht der Körper siehe Succow's Briefe 621. ff. wie auch dessen Naturles. 200. f. In der Staatskunst redet von dem Gleichgewichte der Staaten Völker und Mächte, worunter der Zustand verstanden wird, in welchem die Macht des einen Landes und Regent nicht also vergrößert worden, daß wegen die übrigen Lande und Potentaten einen Nachtheil zu fürchten hätten. wird auch die Balance genennet, und wogerechte Zustand freyer Völker. Wenn hingegen die Macht des einen nach zu einem solchen Grad steiget, er im Stande ist, andere zu unterdrücken und ihre Länder zu verschlingen, so ist man: es sey der wogerechte Zustand brochen. Dabey die Frage aufgeworfen wird, ob ein solcher Zustand und die wachsende Macht eines Nachbarn eine gerechte Ursache zum Kriege sey. Vorläufige Lehrer des Naturrechts nicht eins. Ich unterscheide hierbey folgende 2. Entweder betrachtet man die anwachsende und überwindende Macht des Nachbarn für sich, in abstracto; oder aber nach ganzen Lage der Dinge, in concreto. Im ersten Fall, ist der Nachbar entweder wahrhafter Freund, oder ein Feind dem schwächeren Potentaten. Ist er Freund, so will er wegen der Freundschaft den andern nicht beleidigen, und so stehet dem andern auch keine Beleidigung bevor, folglich hat er keine Ursache, ein Vertheidigungskrieg zu führen. Ist aber ein Feind, so will er den andern Uebel zu fügen, und wegen seiner überwiegenden Macht kann er auch seinen Zweck erreichen, folglich ist eine bevorstehende Beleidigung vorhanden, und der Schwächere das Recht, durch einen Krieg und etwan durch Verbindung mit andern Mächten diese zu fürchtende Beleidigung von sich abzuwenden. Doch

in philosophische Raisonnement hilft nicht zu prazir, weil man die Sache in concreto betrachten muß. Sehe ich daher auf alle Umstände und auf die gewöhnlichen Kränkungen der Menschen sammt dem folgen, so muß ich behaupten, ein Mann, welcher völlig im Stande ist, dem andern sein Land wegunehmen, und auch ein Verlangen darnach tragen, weil die Menschen, nicht wie sie seyn sollen, sondern wie sie sind, betrachtet werden müssen. Wenigstens ist dieses natürlich, (ein naturale) daß ein Mensch immer auf das plus ultra denkt, wenn ihm keine Hindernisse in Weg gelegt werden. Es kann demnach der schwächere Nachbar immer sagen, es gehe ihm eine Schädigung von der überwiegenden Macht des andern bevor. Solche fürchtende Verleumdung kann er nun entweder durch gelinde Mittel, Allianzen u. s. w. abwenden, oder nicht. In jenem Fall muß er nicht gleich in den Waffen schreiten. Wohl aber im letztem Fall. Man kann hiervon lesen Freyh. von Bielefelds Staatskunst 2 Th. S. 166. ff. 5. 27. ff. 3 Th. S. 171, ff. 210. f. 264. 294. 218. Von Real Staatskunst I. v. S. 582 - 588. S. 694. In der Metaphysik wird das Wort Gleichgewicht in verblühten Verstande genommen, und jagt einen solchen Zustand an, in welchem sich die Seele mehrere Gegenstände als völlig gleich gut, oder gleich lieb gedenket, die man nicht zugleich erreichen oder entfernen kann. Die Neuerenreiten gar sehr über die Frage: ob der Mensch in einem solchen Zustande handeln könnte? und tragen kein Bedenken, dieses verneinend zu beantworten, weil nach dem Sage des zureichenden Grundes nicht möglich sey, etwas ohne Grund und Ursache zu unternehmen, welches doch geschehen würde, moferne der Mensch als mehreren Dingen das eine ergreifen wolle, da er doch das andere sich den so gut gedenket. Dagegen andere anwenden, der Mensch habe eine solche Befähigung von Gott empfangen, nach welcher er auch aus gleich guten Dingen, oder doch aus solchen, die er sich als gleich gut gedenket, das eine oder das andere mit Belieben nehmen könne. Es ist manche Heftigkeit bey diesen Streitigkeiten mit unter gelaufen, und haben viele durch diese und jene lächerliche Beispiele die ganze Sache entscheiden wollen. Ich rechne hieher das Beispiel von den Hurbanischen Esel, wovon Bayle in seinem Dictionaire unter dem Artikel Buridan Erwähnung thut. Wenn nämlich ein hungriger Esel mitten auf einer fetten Wiese künde, und das Gras auf der rechten und linken Seite als gleich gut sich vorstellte, so müste folgen, daß er weder zur Rechten noch zur Linken freffen, sondern vielmehr bey allen vor-

trefflichen Ansichten verhungern würde. Da dieses aber ungereimt sey, so könne weder dem Viehe noch vielweniger dem Menschen ein wirklichliches Vermögen abgesprochen werden, nach welchem er aus Dingen, die er sich gleich gut gedächte, das eine ergreiffe. Wogegen aber andere geantwortet haben, der Esel würde unter den gesetzten Umständen allerdings freffen, weil der Zustand, in welchem er sich das Gras auf beyden Seiten als gleich gut dächte, nicht lange dauern könnte, indem der geringste Umstand verursachen kann, daß der hungrige Esel das Gras auf der einen Seite sich als besser und vorzüglich gedenke. Vielleicht sehen einige Halmen höher auf der einen Seite; vielleicht glänzen einige vor andern, u. s. w. Was Wunder, daß sonach der Esel sich gegen diese Seite lenket. So lange aber der Esel wirklich sich auf allen Seiten das Gras als gleich gut gedächte, so würde er freylich nicht freffen. Ich glaube die Sache verdient es, diesen Streit genauer zu entwickeln, und solches glaube ich auf folgende Art bemerkstelligen zu können. Ich gedenke mir entweder mehrere gute, oder mehrere böse Gegenstände. Betrachte ich jene, so kann ich mir selbige als gleich gut, aber auch von ungleicher Güte gedenken. Im letztem Fall werde ich, moferne mir beyde zu nehmen nicht erlaubt ist, das einige vorziehen, was ich mir von größerer Güte und Werth vorstelle. Im erstern Fall aber ist mir entweder erlaubt, beyde Dinge mir zuzueignen, oder ich darf nur eins von beyden nehmen. In der ersten Beziehung hat die Sache keine Schwierigkeit, weil ich gewiß zu beyden greifen werde, und auch alsdenn kein Zustand des Gleichgewichts vorhanden ist. In der letzten Beziehung aber bin ich überzeugt, daß ich, ohnerachtet der Vorstellung von der gleichen Güte und Werth dennoch eins zu ergreifen mich entschließen werde. Entweder dies oder jenes. Ich kann gleichsam blindlings zugreifen, um nur das eine habhaft zu werden. Ich handle auch dabei nicht ohne allen Grund, indem ich mir solches als ein Gut gedenke, und als ein Mittel, einen guten Zweck zu erreichen. Dies ist Grund genug. In den zwey Gegenständen selbst ist zwar kein Grund, kein objectivischer Grund, warum ich das eine dem andern vorziehe. Ein solcher ist aber auch nicht möglich, weil ich mir nach schon gesetzter Verbindung die Objecte als gleich gut gedenke, und folglich kann ich weder in dem einem noch in dem andern Object einen Grund des Vorzugs suchen. Genug, daß ich in Ansehung des Endzwecks einen Grund habe, warum ich das eine mir zueigne, ob ich schon auch bey Ergreifung des andern ebenfalls einen solchen Grund haben

meine Willkür thut. Will man ja gen, die äußern Umstände bewirken, daß ich das eine dem andern vorziehe, weil vielleicht das eine näher liegt; oder stärker in die Augen fällt, u. s. w. so werde ich antworten: 1) vielleicht ist es nicht also. Denn ein Vielleicht ist das andere werth. 2) Man mag die Umstände ändern wie man will, so kann ich doch nach Belieben handeln. 3) Diese Umstände sind nur ein Grund der Möglichkeit (ratio essendi) Sie bewirken nicht meine Handlung, sondern zeigen nur, es sey möglich, daß ich meine Handlung darnach einrichte. 4) Ich greife oft blindlings in einen Lotteriesteck, in welchem mehrere Lotterietettel stecken, die ich mir als gleich gut gedanke, weil ich sie nicht sehen kann. Dennoch ergreife ich den ersten, den besten, der mir in die Hand kommt, ohne daß die Umstände mich reizen oder nöthigen, den einen dem andern vorzuziehen. Ich weiß wohl, daß einige den Einwurf machen, wenn ich mir zwei Objecte als gleich gut gedachte, so dünkte ich nur gemeinschaftliche Charactere und Predicacte, folglich dünkte ich nicht zwei wirkliche vorhandene Dinge, sondern nur eins, ja, sogar nur einen gemeinschaftlichen, allgemeinen Begriff. Allein auch diese Verdächtlichkeit wird verschwinden, wenn man erwegen will, daß ich mir von mehreren Gegenständen völlig einerley Werkwaale vorstellen, und demnach wissen kann, daß es mehrere Gegenstände sind, nur muß ich die Dinge in verschiedenen Orten sehen. Wir wollen sehen, ein Künstler verfertigte zwei Kugeln, bey welchen ich gar keinen Unterschied bemerken könnte, so weiß ich doch, es sind zwei Kugeln, wenn ich sehe, die eine liegt zur Rechten, die andere zur Linken, ich müßte denn Blind seyn, wiewohl ich auch da noch durch das Gefühl die Vielheit der Kugeln unterscheiden kann. Es muß hierbey der Artikel Aehnlichkeit verglichen werden, um die fernern Einwürfe der mehresten Philosophen, welche dem selbigen Freyherrn von Wolff folgen, zu beantworten, besonders was ich daseibst von dem Orte einer Sache gelehrt habe. Noch andere setzen entgegen, daß nur zwei Dinge in getheiltem Sinn und Verstande (sensu diuiso) gedacht würden, wofür man sie mit einerley innern Bestimmungen denken wollte. Will ich mir also zwei wirkliche völlige Dinge (sensu composito) vorstellen, so muß ich bey solchen einen innern Unterschied annehmen. Ich glaube aber mit Ueberzeugung behaupten zu können, daß ich mir zwei völlig einzelne Dinge vorstellen, wiewohl ich selbe an verschiedenen Orten wahr-

nehmen vermöge. Auch muß man den Einwurf aus dem Wege räumen, welcher bey einer gewissen Streitigkeit macht worden. Ist es wahr, daß in meiner Lehre zwei innerlich völlig ähnliche Dinge möglich sind, (siehe Aehnlichkeit,) und ein willkürlich und frey Wesen das eine oder das andere in Belieben erereisen kann, so muß ja die Lehre der Reformirten vom unbedingten Rathschluß wahr seyn. Wie? was? in der Folge? der Reformirte glaubt, er könne ohne allen Grund, eine Welt Menschen nach Belieben verdammen eine andere Menae aber selig machen. Sie stellen sich Gott nach dem absoluten Rathschluß gleichsam als ein Wesen verbundenen Augen vor, welches blindlings diesen oder jenen ergreift, um zu verdammen, einen andern aber selig zu machen. Ich aber vertheidige, er könne nach seiner Weisheit nur zu Zwecken bewirken, jedoch könne derselbe aus mehreren gleich guten Mitteln, die eine oder das andere mit wahrhafter Freyheit ergreifen. Sind denn aber die gleich gute Mittel, zu vollkommenem Endzwecke, wenn Gott einige ins ewige Exilium jaget, und andere einer himmlischen Freude theilhaftig machet? Doch ich muß abbrechen, und verweise die Leser auf meine Vorrede zu D. Dehstolds Handlung von dem Vorherwissen Gottes wie auch auf meine Geschichte von den Seelen S. 2. 3. Auch verdient der Artikel von zureichendem Grunde veraltet zu werden. Crusius, und Darius Schriften sind bey dieser Lehre vorzüglich zu nützen. Redet man von mehreren Gegenständen, so können eben die Fälle, die ich bey mehreren guten Objecten unterschieden habe, untersucht werden. Sind es ungleiche Uebel, und ich bin keinem genöthiget, so entferne ich sie beyde. Muß ich aber das eine ergreifen, nehme ich das geringste oder kleinste. Gedanke ich endlich die Dinge von gleicher üblen Beschaffenheit, und bin nicht gezwungen, das eine mir zuzueignen, so werde ich beyde von mir abwenden. Sey ich aber eins von beyden nehmen, so kommt es auf meine Willkür an.]

[Aequinoctialzirkel,]

[Circulus aequinoctialis ist einer von den größten Zirkeln auf der unbewohnten Fläche der Weltkugel, darinnen sich die Sonne bewegt, wenn sie im Aequatore ist, oder es ist der Zirkel, den man sich in Gedanken vorstellen muß, welchen die Sonne innerhalb 24 Stunden um die Erde zu derselben Zeit zu beschreiben scheint, wenn an allen Orten Tag und Nacht

Nacht gleich ist. Mehrers siehe in dem mathematischen Lexico.]

[Aequinoctialpunkt,]

Derjenige Punkt, wo der Aequator und die Ecliptic einander durchschneiden. Siehe mathem. Lexicon.]

Aquipollenz,

Die Gleichgültigkeit wird von den aristotelischen und scholastischen Philosophen in *aquipollentiam rerum*, die unter verschiedenen Sachen statt hat, auch *aquipollentia simplicium* heißt, und in *aquipollentiam nominum*, so die Wörter und Benennungen angehet, eingetheilet. Die letztere nennet man auch *aquipollentiam complexorum*, und beziehet darinn, daß einige Sätze, welche in den Wörtern von einander unterschieden sind, im Verstande gleichwohl mit einander übereinstimmen, woszu drei Stücke erfordert werden: erstlich, daß mehr als ein Satz sey, hernach daß die Wörter in denselben von einander unterschieden, und daß drittens die Sätze einerley Bedeutung und einen Sinn haben. Man lehret, daß bei diese Aquipollenz auf dreierley Art entstehe: anfangs in den Wörtern allein, wozu die Synonymie entstehe, z. E. *gradus per artem* und *entis ferit*, ferner in der Quantität, wenn ein allgemeiner Satz mit allen particulari und besondern Sachen gleichgültig sey, z. E. alle Augen sehen: das rechte Auge siehet, und das linke Auge siehet, und endlich in der Quantität und Qualität zugleich, wenn man durch verschiedenes Versehen daß der Zeichen, wodurch man die Quantität eines Satzes erkenne, theils in Wörtern non die Sätze gleichgültig mache, z. E. *non omnis homo est doctus*; *aliquis homo non est doctus*. Auf diese letztere sehen insonderheit die aristotelischen Logici in ihrer Lehre von den Propositionen, und weil die verneinende Proposition non auf dreierley Weise kann zu stehen kommen, und hierdurch eine dreierley Beschaffenheit der Aquipollenz entsteht, so hat man dieses in den bekannten Vers eingeschlossen:

Præ. contradic. post. contrar. præ. postque subaltern.

welcher folgenden Verstand hat. Wenn erstlich in den propositionibus contrariis oder solchen Sätzen, die einander widersprechen, z. E. *omnis homo est iustus*, *aliquis homo non est iustus*, das Verneinungswort fürgesetzt wird, als *non omnis homo est iustus*, so wird dieser Satz mit dem andern *aliquis homo non est iustus*, gleichgültig. Vors andere

wenn in den propositionibus contrariis, die einander schürftig entgegen sind, z. E. *omnis homo est animal*, das non nach dem Subjecto gesetzt wird, als *omnis homo non est animal*, so hat sie mit der andern: *nullus homo est animal* gleiche Bedeutung, ingleichen wenn man sagt: *nullus homo non est animal*, so ist es so viel, als *omnis homo est animal*, Drittens wenn in den propositionibus subalternis, da eine die andere unter sich begreift, als *omnis homo est albus*, *aliquis homo est albus*, das non vor und nach dem Subjecto siehet, als *non aliquis homo non est albus*, *non omnis homo non est albus*, so werden sie gleichgültig. Wenn man den besondern verneinenden Satz in einen allgemeinen verwandeln will, so setzet man nur die Verneinung voran, und läßt die andere weg, z. E. *nullus homo est iustus*, *quidam homo non est iustus*. Der erstern kann die letztere gleich werden, wenn man sagt: *non quidam homo est iustus*, worinn denn das non vor dem Subjecto gesetzt, das vorige aber, so nach demselben stand, weggelassen worden. Damit man sich hierinnen desto leichter helfen moge, so haben einige folgende Tabelle aufgesetzt:

non omnis	} valet	quidam - non
omnis - non		nullus
non - nullus		quidam
nullus - non		omnis
non - quidam		nullus
non - quidam - non		omnis
non - omnis - non		quidam
non - nullus - non		quidam - non

darans andere gewisse Verse gemacht, s. Scheiblers opus logic. P. 3. c. 11. Beckmanns instit. logic. lib. 2. c. 9. Jac. Thomassii exotem. logic. c. 34. Chauvins lexic. philos. p. 18. Die Wahrheit zu gesehen, so gehöret diese ganze Lehre in die Grammatic, als in die Logik, wie sie denn auch nur auf die lateinische Sprache gerichtet ist, dessentwegen man bloß bey den lateinischen Exempeln bleiben muß: conf. Titii artem cogit. cap. 7. s. 41. 42. und Syrbii institut. philos. ration. part. II. cap. 2. s. 18. Ich halte vor nöthig, hierbey zu erinnern, daß bey verneinenden Sätzen equipollent sey, ob ich die Verneinung vor der copula oder verbo eines Satzes, oder aber nach der copula setzen will. Z. E. es ist gleichgültig, ob ich sage: *homo non est doctus*, oder *homo est non doctus*. Beide Sätze sind verneinende. Die Scholastiker aber, und mit ihnen die mehrsten Neuern erfordern zu einem verneinenden Satz, daß die Verneinung vor dem Verbo entweder unmittelbar stehe; (z. E. *homo non est doctus*), oder in dem Zeichen der Größte eines Satzes verborgen stehe. (z. E. *Nul-*

lus homo est doctus). Wenn aber die Verneinung hinter dem Verbo steht, so pflegen sie einen solchen Satz propositionem affirmativam, sed infinitam respectu praedicati zu nennen. Daß aber sowohl derjenige Satz, in welchem die Verneinung vor der Copula, als auch derjenige, in welchem die Verneinung nach derselben steht, ein verneinender seyn müßte, kann auf folgende Art dargethan werden. 1) Würde aus der gewöhnlichen Lehre folgen, daß ein Satz, der in der lateinischen Sprache verneinend wäre, in der deutschen bejahend seyn müßte. Denn im lateinischen sagt man: homo non est doctus. Im deutschen aber: der Mensch ist nicht gelehrter. Hier steht im lateinischen die Verneinung vor der copula und wäre, also ein verneinender Satz. Im deutschen aber kehrt die Verneinung nach der copula, und müßte demnach ein bejahender Satz seyn, da doch jederman die angeführten beyden Sätze als gleichgültig ansehen wird. 2) Würde zu behaupten seyn, daß ein verneinender und ein bejahender Satz einerley Gedanken erweckte. Denn nach der gewöhnlichen Lehre ist dieser Satz: homo est non doctus, ein bejahender. Hingegen homo non est doctus ist ein verneinender Satz. Da doch beyde Sätze einerley Gedanken erregen. 3) Es beziehet die Natur eines verneinenden Satzes darinn, daß das Prädicat von dem Subject getrennt werde. Nun geschiehet dieses, ich mag die Verneinung von der copula, oder nach derselben sehen. Folglich muß in beyden Fällen ein verneinender Satz entstehen. Weise in seiner Logik, führt zwar zwey Gründe vor die gegenseitige Meinung an, deren sich auch die mehrsten Neuern bedienen, sie sind aber unzureichend. Man beruft sich nämlich a) darauf, daß ein Satz wahr seyn könne, wenn die Verneinung hinter der copula stünde, welcher falsch wäre, wenn die Verneinung vor der copula gesetzt würde. 3. E. Adam potuit non peccare, dies wäre wahr, weil die Negation hinter der copula: potuit stünde. Hingegen wäre der Satz: Adam non potuit peccare falsch, weil die Verneinung vor dem verbo geordnet worden. Ich antworte hierauf, potuit ist nicht die copula, sondern solche steht verborgen; und daß von den angeführten Sätzen der eine wahr, und der andere falsch ist, kommt daher, weil in beyden Sätzen ganz verschiedene Prädicate anzutreffen sind. Wir werden dieses sogleich wahrnehmen, wenn wir die Sätze im deutschen ausdrücken. Sage ich: Adam hat können nicht sündigen, so ist das Wortgen: hat eigentlich das Verbindungsword oder copula und: können nicht sündigen, ist das Prädicat, welches den Gedanken erweckt, daß Adam ein Vermögen gehabt, die Sünde zu un-

terlassen. Spreche ich aber: Adam nicht können sündigen, so ist das Verbo: nicht können sündigen, von vorigen ganz verschieden, indem es Unvermögen zu sündigen ausdrückt. Hier kann der erste Satz wahr, und andere falsch seyn. b) Bedient man dieses Grundes: man forme aus dem ersten Satz, in welchem die Verneinung vor der copula stünde, einen wahren Satz durch die Umkehrung erhalten, weil im entgegengesetzten Fall nicht geschehen würde. 3. E. Omne brutum non homo. Aus solchem Satz ist mir erlaßten folgenden zu folgern: omnis homo non brutum. Hingegen wenn ich diesen Satz: Omne brutum est non homo, durch umkehren wollte, so würde solches die Unwahrheit geben. Ich antwortete diesen Einwurf, es ist mir niemals laubt, von allgemeiner Setzung des Prädicats, auf das Subject zu schreben, daß bey dem ersten Satz in dem angeführten Exempel, die allgemeine Umkehrung einen wahren Satz gebe, geschehet zufälliger Weise. Kurz die Lehre der Umkehrung der Sätze entwickelt entfernt den letzten Einwurf. Es stimmen mit meiner Meinung überein Ariestoteles in via ad veritatem. §. 114. und Seneca in tentam, Log. vniuersaliter demonstrat.]

Aequivoca,

Zweydeutige Wörter, davon die Aristoteli in ihrer Logik bey der Lehre von den Antepredicamenten handeln. sind aber dieselbe, wenn vielerley ganz verschiedene Dinge mit gleichem Namen, jedoch in ungleicher Bedeutung benennet werden. Einige nennen Wörter, welche mehr dem Schein, Verstand nach vielen unterschiedenen Sachen gemein sind, 3. E. der Vogel der den Hühnern den Haber vorm Weggriff, heißt Sperling, und an manchen Orten heißt die Fäule am Schloß die zuherret, ebenfalls der Sperling, sind auch viele Männer, die solchen Namen führen. Im Griechischen heißen Aequivoca *διμυημα*, und werden getheilet, nämlich in aequivoca aequivocantem, welches die zweydeutigen Wörter sind und in aequivoca, wodurch man die einen Sachen, so durch zweydeutige Wörter angezeigt werden, versteht; hernach in aequivoca calu, wenns von ohngefähr geschehen, daß die Menschen unterschiedenen Dingen einerley Namen gegeben und da folglich keine Gleichheit oder Verwandtschaft zwischen ihnen zu finden, so heißt der vierfüßige Schafstaind Wolvarum aber gewisse Personen auch so benennet werden, das wird vielleicht man

wird errathen, und der Hünertommen-
dank heisset Zahn, warum aber der Bi-
ernus vom Jagen in Wein- und Bier-
säften, ingleichen etwas von der Büchse
genusset wird, darüber möchten sich
auch manche den Kopf zerbrechen; und
in sequendo consilio, da mit Fleiß ver-
schiednen Sachen einerley Benennung
zugesetzt worden, und also zwischen ihnen
eine Verwandtschaft anzutreffen, z. E.
das wilde Thier, welches dem Mül-
ler die Säcke trägt, heißt ein Esel, und
ein geschickter Mensch, der sich den Ei-
genheiten eines solchen Thiers gemäß
anfährt, nennet man bisweilen auch der
Ehre dieses Titels. Man lese den Arti-
kel Terminus.

Aergerniß,

Bedeutet dasjenige, welches einem
eine Unia; oder Gelegenheit zu einer
Sünde und Fehler, daß er begangen
wird, sein kann. Es ist der Mensch nach
dem natürlichen Rechte überhaupt zur
Socialität verbunden, und daher hat er
eine besondere Verbindlichkeit, daß er
niemandem beleidige, weil ohne diesem
das erste nicht kann erhalten werden. Was
von der Mensch für ein Gut achtet, daran
kann er beleidigt werden; und je größer
die Verbindung zwischen dem Gute und
der durch den rechten Gebrauch desselben
entstehenden gemeinen Glückseligkeit ist,
je größer ist die Beleidigung zu achten.
Durch das Aergerniß geschieht eine Be-
leidigung an der Seele eines andern.
Durch die Cultus der Seele; wenn der
Fortschritt zu Wissenschaften und Erkennt-
niß der Wahrheit, der Wille aber zu ei-
nem ehrbaren Wandel gebracht wird,
kann der Mensch in den Stand, der
Kapital rechtlichaffene Dienste zu thun,
und das bequeme Leben zu befördern,
fähig sollen wir auch darauf bedacht
seyn, und wer den andern daran hindert,
der Beleidigung; zur Verführung giebt,
der beleidigt ihn, und handelt eben da-
durch wider den Nutzen der Gesellschaft.
Dieses giebt uns gar deutlich zu erkennen,
daß es auch nach der Vernunft unrecht
ist, wenn man dem andern ein Aergerniß
giebt, welches eben die Ursache ist, war-
um alhier davon gehandelt wird. Es
giebt unterschiedene Arten der Aergerniß-
se. In Ansehung der Sachen, wodurch
der andere kann gekränkt werden, ge-
schieht solches entweder durch Reden,
oder wirkliche Thaten. So können Re-
den geführt werden, welche wider die
Ehrbarkeit und Wohlauständigkeit, und
da wir uns als Christen anzusehen haben,
wider die Regeln des Christenthums strei-
ten, und ein anderes, der solche hört,
wird gekränkt. Dort schrieb Paulus an
die Corinther 1. Epist. 15. v. 33. laßet

euch nicht verführen, böse Geschwätz
verderben gute Sitten, wohin auch ge-
höret, wenn man allerhand thörichte und
unnütze Fragen von göttlichen Dingen
vorbringt, 2. Timoth. 2. v. 23. Tit. 3.
v. 9. Durch die Thaten aber giebt man A-
gerniß, wenn einer ein unehrbares, un-
anständiges und böses Leben führet, da
ein einziger Mensch gar leicht viele an-
dere verführen kann, welches Paulus ar-
tig verblümt ausdrückt, wenn er 1. Cor.
5. v. 6. saget: wißet ihr nicht, daß
ein wenig Sauerteig den ganzen Teig
versauert? Hernach sind die Aergerniß-
se auch zu erwegen in Ansehung der Art
und Weise, wie sie gegeben werden. Es
geschieht solches nicht nur committendo,
daß man etwas dabei thut, sondern auch
omittendo, indem man etwas unterläßt,
wenn man nämlich gewisse Sünden, Feh-
ler und Unanständigkeit hätte können
und sollen verwehren und verhindern;
man thut es aber nicht. Endlich ist das
Aergerniß in Ansehung des Subjecti ent-
weder ein gegebenes, oder ein genom-
menes. Jenes ist, wenn einer etwas
thut, woraus Aergerniß entsteht, davon
man sich billig zu hüten hat, zumal wenn
Gott einen in einen solchen Stand gese-
het, da man besonders andern mit gutem
Exempel vorgeben soll. Die Menschen
sind von dem von Natur zur Nachahmung
geneigt, welches Bemühen aus der Eigen-
liebe entsteht. Wenn nun solche Leute,
die andern ein gutes Exempel geben sol-
len, als Regenten, obrigkeitliche Perso-
nen, Prediger, Lehrer auf hohen und nie-
dern Schulen, und alle, die ein Anse-
hen für sich haben, so üble Dinge vorneh-
men, es geschehe nun in der Lehre, oder
im Leben und Wandel; so sind nachge-
hend andere desto begieriger, sie nachzu-
ahmen, indem sie noch durch das Vorur-
theil menschlichen Ansehens unterstützt
werden. Das genommene Aergerniß
kann entweder von guten Dingen her-
kommen, und in dem Sinne kann einer
ohne seine Schuld Aergerniß geben; oder
von Mitteldingen, und da erfordert die
christliche Liebe nach Pauli Rath, Röm.
14. 1. Cor. 8. daß man sich dessen ent-
halte. Placcet hat in seinen divers
traités sur des matieres de conscience p.
303. 399. eine besondere Dissertation von
dem Aergerniß, davon auch die Theolo-
gen in ihren Moralen handeln. Thomas
sius im Entwurffe der politischen Klug-
heit cap. 1. §. 41. p. 14. siehet die Ein-
theilung des Aergernisses in ein gegebenes
und genommene für eine päpstliche
Erfindung an. [Ich habe die Einthei-
lung von dem Aergernisse am vollstän-
digsten in des D. Joh. Ernst Gunnerus
initit. theol. dogmat. pag. 362. gefun-
den.]

Aeromantie,

Ist diejenige Art der Zauberey, da man aus der Luft, und denen sich darinnen ereigenden Phänomenis künftige Dinge wissen will, wovon Bulengerus de diuinat. lib. 3. cap. 12. und Potter in archaicol. pag. 338. nachzusehen sind.

Aerometrie,

Ist eine Wissenschaft, die Luft zu messen, da man einige Eigenschaften der Luft annimmt, wie flüchtig, elastisch, sich durch die Wärme ausdehnen, durch die Kälte aber zusammen ziehen lassen, und dann durch Hülfe der Arithmetik, Geometrie und Algebra zeigt, wie man diese Kräfte nebst den daher entstehenden Wirkungen in jedem Falle nach ihrer Größe ausrechnen könne. Es ist dieses eigentlich eine mathematische Wissenschaft, die der berühmte Wolff zuerst in eine Form gebracht, als er 1709. besonders elementa aerometriae heraus gab, solche auch nachgehends unter die Zahl der mathematischen Disciplinen, sowohl in seinen deutschen Anfangsgründen, als den lateinischen elementis matheseos vniuersae gesetzt.

[Aesthetie,]

[Dieses Wort kommt aus dem Griechischen von αἰσθητικόν, welches schmackbar bedeutet; da aber der Geschmack zu den untern und sinnlichen Erkenntnissträften gehört, so hat man die Bedeutung ausgedehnet, und versteht unter der Aesthetie eine Wissenschaft, welche von den untern Erkenntnissträften, oder von der sinnlichen Erkenntnis überhaupt handelt. Alex. Gottl. Baumgarten hat zuerst diese Wissenschaft, als eine von andern abgesonderte abgehandelt. Ihm ist Hr. P. C. F. Meier in seinen Anfangsgründen aller schönen Wissenschaften, Halle 1754. 8. 3 Theile, gefolgt. Man pflegt solche von der Logik auf die Art zu unterscheiden, daß letztere mit Ausbildung der obern Erkenntnissträfte, Verstand und Vernunft zu thun habe, die Aesthetie aber beschaffte sich bloß mit Ausbesserung der Sinne, des Sinlichen, wohin auch die Einbildungskraft und deren Wirkungen u. s. w. gehört. Es kommen in dieser Wissenschaft die Anfangsgründe von der Redekunst, Poesie u. s. w. vor, sie zeigt, wie man das Schöne von dem Häßlichen unterscheiden soll u. s. w. Sulzers und Aedels Schriften sind neuester Zeit die besten in diesem Fache.]

Aether,

Es wird dieses Wort in verschiede Bedeutung bey den Philosophen genommen. Anaxagoras verstand dabu das Element des Feuers; der Autor Buchs de caelo, welches insgemein d Aristoteles zugeschrieben wird, die Sphanz des Himmels und der Gestirne, dem sie sich in einer steten Bewegung befinden, auch daher diese Benennung haben. Daher die Philosophen die Welt in elementarische und ätherische Gegende getheilet, in deren erkern die Elementen in der andern aber die Sterne, Planeten und andere Phänomene wären. Andere verstehen dadurch die allerreine Luft, welche von aller Unreinigkeit, n mit sie zufälliger Weise vermischet wird abgesondert. Die neuern verstehen sehr dünnen, subtilen, flüßigen und Bewegung und Ausdehnung geschickte Körper darunter, welcher auch bey Luft, indem er sich mit derselben vermischt, die Elasticität verursache; welche unterschiedene Begriffe alle dunkel sind darinnen auch die Philosophen nicht eingeweiht werden können, so lange sie in den Hauptconcepte von der Luft und der Wesen unterschiedener Gedanken sind. Conf. Chauvin in lexic. philosophico, p. 29. Rüdiger statuirt in seiner physica diuina zwey Elemente: das eine sey der Aether; das andere aber der Aether, welches ein subtile Wesen, so von der Sonne komme, sich auf der Erde ausbreitet und alles, außer wenig Sachen, gar offenbar ausdehne; dahingegen der Aether das Element der Zusammenziehung sey. Der Aether werfe seine Strahlen vom Centro zur Peripherie; der Aether aber bewege sich von der Peripherie zum Centro. Jene lenke und bewege sich zurück zu der Sonne, dieser aber zu der Erde, wider welche Lehrsätze verschiedenes erinnert worden, daß sie mit den Experimenten nicht übereinstimmen, wie von denen, die de Thomasia Geisterlehre, im Abscheu an die zusammenziehende Kraft der Luft, widerlegt haben, erwiesen worden wäre. Des Jacobi Bernoulli cogitationes de grauitate aetheris, Amsterdam 1683. werden in den actis eruditorum 1683. p. 106 recensiret. [Man muß bey dieser Lebt die neuesten Physiker vergleichen, dah vorzüglich gehören Musschenbroek in introductione in philosophiam naturalem Samberger in seiner Physic, Succor in seiner Naturlehre, Wyleben, viele anderer nicht zu gedenken, welche unter dem Artikel Physic zu suchen sind. Auch sind die Steuen in Succors Briefen an das schöne Geschlecht über verschieden Gegenstände aus dem Reiche der Natur

Met. E. 19. f. 256. 263. 558. f. Aehen,
[Bewegungstheorie.]

Aevum,

Bedeutet überhaupt eine Dauer, insonderheit aber zeigt es unterschiedene Arten derselben an. Es wird genommen für eine sehr Dauer, ingleichen für die Ewigkeit, wie denn Plotinus enn. 3. 1. 7. c. 3. und Proclus lib. 2. in Timaeum

videtur, daß ein gleichgültiges Aevum mit dem lateinischen aevum ist, wie es in dem gesagt werde; und dann für eine solche Dauer, da etwas wohl einen Anfang, aber kein Ende hat, f. Heidegger phil. prim. pag. 148. In Ansehung der letztern Bedeutung wird es aeternitas genannt, wiewohl ein Unterschied zwischen diesem Worte und dem aevum in solchen Unterschied suchen, daß jezt die Beständigkeit der Dauer; dieses die Dauer selbst bedeute, f. Chauvins lexic. phil. p. 30. ed. 2. ingleichen sempiternitas, aeternitas a parte post, a posteriori bei den Scholasticis, wie davon in der Metaphysic, oder Ontologie gehandelt wird, f. Donati metaphys. visual. pag. 82. Scheibler in opere metaphys. l. 1. cap. 16. pag. 202. [Die neuesten und besten Schriftsteller, so, wie in der Metaphysic überdacht, also auch bei dieser Lehre insbesondere, sind Crusius, Dantes Eschenbach, Keusch, Schubert, A. G. Baumgarten, G. J. Meier, Böhm. Mehrere siehe unter dem Artikel Metaphysic.]

Außerlich,

Wird genennet dasjenige, was außer einem Dinge, oder von außen an ihm anzunehmen wird. Es ist solches sowohl an physischen und künstlichen, als moralischen Sachen zu verstehen, als wenn man von der äußerlichen Gestalt eines Hauses, von der äußerlichen Verschönerung eines Hauses; von der äußerlichen Aufführung eines Menschen redet. Es hebet entgegen dem innerlichen.

Affect,

Bedeutet überhaupt bei den Philosophen eine Bewegung in dem Menschen. In Ansehung aber, daß unterschiedene Bewegungen vorgehen, hat dieses Wort viele Nebenbedeutungen bekommen, und daher in manchen unnützen Streitigkeiten Gelegenheit gegeben. Es geschehen Bewegungen in dem Leibe, in der Seele, und in beiden zugleich, daher werden die ersten die körperlichen, die andern die Gemüths: und die dritten die ver-

mischten Affecten genennet. Durch die körperlichen versteht man die außerordentlichen Bewegungen in dem Geblüte, sofern sie den Körper allein anrühren. Die Gemüthsaffecten heißen solche Bewegungen, welche durch starke Vorstellung einer geistlichen und den Begriff der Sinnen übersteigenden Sache, die unthätig oder schädlich ist, in dem Willen allein erweckt werden, und bey den vernünftigen ist die Bewegung des Leibes und der Seele verknüpft, conf. Lactium Perigrinum de affection. animi, cap. 1. Wesenfeld in georgic. animi et vitae, cap. 2. Placcium in accession. ethic. p. 1. cap. 4. §. 9.

Wenn von den Affecten in der Philosophie, sonderlich in der Ethic gehandelt wird, so versteht man vornehmlich die vermischten Affecten darunter, welche dann unterschiedene Namen haben. Bei den Griechen heißen sie πάθος, bey den Lateinern passiones, weil das Gemüth etwas dabey leidet; bey Cicero perturbationes animi, weil sowohl im Gemüthe, als im Leibe, Unruhe darauf zu folgen pflegt; affectus, indem dadurch das Gemüth afficiret, gereizet und getrieben wird, wie D. Buddeus in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. §. 6. §. 7. not. anmerket. Im Deutschen nennet man sie Leidenschaften, welches eine Ausdrückung des lateinischen Wortes passionis ist: Gemüthsbewegungen, weil die Affecten in einer nicht zwar gemeinen und ordentlichen, sondern etwas besondern und außerordentlichen Bewegung des Gemüths bestehen, wie sich Triver in seinem Tractate von dieser Materie dieses Wortes bedienet, Gemüthsbewegungen, wie sie Thomasius nennet, ingleichen schlechterdings Begierden.

Die Lehre von den Affecten ist lange Zeit in einem sehr schlechten Zustande gewesen, bis gedachter Thomasius hierinnen ein sehr helles Licht aufgethan. Man machte sich davon keinen rechten Begriff, und gerieth daher in unnöthige Zankreden, wie denn allemal unter den Gelehrten gestritten worden: ob die unvernünftigen Thiere derselben theilhaftig wären? ob die Gemüthsbewegungen an sich selbst gut oder böse wären: ob man sie ausreuten oder nur mäßigen sollte? ob dieses oder jenes unter die Affecten zu rechnen sey oder nicht? u. s. w. Davon Schwarzens praef. de λογισμῶν viror. eruditor. in doctrin. affectuum bey des Lactii Perigrini Buche de animi affectionib. zu lesen.

Die Hauptfragen von den Affecten betreffen das Wesen und die unterschiedenen Arten derselben. Erlich traut sich: was denn diese Affecten seyn? In des Platonis Schriften finden wir davon nicht

nicht viel, und scheint, daß in diesem Stücke Aristoteles nicht eben von dem Platone weit abgemichen sey. Zwar hat Aristoteles in den Büchern von der Redekunst davon ziemlich viel geschrieben; denn auch aber mehr von ihren Wirkungen, als ihrem Wesen gehandelt, welches eben die Ursache ist, daß seine Nachfolger in dieser Lehre nicht allzuweit sind. Weil die *Cruparetiker* drey Seelen, oder drey Kräfte in einer Seele, maßen sie auch hienaken nicht übereinstimmen, statuiren, als eine vernünftige, sinnliche und wachsende; so halten etliche dafür, die Affecten hätten ihren Sitz nur in der sinnlichen Seele; etliche räumen ihnen auch die vernünftige ein. Die sinnliche Neigung (*appetitus sensitivus*), darinnen die Affecten ihren Sitz haben sollen, sey zweyerley, eine begierige (*cupiditabilis*), und zornige (*irascibilis*); wiewohl sie hier wiederum in der Beschreibung dieser Arten von einander abgehen, indem etliche die begierige auf das Gute, und die zornige auf das Böse richten wollen; einige aber die begierige auf das Gute und Böse überhaupt ziehen; die zornige aber, so fern sich hierdurch eine Schwierigkeit dabei befindet, verstehen. Andere beschreiben die Affecten, daß sie Veränderungen des Gemüths seyn, die mit Wollust und Schmerzen vergesellschaftet, und noch andere, es wären Neigungen des Menschen, die aus Erkenntnis des Guten und Bösen entsünden. Zeno, der Urheber der stoischen Secte, halt den Affect für eine unvernünftige Bewegung des Gemüths in der Natur, oder für einen unwilligen Trieb des Gemüths, s. Cicero, in quæst. Tuscul. lib. 4. cap. 6. Diogen. Laert. 7. segin. 110. Galmasium ad Simpliciu pag. 59. 60. Denn die Stoiker nennen nicht die Leidenschaft des Gemüths, die ihr von dem Leibe zugesüget wird, sondern die Handlung des Gemüths, und wenn es dieser Leidenschaft wider die gesunde Vernunft Besfall giebt, einen Affect, davon Seneca de ira l. 2. cap. 2. 3. 4. zu lesen ist. Den Proceß allhier sollen sie auf folgende Weise vorgestellt haben. Erstlich ist ein obgerader Antrieb des Gemüths, welches dasselbe von dem Leibe leidet, und welches einem Menschen wider seinen Willen widerfähret, wenn z. E. auch der heftigste Mann beim Erschrecken verblaßt, und dieses ist nach ihrer Meinung kein Affect, sondern eine Leidenschaft des Gemüths. Hierauf folgt zum andern der erste Wille, aber der nicht heftig ist, als wenn ein Berührter stehen will, aber alsbald vermitelt der Vernunft diese Bewegung hin- und zurück. Dieses nennen sie eine Gemüthsbewegung, und ist noch kein Affect. Drittens ist der andere unbändige Wille, wenn durch die folgende Bewegung die

Vernunft überschritten, und gleich mit hingerissen wird, als wenn ich stie und mich rächen will, wo es mir nicht vergönnet ist. Dieses ist nach ihrer Meinung erst der Affect, woraus endlich Gemüthsrantheit, oder das Laster, oder der Affect lange fortgepflanzt wird, s. Senecam epitol. 75. wiewo anders diese Bewegungen anders seyn und beschreiben, s. Gellium noct. Att. lib. 12. cap. 15. lib. 19. cap. 1. Mabranche de la recherche de la verité l. 5. cap. 3. Buddeum theol. moral. l. 1. cap. 1. sect. 6. §. 8. Man sieht hi aus, wie der Streit zwischen dem Aristoteles und Stoicis: ob die Affecten natürliche oder willkührliche Bewegungen wären; welches erstere die Aristoteles, das andere aber die Stoici hauptsächlich, ein Wortgefecht gewesen, indem sich eine jede Partey einen besondern Begriff von dem Worte Affect gemad. s. Buddeum diss. 4. de erroribus Stoic in philol. mor. §. 4. pag. 189. anal. hist. philol. überhaupt aber kann man hiebei den Cicero Tuscul. lib. 4. 6. 15. Senecam in unterschiedenen Schriften, besonders de ira, Lysium manu. ad philol. Stoic. l. 3. disp. 7. u. einen ungenannten französischen Autor in dem Tractate: l'homme sans passion p. 79. 199. nachlesen. Nach des Epicuri Meinung sind die Affecten Bewegung der Seele, die in der Brust, oder in andern Theile des menschlichen Leibes entweder aus einer Meinung von gutem u. bösem, oder aus Empfindung derselb entstehen, s. Bernier dans l'abregé la phil. de Gassend. l. 7. pag. 487. seq. und Cassendum in philol. Epicur. sytagm. pag. 404. 199. Von dem Cartesio sind die Affecten oder Leidenschaft der Seele Empfindungen oder Sinnlichkeiten, oder Bewegungen der Seele, in der Seele absonderlich zugeschrieben, und welche durch eine Bewegung d. Geistes entstehen, erhalten und verstärkt werden, s. de passion. part. 1. art. 2. 19 Ant. le Grand institut. philol. pag. art. 6. und ob sich gleich Cartesius einbildet, daß er die Lehre von den Affecten gründlich gewiesen, so hat er doch unglückliche Widersprechungen dabei begangen wie selbiges Thomasius in der Ausübung der Sittenlehre cap. 3. num. 13. 19 num. 25. 19 num. 30. ingleichen cap. num. 15-43. deutlich gezeigt, wiewo Morus in seinem enchiridion ethico lib. cap. 6. 19 diese Cartesische Lehre widerbolet, so, wie auch die Cartesianer sie zu besorgen gesucht, wovon und andern zu lesen Andala in exercitation acad. in philosophiam primam et naturalem pag. 574. 19 Thomasius selb beschreibet cap. 3. n. 70. der Ausübung der Sittenlehre diese Affect all

afte: es sind Bewegungen des menschlichen Willens zu anenehmen oder widrigen Dingen, die abwesend oder zukünftig sind, welche von den starken Eindrückungen äußerlicher Dinge in das Herz des Menschen, und der daraus erfolgten außerordentlichen Bewegung des Geblüts entstehen. Er bemerkt eine hierfache Bewegung haben: erstlich wäre die außerordentliche Bewegung des Leibes, da eine äußerliche Sache die zu den Sinnlichkeit der gehörigen Theile des Leibes bewege, welche Bewegung allezeit vor den Affecten vorher geht; hernach sey eine innerliche Leibesbewegung der Geistergen in den Erwandern und Geblüt, worauf eine unbedingte, und zwischen dem Wege der Klugheit und Thorheit gleichsam wirkende Bewegung des Willens, nach dieser aber eine ruhige; oder unruhigere Bewegung des Willens erfolge, f. cap. 3. §. 4. 11.

Es sind die Affecten nichts anders, als außerordentliche Begierden und Aversationen des menschlichen Willens, welche mit einer außerordentlichen Bewegung des Geblüts begleitet werden. Erstlich sind die außerordentliche Begierden, welche nur zu gewissen Zeiten entstehen, aber auch wieder verkehren, worinnen sie theils von den natürlichen Begierden, theils von den habituellen Gemüthsneigungen unterschieden werden. Der Procer aber, wie sie zu entzücken pflegen, beziehet auf unterschiedenen so wohl leidenden, als wirkenden Bewegungen, deren fünfte sind, a) die Bewegung der belebenden Geistergen, so den Verstand rühret, über die theoretische Empfindung einer Sache durch die Sinnen. Denn eine jede wirkliche Begierde; oder Aversation muß nothwendig eine Sache, die man begehre; oder averfire, voraussetzen, welche Sache dem Gemüth mittelst der Sinnen bekannt werden muß, nach dem bekannten Sprichwort: ignoti nulla cupido: b) die wirkende Bewegung des Verstandes, oder die Idee der Sache, die man empfindet. Denn wenn man sich der Empfindung erinnert, so entsteht die Idee, und da wird das Objectum in dem Verstande fürgestellt, welches die Gedanken sind. [Es wird hier das Wort: Verstand in einer weiten Bedeutung genommen, nemlich vor die bloße Vorstellungskraft. Gewöhnlicher maßen nimmt man das Wort enger, siehe Verstand des Menschen.] Diese Vorstellungen geschehen entweder durch das Gedächtniß, nemlich also, wie das Objectum dem Gemüthe durch die Sinnen vorgestellet worden; oder durch das Ingenium, welches in seinen Einfällen mit dem, was vielleicht möglich wäre, beschäftigt ist, und also das Objectum dem Gemüthe vorstelllet, wie es vielleicht ein Gut, oder ein Uebel seyn könnte;

oder endlich das Judicium, durch welches man das Objectum, als ein wahrhaftes Gut, oder Uebel dem Gemüthe darstelllet.

Diese dreierley Vorstellungen aber der Dinge im Verstande sind an sich selbst nur theoretische Gedanken, und können im Gemüth des Menschen seyn, ohne einige Begierde, oder Abscheu des Willens zu erwecken. Es werden aber solche Wirkungen des Verstandes im Gemüthe des Menschen lebendig und thätig, also daß sie eine Begierde oder Verabichnung erregen, wenn sich c) die Imagination des Menschen mit selbigen verbindet, welche die Betrachtungen des Gedächtnisses, Ingenii, oder Judicii dem Gemüthe; oder dem Willen so lebhaft fürstelllet, daß er über solche Betrachtungen eine Belustigung, oder einen Edel empfindet, welches man die Leidenschaften des Willens nennen könnte. Aus dieser Empfindung des Gemüths entstehen d) die wirklichen Affecten der Menschen, nemlich aus den Belustigungen der Begierden, und aus dem Edel die Aversationen; worauf e) folget die Bewegung der Musculn, oder der Glieder, siehe Rüdigers in institution. erudit. p. 611. ed. 3. Müller über Gracians Oracul May. 155. p. 316. Wolff hält einen Affect vor einen mercklichen Grad der sinnlichen Begierde und des sinnlichen Abscheues; und theilet sie daher in angenehme, unangenehme und vermischte. Wie er aber vorhin schon gewiesen, daß die sinnliche Begierde sowohl; als der sinnliche Abscheu aus einer undeutlichen Vorstellung des guten und bösen entstehen, so zeigt er, daß die angenehmen Affecten aus einer undeutlichen Vorstellung vieles guten, die unangenehmen aus einer undeutlichen Vorstellung vieles Bösen, und die vermischten aus der undeutlichen Vorstellung vieles guten und bösen zugleich entstehen. Er erkläret hernach sowohl die Eigenschaften, Wirkungen und Kennzeichen überhaupt, als alle besondere Affecten vor sich, als Freude, Frölichkeit, Traurigkeit, Liebe, Haß, Verachtung, Schadenfroh, Neid, Mißleidn, Zufriedenheit, Reue, Scham, Ruhm, Begierde, Dankbarkeit 2c. 2c. davon dessen vern. Ged. von Gott, der Welt und Seele des Menschen cap. 3. pag. 242. seq. nachzulesen. Es sind aber die wirklichen Affecten Begierden und Verabichnungen, in Ansehung des Objecti, worauf sie gerichtet sind, welches entweder eine gute; oder böse Sache seyn kann. Welches Objectum in einer gedoppelten Absicht zu betrachten ist: einmal in Ansehung seiner moralischen Natur, so fern dasselbe entweder als etwas gutes; oder als etwas böses, folglich entweder als ein Stück unserer Glückseligkeit; oder als ein Stück unserer Unglückseligkeit

ange

angesehen wird, in welcher Absicht die Affecten theils eigentliche Begierden, theils Aversionen sind: hernach in Anschauung des Genusses, da ein jedes Objectum als was künftiges anzu sehen ist, und da man sagen kann, alle Affecten sind Begierden, folglich muß die Sache, so man begehret, noch nichts gegenwärtiges, sondern was künftiges seyn. Doch da man etwas verlangen kann, so man entweder noch gar nicht, oder schon wirklich hat, so ist zu merken, daß bey dem schon bereits im Besitze stehenden Sachen der Affect auf die Fortsetzung der Besizung und des Genusses, folglich eben auch auf was künftiges gehet. Wenn ich auf den Redebrauch lebe, so deucht mir, man könne das Wort Affect in einer sehr engen Bedeutung nehmen, zumal da die Vernunftlehre sagt, es soll ein Wort, um alle Zweideutigkeit zu vermeiden, eingenommen werden. Daber würde ich sagen: der Affect ist eine herrschende sinnliche Begierde oder Verabscheuung, das ist, eine, aus undeutlichen Begriffen entstandene Begierde oder Verabscheuung, welche so stark ist, daß dadurch die ganze Seele des Menschen eingenommen wird, und alle zugleich vorhandene Vorstellungen der Seele, wenn sie von anderer Art sind, unterdrückt und vernünftet werden. Deswegen sagt der Rechtsgelehrte, der Mensch im Affect handle ohne Ueberlegung, und sey, so lange der Zustand des Affects dauert, einem Menschen gleich, der nicht den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft hat. Aus diesem Grunde können auch die Handlungen, welche im Affect unternommen werden, nicht so stark zugerechnet werden, als andere Handlungen. Wollte man eine jede starke sinnliche Begierde und Verabscheuung einen Affect nennen, so müste man sagen, ein Mensch, welcher eine starke Begierde zu Essen hat, wäre in Affect. Wer spricht aber so: Nehme ich nun das Wort Affect so enge, wie ich angezeigt habe, so muß man behaupten, Gott habe keine Affecten. Deswegen sagen auch viele Theologi und Philosophi, die Affecten kommen Gott nur nach einer Ähnlichkeit (per analogiam) zu. Das ist, Gott kann nur etwas Ähnliches von Affecten bengelegt werden. Von vermischten Affecten ist zu bemerken, daß sie nur in einer schleunigen Abwechselung einer sinnlichen Begierde und Verabscheuung bestehen. Da man bald die Sache auf einer guten Seite, bald wieder auf einer bösen Seite betrachtet, wohin z. E. die Wankelmuth gehöret.]

Nach der Erklärung der Affecten folgt nun die andere Hauptfrage: Wie viel nemlich derselben seyn, und wie sie einzutheilen sind. Plato setzte zwey Hauptaffecten, die Wollust und den Schmerz, von denen er sehr viele andere

Arten, machte, daß nemlich einige Leib, etliche die Seelen angingen; wärens sie zuweilen mit andern vernünftigen, zuweilen aber reiz; etliche entsündeten der Erinnerung der vergangenen, etliche aber aus Hoffnung der künftigen. Die einige wären schändlich, unmäßig, ungerecht; einige aber mäßig und andere Arten mehr sind, s. Alcino in doctrin. Platon. cap. 31. Aristote hat sie nirgends in gewisse Classen und Arten eingetheilt, sondern derselbe bald acht gezeihet, den Zorn, die Ehdult, die Furcht, die Barmherzigkeit, das Vertrauen, die Freude, die Liebe, den Haß, s. lib. 1. de anima cap. 1. bald elfe, die Begierde, den Zorn, die Furcht, die Kühnheit, den Reid, die Freude, die Freundlichkeit, den Haß, das Verlangen, die Aemulation und die Barmherzigkeit, s. lib. 2. ad Nicomach. cap. 5. geschweigen, wie er an einigen andern Orten noch andere Affecten angeführt, die er hier nicht berührt, welches abermal Gelegenheit gegeben, daß seine Nachfolger hierinnen nicht einig sind. Etlich behalten die vier Hauptaffecten der Stoiker, etliche folgen der Eintheilung der Schullehrer, etliche haben noch eine andere Erfindung. Des Thomä von Aquinas seine ist unter ihnen in großem Ansehen, siehe Lallum Peregrin. de affection. cap. 5. Die Stoici hatten vier Hauptaffecten, zwey gegen das gute, und zwey gegen das Böse: zwey, die auf das gegenwärtige, und zwey, die auf das künftige zielen: die Begierde, die Freude, oder Wollust, die Furcht, oder Schmerz, oder Schmerz. Diesem setzten sie bey einem weisen Manne drey gute Leidenschaften; oder Bewegungen entgegen: den Willen, das Vergnügen, und die Behutsamkeit. Durch den Willen verkünden sie ein vernünftiges Verlangen des abwesenden guten, welches sie der Begierde entgegen setzten: durch das Vergnügen eine sittsame und behändige Bewegung, die der Freude entgegen gesetzt war: durch die Behutsamkeit eine kluge Vermeidung des künftigen Uebels, die der Furcht entgegen gesetzt wird, von dem gegenwärtigen Uebel wurde der Weisheit gar keine Bewegung, der Thorheit aber der Schmerz zugeleget. Aus diesen vier Quellen leiteten sie viele andere Affecten her: vierzehn aus dem Schmerz, acht aus der Furcht, drey aus der Wollust, und sieben aus der Begierde, wie aus den angeführten Scribenten zu sehen. Epikurus machte drey Hauptaffecten, Freude, Schmerz und Verlangen. Cartesius macht derselben sechs, die Bewunderung, die Liebe, den Haß, die Begierde, die Freude, und die Traurigkeit, s. de pass. p. 2. art. 69. aus denen er alle andere herleitet, welche Henrich

Morus

in enclir. ethic. p. 29. auf drei
 triaget, die Bewunderung, Liebe und
 Haß, s. Thomasmus in der Ausübung
 der Sittenlehre cap. 2. §. 13. 199. Syr.
 in philosoph. prima pag. 209. 199.
 Buddeus in institut. theol. mor. d. 1.
 16. not. Placcius hat in den access.
 ethic. cap. 4. §. 12. zwei Hauptbegrie-
 fe, die er resolutionem et irresolutionem
 nennt; Gundling in via ad veritatem p. 2.
 cap. 14. pag. 83. nimmt dafür die Furcht
 und die Hoffnung an, welches schon Hob-
 bes in leuiach. erkannt habe. Thomas-
 mus in der Ausübung der Sittenlehre
 cap. 4. macht nur einen Hauptaffect, das
 Verlangen, jedoch setzt er denselben nach-
 des in zwei, nemlich Liebe und Haß,
 welche sich auch Buddeus in phil. pract.
 1. c. 2. §. 48. 199. instit. theol. mor.
 1. c. 1. §. 4. Erius von den mensch-
 lichen Gemüthsbeuweg. cap. 1. §. 8.
 Lehmann in der Morale p. 440. gefal-
 det. Dann diese Meinung gründe
 sich auf die gesamte Hauptsache, woben
 alle Begierden zu entstehen pflegten; der-
 nach auf die zwei Hauptregungen des
 Willens, nemlich aufs Verlangen und
 nicht Verlangen, und drittens würden alle
 Affecten, welche die wahre Natur der
 Begierden an sich haben, ohnefehlbar aus
 denselben können hergeleitet werden.
 Dann Specialclassen von den Affe-
 cten machen will, so ist es keine leichte
 Arbeit, indem wir eigentlich die Zahl der
 Affecten nicht wissen, sind auch in der
 Beschreibung derselben nicht einig, und
 haben bey vielen nicht einmal ihre rechte
 Benennungen. Uebrigens bringet Bud-
 deus in element. philos. pract. part. 1. c.
 2. §. 63. 199. nachdem er Liebe und
 Haß zu den Hauptaffecten gesetzt, die
 affectus derivatiuos, oder die hergeleite-
 ten Affecten in sieben Classen: 1) wären
 diejenigen, wenn bey der Liebe gegen eine
 Person zugleich auf das Urtheil und auf
 die Hochachtung von derselben im Ver-
 stande mit gesehen wird, dergleichen die
 Liebe der Wohlgeogenheit, der Freunds-
 schaft und Ehrerbietigkeit wäre, 2) wel-
 che aus dem Unterschied des Objecti oder
 derjenigen Sache, so wir lieben, herrüh-
 ren, 3) die aus der Vorstellung einer an-
 genehmen und unangenehmen Sache,
 die erlich leicht, oder schwer zu erlangen,
 oder leicht oder schwer abzumenden ist,
 woben die Hoffnung und Furcht gehören,
 hernach gar nahe sey, dahin man die
 Freude und Traurigkeit zu rechnen habe,
 entstehen, 4) welche aus dem hitigen Ge-
 brauch der Mittel, etwas gutes zu erlan-
 gen, oder was Böses abzumenden, mei-
 stentheils ihren Ursprung nehmen, dahin
 denn der Wuth, die Kleinmüthigkeit, die
 Remulation, der Unwille und Zorn zu
 rechnen ist, 5) die aus der Vorstellung
 einer guten und unangenehmen Sache,

sofern solche nicht uns mittelbar, sondern
 einen Freund, dem wir wohl wollen, oder
 einen Feind, den wir nicht wohl wollen, be-
 treffen, entspringen, als die Mitleidig-
 keit, Besfreude, der Neid. 6) Die wie-
 derum aus den bisher erzielten affectibus
 derivatiuis fließen, als die Scham, die
 Neugierigkeit, 7) die aus Liebe und Haß
 zusammen gesetzt seyn, als die Eifersucht.

Es sind noch einige besondere und
 Nebenfragen von dieser Materie zu berüh-
 ren. Erlich: wo der Sitz der Affecten
 sey? von den Peripateticis haben wir
 oben angemerkt, wie etliche dafür hiel-
 ten, die Affecten hätten ihren Sitz nur
 in der sinnlichen Seele, etliche aber räum-
 ten ihnen auch die vernünftige ein, und
 was hierinnen die Meinung der Stoiker
 sey, siehet man gleichfalls aus dem obig-
 en. Die Seele des Menschen hat nach
 des Epicuri Gedanken zwei Theile, einen
 vernünftigen, nemlich das Gemüth, und
 einen unvernünftigen, die Sinnlichkeit
 und den Affect; oder Appetit. Das Ge-
 müth soll mitten in der Brust, die Sinn-
 lichkeit in dem ganzen Leibe, der Affect
 theils in der Brust, theils an andern
 Theilen des Leibes seinen Sitz haben, wie
 man aus oben angeführten Scribenten
 sehen kann. Cartesius sucht sie nicht
 im Herzen, sondern im Gehirn, und zwar
 in der glandula pineali part. 1. de pass.
 art. 30-39. zu welchen Gedanken ihn an-
 dere irrige Lehrlinge brachten. Denn er
 meinet, die ganze Seele bestünde in Ge-
 danken, die Gedanken kämen entweder
 auf das Thun, oder auf das Leiden an.
 Alles was thätig in der Seelen wäre, ge-
 hörte zum Willen, und was die Seele
 litte, das wäre zum Verstand zu rechnen,
 wie er denn auch die Bewunderung un-
 ter die Affecten setzte. Es ist diese Mei-
 nung wider alle eigne Empfindung und
 Erfahrung, welches einige der Herren
 Cartesianer selbst gesehen, und den Affe-
 cten deswegen in den Verstand und Will-
 en zugleich ihren Ort angewiesen haben,
 s. Andalam exercit. acad. in phil. prim.
 et nat. part. 1. exercit. 9. §. 12. pag. 70.
 Planer hält in seiner disput. de noua ve-
 raque de affectibus sententia, Wittenberg
 1712. pag. 70. das Gehirn auch vor den
 Sitz der Affecten, weil dafelbst, das Ge-
 hältnis der vernünftigen Seele, dahin
 alle Affecten billig zu rechnen sind; doch
 suchet er solchen nicht mit dem Cartesio
 in der glandula pineali. Das ist eine
 ausgemachte Sache, daß die Affecten zum
 Willen gehören, worinnen denn alle Phi-
 losophen außer dem Cartesio einstim-
 mig sind, und die eigne Erfahrung lehrt nicht
 undeutlich, daß sie nicht im Gehirn, son-
 dern im Herzen sich äußern. Es kommt
 bey der Frage, von dem Sitz der Affecten
 darauf an, wo die Seele sitze, und sich
 vorzüglich thätig beweise. Die verschie-
 denen

denen Meinungen mit den Gründen und Gegengründen habe ich in meiner Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere S. 38. angeführt.] Vorauf andere: ob die Affecten was gutes, oder was böses, oder indifferentes seyn; mit welcher Kraue diejenige verbunden ist: ob man die Affecten austilgen; oder dulden, oder mäßigen soll: denn da rekommandirten einige *ἀντιστάται*, die Befreyung von allen Affecten, andere *παράσταται*, die Zulassung der Affecten, daß das Gemüth denselben nachhänge; noch andere die *μετροπράταται*, die Mäßigung der Affecten, s. Jac. Thomas. in praef. n. 55. p. 310. Die Aristotelici lehren gemeinlich, daß die Affecten an sich weder böse, noch gut seyn, und dannhero nicht ausgetilget, sondern nur gemäßigt werden sollen; aber gleichwohl angestrichen sie sich, wie sie mit dieser Meinung zusammen bringen wollen, daß Aristoteles auch den Neid und dergleichen unter die Affecten gezeilet. Aus dem obigen, was von den Stoicis gesagt worden, ist leicht abzunehmen, wie sie die Affecten insgesamt für etwas böses halten müssen, weil sie der Anfang der Gemüthsfrankheit wären, und einen kleinen Affect auch für ein klein Uebel hielten, ingleichen daß sie lehrten, die Affecten könnten nicht allein, sondern müßten auch von einem weisen und tugendhaften Manne bejähmt und ausgerottet werden. Wiewohl sie denselben noch eine leichte und geringe Bewegung zuließen, die sie mit einer Narbe verglichen, und kleine Vermuthungen; oder Schatten der Affecten zu nennen pflegten. Hierüber gerietzen die Aristoteliker und Stoiker mit einander in einen Streit, welcher aber nur ein Wortgezwiste war, indem sie die Affecten in ungleicher Bedeutung annahmen, und da sie die Aristoteliker für natürliche; die Stoiker hingegen für willkürliche Bewegungen hielten, lehrten jene, sie wären indifferent, und man müßte sie nur mäßigen; die Stoiker hingegen hielten sie vor böse, die man also austilgen müßte. Von den Epicuräern scheint es, daß sie die Affecten an sich selbst weder für gut, noch böse, sondern für gleichgültig achten; Cartesius aber hält sie mehr für gut, als für böse. Thomasius in der Ausübung der Sittenlehre cap. 6. behauptet, daß die Affecten überhaupt weder gut noch böse seyn, in Ansehen aber ihrer Arten wären sie entweder gut, die uns zur Ruhe, oder böse, die uns zur Unruhe führen. Schwarz setzt in der *dup. de affectuum morali aestimatione* S. 13. diese allgemeine Regel: welcher Affect des menschlichen Natur erbdt und vollkommen machet, und die göttliche und menschliche Gesellschaft befördert, derselbe ist gut;

welcher hingegen der menschlichen Natur und Gesellschaft zuwider ist, der ist böse. Doch merken einige hierbei an, daß solche Arten der Affecten könnten getilgt werden, welche in ihrem Wesen ein sündlicher Umstand hätten, wie solches das Exempel des Neids anzeige. Willen wir uns unstreitig nach der Absicht Gottes das gute begehren, und das böse ablehnen, und weil der Verstand gewisse Grades wahrer, guten und bösen erkennen und es dahero gar vernünftig ist, man z. E. mit größerer Gemüthsbeugung sich aus einer Lebensgefahr zu rettet, als man eine Gefahr, sich in den Finger zu schneiden vermeidet, siehet man, was man von der Moral und Bändigung der Affecten zu halten habe. Es ist überhaubt zu merken, daß die wirklichen Affecten der Menschen, der alle gut, noch auch alle böse sind, man also in gute und böse einteilen muß, dieweil nemlich diejenigen Affecte unstreitig gut sind, die aus einer vernünftigen Belustigung über eine Sache, daß der Verstand als ein wahres Uebel gründlich erkennt, entstehen; ingleichen die aus einem vernünftigen Ekel über eine Sache, daß der Verstand als ein wahres Uebel erkennt, ihren Ursprung haben. Diese gute Affecten nun sind von Nutzen, indem sie den Menschen antreiben, seine wahre Glückseligkeit zu fördern, entweder das gute zu erlangen, oder das schon erlangte Gut ferner zu genießen, oder das Uebel von sich zu scheuen, und eben dadurch eines Guts theilhaftig zu werden. Diejenigen Affecte aber sind ohnstreitig böse, die aus einer Belustigung ohne Vernunft, oder dergleichen Ekel auf Veranlassung der bloßen Vorstellungen der Sachen durch die Sinne, durch das Gedächtnis und durch das Ingenium in uns erweckt werden. Diese sind weder die Sinne noch das Gedächtnis, noch das Ingenium zu unterscheiden tüchtig, was gut oder böse ist. Müller über Gracians Oracul. 155. p. 317. Cent. 2. Diese unvernünftigen Affecten bringen großen Schaden. Denn der Wille verlangt Scheinbilde vor wahre Güter, und siehet Scheinbilde vor wahre böse Sachen, wodurch der Mensch nicht anders, als seine Glückseligkeit verderben muß. Hieraus sieht man, daß die Vernunftmäßigkeit der Affecten auf die Beschaffenheit des Objectes, wohin dieser Affect zielt, ankommt, welche dem Willen durch die vernünftige Erkenntnis vorgestellt wird, und dergleichen alle, so den unvernünftigen Affecten nachhängen, Thoren und Narren sind, denen es an Verstande fehlet. Wenn man unter den Affecten eine der sündliche Begierde oder Verabscheuung verstehen will, wie ich oben bemerkt

so ist jeder Affect, als ein solcher, weil er eine verworrene Erkenntnis in sich faßt. Daben kann aber auch dieser und jener Affect den solchen Erfolge bewirken, welche zum Wohl des Menschen ausschlagen können. Solche Erfolge entstehen aber nicht aus der Vernunftbestimmung der Affecten, sondern aus der bloßen Stärke einer Begehr und Verabscheuung, ohne Rücksicht auf die sinnliche Herrschaft. Denn in Betracht dieses letzten Charakters, kann auch eine dienliche Wirkung erfolgen. So kann j. E. mit Recht behauptet werden, daß sich die Affecten oft als heftige Triebe verhalten, welche zwar dem Schiffe das schnelle Geschick drohen, zugleich aber auch dessen Lauf geschwinde befördern. Drittens: ob die unvermeidlichen Theile der Affecten theilhaftig sind? nach der gemeinen Meinung der Peripatetiker sind sie den Bestien mit dem Menschen gemein, weil sie den Thieren eine sinnliche Beschaffenheit, wiewohl diejenigen, die einige Affecten in die vernünftige Seele verweisen, nothwendig auch dieselben dem Menschen alleine zuzurechnen wählen. Die Stoici müssen sagen, daß die Bestien keines Affects theilhaftig seyn, sondern nur einige den Affekten gleichende Triebe des Leibes von sich haben. Nach der Meinung der Epicuräer haben sie eben sowohl Affecten, als die Menschen, und Cartesius sagt p. 1. art. 2. de pass. ausdrücklich, daß, ob sie wohl keine Vernunft, und vielleicht keine Gedanken hätten, dennoch die Bewegung der Seelen und der Glandulæ, die in uns die Affecten erregen, gleichfalls bey ihnen wären, und dazu dienen, daß wir nicht, wie die Affecten, aber dennoch die Bewegungen der Nerven und Muskeln erhalten und vermehrt würden, damit er den Bestien die Affecten deutlicher abspiegele. Die Lehre von den Affecten ist sehr nützlich, indem man ohne dieselben keinen Auctorem recht verstehen, und sie nicht recht schäffen unterweisen, und sie zu etwas bereiten; weder sich selbst noch andere erkennen, nichts rechtzuges und fruchtbares in Heilung der Krankheiten ausrichten, ja in geistlichen Dingen weder in Befragung, noch Trost geschieht und weislich verfahren kann, s. Thomaf. d. 1. cap. 2. §. 2. Außer den angerührten Scribenten können von dieser Materie nachgelesen werden de la Chambre dans les caracteres des passions, Senault de l'usage des passions, Pierre le Moyne dans le peintures morales tom. 4. Bisse in seinem Tractat: des passions de l'homme où suivant les regles de l'analyse, l'on recherche leur nature, leurs causes et leurs effets, Moyse Lusinus de compendendis animi affectibus, Bontefoe de animi et corporis

Philos. Lexic. 1. Theil.

passionibus, Cmelis de arte regendorum affectuum, Placcius de morali scientia augenda an verschiedenen Orten, Schellhammer de humani animi affectibus, Thomafius in fundamentis iuris nat. hin und wieder; Philaretus in ethic. lib. 1. p. 1. c. 6. 7. Placcette in nouv. essais de morale, Locke de intell. human. 1. 2. c. 20. Gochstetter in coll. Pufend. exerc. 2. §. 20. not. e) p. 68. nebst andern Büchern von der Ethic. Von den vorher angeführten Scribenten, so von den Affecten gehandelt, haben wir in der Disput. de arte aliorum animos cognoscendi p. 12. 139. mehrere Nachricht gegeben. Von dem Joh. Joach. Zentgraf ist eine Disput. de iure affectuum vorhanden. In den memoires de Trevoux 1723. mens. apr. p. 591. wird ein in englischer Sprache geschriebener Tract. recensiret von der Beherrschung der Affectu sowohl nach den Regeln der Vernunft; als der Relation. [Die besten Schriftsteller neuester Zeit sind in dieser Lehre, Davies in der philosophischen Sittenlehre. G. J. Meier in der philosorb. Sittenlehre, wie auch in seiner Abhandlung von Gemüthsbewegungen. Hückert von Leidenschaftlichen. 1768. Gutgeson Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Reigungen, und über das moralische Gefühl insonderheit, aus dem Englischen übersetzt. 1760. Von dem Einfluß der Lust in die Affecten siehe Hamburg. Magazin 6. Band S. 476. f. und von der Wirkung der bestinnigten Gemüthsbewegungen 20 B. S. 104. 23 B. S. 470. f. Eben kann auch Isaac Heflin Geschichte der Menschheit gelesen werden. Zürich. 1768. 2 Theile 8. Von den Affecten, welche einize Gott belegen, siehe Blasings diff. de pathologia Dei.]

Affectation,

Heißt ein jeder in die Augen fallender Zwang, den sich ein Mensch selber anthut, indem er eine Eigenschaft seiner Person den Leuten vor Augen legen will, um ihnen eine Meinung beizubringen, die er wünschet, daß sie solche von ihm heizen sollen. Man affectiret entweder etwas erdichtetes, wenn man nemlich eine gewisse Eigenschaft, die man in der That nicht an sich hat, auf eine gezwungene Art vorstellen will, oder eine Eigenschaft, die man wirklich an sich hat, auf eine gezwungene Art verdeckt; oder es zeigt sich die Affectation in Darstellung solcher Eigenschaften, darinnen eben nichts falsches und erdichtetes ist, sondern die man wahrhaftig an sich hat, wenn man dieselben nicht mit einer angenehmen natürlichen Leichtigkeit, sondern auf eine gezwungene

D

gezwungene Art an sich leben läßt. Derley Affectation röhret zuweilen her bloß aus dem Mangel eines guten äußerlichen Wesens; zuweilen aus einem innerlichen Zwange des Gemüths, den sich ein Mensch durch den allzubestigen Trieb seiner Affecten anthut, und in seinem äußerlichen Wesen nicht bergen kann, dergleichen Affect sonderlich der Hochmuth ist. Man vermeidet die Affectation auf zweyerley Weise: erstlich auf eine vollkommene Art, wenn man den ersten Grund derselben, den Hochmuth abschaffet, und den sorglichen Einbildungen desselben Einhalt thut; vors andere auf eine unvollkommene Art, wenn ein Mensch, der seines Affects bis dahin nicht Meister ist, wenigstens die daraus entspringende Sorge und innerliche Mühsamkeit des Gemüths in den äußerlichen Thaten zu verbergen weis. Die Tugend, so der Affectation entgegen steht, ist eine angenehme manierliche Nachlässigkeit, welche eine Leichtigkeit heisset, mit der man ein Unternehmen mit Anstand zu Werke richtet, welche theils aus der sonderbaren Fertigkeit, die man sich durch vielfältige Übung in einer Geschicklichkeit erworben, theils aus der mit solcher Fertigkeit verbundenen Fremdsamkeit und Gleichgültigkeit des Willens ihren Ursprung hat, s. Müllers Anmerkungen über Gracians Oraenl. Max. 123. p. 153. seqq.

[Aftergeburt,]

[Ober Afterbärde, Nachgeburt, secundinae, secundae mulieris, bedeutet dasjenige, was die Frucht im Mutterleibe umgibt, dahin gehört die Hülle, worin die Frucht gewickelt ist. Sie besteht aus zween Häutchen, nemlich dem Schafhäutchen, das dünne, weiß und durchsichtig ist, und eine klare Fruchtigkeit in sich faßt, worinne die Frucht schwimmt, und dies wird das innere Säutchen genennet; und dem Aderhäutchen, das etwas dicker, mit vielen Aesten von Adern durchzogen ist, und welches das äußere Säutchen heißt. Ueber diesem liegt auswendig der Mutterkuchen, oder die Mutterleber, so ein rother fleischichter Klumpen ist, wie ein plattes Schild, etwas ausgehöhlet, mit vielen Adern und Drüsen angefüllet, durch welche der Nahrungsaft mehr gereinigt und der Frucht zugeführt wird. Dieser Theil hängt mit der hohlen Seite an dem Aderhäutchen, mit der ausgebogenen aber an der Gebärmutter. Es gehören endlich noch die Nabelgefäße hieher, die gleichsam aus Puls- und Blutadern zusammengedreht und mit einem gemeinschaftlichen Häutchen überzogen sind, und solche geben die Nabelschnur. Alle diese Stücke werden zusammen genommen, die Nachgeburt

genennet, weil sie nach der Geburt an Tag kommen. Bleibt etwas von der Nachgeburt zurück, so können dadurch gefährliche Zufälle erwachen, die sogar den Tod der Mutter nach sich ziehen.]

Agenten,

Sind solche Personen, welche Stände bey ihrem Oberhaupte halten, deren Ansehen wohl nicht gar sonderlich ihre Verrichtung aber darinnen besteht, daß sie Vitterschriften machen, um Abscheide Ansuchung thun, und Nachricht an die, von welchen sie ihre Bestallung haben, versertigen. Es halten aber nicht nur die Stände bey ihren Obern; so denn auch wohl Souveraine bey ihr gleichen und geringern ihre Agents wenn sie etwas zu verrichten haben, welches der Unkosten nicht werth wäre, ein besondern und eigentlichen Minister dorthin zu haben, und diese Art von Agents sind meistens mit zur Auskundschaft abgeordnet. Eine oder die andere Art von Agents hat keinen Character bekommt auch keine litteras credentialis, [oder solche Schriften, welche zum Beweis dienen, daß einer ein Gesandter sey,] sondern nur Recommendation von seinem Principal, und ist nur bloß ein Amt, welches sie verwalten, s. Struv Europäisches Hofcerem. part. 3. cap. 1. p. 268. Dieses kommt bey der Lehre von den Gesandten in dem so genannten Völkerrichte für. [Man sehe des Herrn von Real Staatskunst. T. V. S. 68. f. Davies ius gentium §. 971. Scheidematel Staatsrecht. T. 1. S. 290.]

Agstein,

Is ein wohlriechendes und in dem Meer erhartetes Harz. Was es vor ein Beschaffenheit mit demselben habe, wovon sein Ursprung zu führen sey? da innen haben die Gelehrten unterschieden Meinungen. Viele halten es vor ein Harz oder Gummi, welches aus den Fichten und Tannen in das Meer fließt, von dessen Salzwasser also koagallret würde. Andere und zwar die meisten sehen es vor ein Erdharz oder bitumen an, da in dem Baltischen Meer so hart werde, welche unterschiedene Meinungen nach des Herrn Valentini lib. 1. cap. 12. §. 2 p. 35. muscor. Erinnerungen wohl können vereinigt werden, indem solche Erdharz auch gemeiniglich an solchen Orten zu finden sey, wo viele Fichtenbaum ständen, und von denen es gleichsam seine Nahrung haben könnte. Daher de Boet in historia gemmarum et lapidum pag. 323. dreyerley Agsteine sehet, davon der eine von den Baumsäften; der ande

re von dem Erdbarz, und der dritte von der Festigkeit der Thiere herrührte. [Der ist fähigen Ursprungs seyn müsse, woraus die mitten im Aetstein befindlichen Aden, Fliegen, Spinnen, und andere Insekten, als welche kein Spiel der Natur, sondern wirkliche in einem ansehnlich kleinen Wesen umgeformene und mit Aetstein überzogene und eingeschiedene Körper sind. Siehe hiervon Nath. Sendell historia succinorum corpora aliena insolentem et naturae opere pictorum et simul Dresdae conditis aeri in sculptorum Lipsiae 1742. fol. c. tab. vn. und dardescheles Electrologiae per varia tractatum historia et physica continuandae misur. I. II. III. Elbing. 1725. 28. 4.]

Da durch chemische Untersuchungen im Aetstein ein einfaches Wasser, ein Oel, so dem Bergöl gleichkommt, ein saures süßliches Oel und erdige Theile entdeckt worden, so ist es sehr wahrscheinlich, daß der Aetstein dann erzeugt werde, wenn eine Schwefelsäure, welche einige aufgelöste Erde in sich hat, entweder als ein Dampf oder auch wirklich flüchtig einmales Berg oder anderes demselben ähnliches Oel antrifft und es koagulirt.] Seine Natur ist bey den Alten zweifelhaft gewesen; nunmehr aber ist bekannt, daß er vornehmlich in dem Königreiche Preussen an dem westlichen und nordlichen Meeres Ufer häufig zu finden sey, und ist niemanden erlaubt, es sey auf welche Weise er wolle, ihn zu suchen; sondern diese Recht bleibt dem Könige allein vorbehalten, da gewisse Aufseher und Verantwärteter werden, die auf die Arbeiter und andere Acht haben, damit nicht entwendet werde. Insgemein hat man zwey Arten des Aetsteins der Farbe nach, gelb und weiß; beyde aber sind in der Farbe sehr unterschiedlich. Der gelbe ist mehrtheils hell und durchsichtig; der weiße dunkel, und manchmal sind solche Farben gemischt, da sie denn allerhand Färbungen, wie Wolken, Pflanzen, und dergleichen vorstellen. Insgemein hält man den weißen für besser: es ist aber schon von andern angemerkt worden, daß diese Farbe nicht natürlich, sondern von dem Salzwasser herrühre, daher auch der gelbe, wenn er in Salzwasser geisteten werde, die weiße Farbe annehme. Nur muß man zusehen, daß er nicht verfälschet sey, indem man solchen mit dem Gummi arabico, copal und Ebergelb nachzumachen sucht, welcher Betrug daran zu erkennen ist, daß der ächte Aetstein in großen Stücken komme, und klein zerhackt Stroh, wie der Magnet das Eisenziehe, welches derjenige, der aus Gummi gemacht wird, nicht thut, auch aus kleinen runden Stücken besteht. Aus beydenley Gattungen werden Corallen, Muschelschalen, allerhand kleine Geschirre

und andere Kunstarbeit durch gewisse Meister verfertigt und weit verführt, wie sie denn nicht nur in Europa, sondern bis in Orient hochgeachtet werden. Es wird häufig in der Medicin gebraucht und mancherley wirksame Arzneyen daraus verfertigt. Aus dem Aetstein wird auch der Lacernis bereitet. Andreas Libavius hat singularia geschrieben, darinnen er auch die Materie de succino untersucht; so ist auch von dem Philippo Jacobo Hartmann heraus gekommen succini Prussici physica et civilis historia cum demonstratione ex autopsia et intimiore rerum experientia deducta, in Königsberg 1677. 8. und Joh. Wigand hat geschrieben historiam de succino Borussiae, de alce Borussiae, et de herbis in Borussia nascentibus, Jen. 1590. 8. denen man noch den Zappellium in seinem mundo mirabil. tom. I. lib. 3. cap. 45. p. 295. beifügen kann. [Siehe ferner obenangeführte Schriften von Nath. Sendell und I. G. Stockar de Neuforn de Succino. Lugd. Batav. 1761. und sind hier eben die Schriften hinzuzufügen, die ich bey dem Artickel Achar und Naturgeschichte aufgesetzt habe. Siehe auch den Artikel Steine.]

[Abbildungen,

siehe Abbildungen,]

Air,

Ein französisches Wort und bedeutet eine Gestalt des Gesichts, die man bey besondern Fällen, um eine Passion an Tag zu legen, annimmt, und sind folglich so vielerley Arten desselben, als Affecten sind, daß man also zum Exempel fröhliche, traurige, böhmische, furchtsame, zornige, verliebte Gesichte u. s. f. machen kann, welches Wort wir brauchen müssen, weil kein deutsches da ist, wodurch wir die hierunter gehörige Idee an den Tag geben könnten. Von der Mine ist l'Air darinnen unterschieden, daß jenes die ordentliche Einrichtung des Angesichts bedeutet, und folglich la Mine was beständiges; l'Air aber was veränderliches ist. Dieses ist ein Stück des besondern Extérieur des Menschen, daher die Artikel Extérieur, Mine und Port nachzuschlagen sind, s. Müllers Anmerkung über Gracians Oracul Mar. 14. p. 100. Man sagt aber auch im französischen avoir l'Air de gentilhomme, de marchand, de pedant, er sieht wie ein Edelmann, wie ein Kaufmann, wie ein Pedant aus, welches von der obigen Bedeutung abweicht. Ingleichen il a bon air, er sieht gut aus, welches nichts gezwungenes andeutet, auch von der ganzen Gestalt des Menschen, so wie mine allein vom Gesichte genommen wird.

D 2

Alabaſter,

Ein Stein, der vor eine Art des Marmors gehalten wird, wiewohl er nicht so hart iſt, und ſich leicht arbeiten läſſet. Er iſt von unterſchiedenen Farben, worunter die gemeinſte und ſchönſte Art der weiße iſt, die andere hat ſchwarze Flecken, und die dritte iſt weißlich roth. Es werden aus dieſem Stein nicht allein allerhand Geſchirr und Hauſrath gederehet, ſondern auch einige Medicamenten, als das bekannte vnguentum alabaſtrinum gemacht, und wenn er zu einem Kalk gebrennet und calciniret wird, ſo bekommt man den ſo genannten Gyps, wie in des Wormii muſ. p. 64. zu ſehen, wiewohl andere auch den geringern Alabaſterſtein gypſum heißen, ſ. Valentini muſeum muſeorum lib. 1. cap. 21. p. 56. neſt des de Voet hiſt. gemmarum et lapidum. Im Jahr 1731. iſt heraus kommen Alaberts Ritters lucubratiuncula de alabaſtris Hohenleinenſibus nonnullisque aliis eiusdem loci rebus naturalibus, darinnen der Autor überhaupt die Natur des Alabaſters beſchreibet, und inbeſondere von demjenigen handelt, ſo in der Graſſchaft Hohenſtein ausgegraben werden. [Auch ſind die bey dem Artikel Achat von mir berührte Schriften zu vergleichen. Wie auch diejenigen, welche unter der Rubrik: Naturgeſchichte bemerkt worden. Noch kann hierbey der Artikel: Sagine geſehen werden.]

Alaun,

Iſt ein ſaures und ſehr herbes mineraliſches Salz, ſo entweder von der Natur gezeuget, oder durch Kunſt zubereitet wird. In der Chriſtallification ſchießt es achteckicht an. Im Feuer ſchmilzt und kochet es, nachdem ſchäumt und bläſt es ſehr auf, ohne doch wieder flüſſig zu werden. Um es aufzulöſen iſt 14 mal ſo viel Waſſer nöthig, als es ſchwer iſt.] Die Alten führen hin und wieder verſchiedene Species von natürlichen Alaunen an, die heut zu Tage ganz unbekannt ſind, indem auch die geſchickteſten Materialiſten den runden, flüſſigen oder vielmehr weißen und ſchwarzen Alaun, deren Dioſcorides und Galenus gedenken, niemals aſehen, wie Pomet in ſeiner Materialkammer part. 3. lib. 2. pag. 80. geſehet. Inzwiſchen haben ſich doch einige bemühet ſolche aufzuſuchen, wie denn ein Italiäner, Namens Bartholomäus a Marantha nicht allein obgedachte drey Arten, ſondern auch das alumen kiſſile in den Bergwerken um Neapel ſoll gefunden haben, wie ſolche Aldrovandus in muſeo metallico p. 331. fürſtellet, und in des Imperati hiſtor.

natur. lib. 13. cap. 10. und 20. kom das alumen boryoides für. Das gemeiſte Salz, ſo heut zu Tage bey den Materialiſten angetroffen wird, iſt das alumen rupeum, welches allzeit gemeinet wird wenn man Alaun ſchlechthin ohne Beynennet. Er wird durch Kunſt aus Steinen und Schiefen gezeugt, deſſen Zubereitung Kircherus ſelbige mit angeſehen, in mundo ſubteraneo t. 1. cap. de alum. p. 314. weitläufig beſchreibet. Er kömmt mehrertheils in Italien und Engeland, wird aber auch in Teuſchland hin und wieder zubereitet. Daß der römische röthlich ſcheinet, iſt Urſach, weil die Steine, daraus er gezogen wird, röthlich ſind, weswegen dieſe Farbe nicht allein von außen; ſondern auch von innen an demſelben zu ſehen, welches eben den nachgemachten röthlichen Alaun, welchen einige von außen röthlich färben, von dem wahren unterſcheidet. Aus dem gemeinen Alaun wird auch das alumen ſaccharinum gemacht, wenn dieſelbige mit Roſenwaſſer und Eperweiß gehöriger Conſiſtenz gekocht, und zu kleinen Pyramiden, wie Zuckerhüte, geſetzt wird, daher es auch dieſen Beynamen hat. Die Weidſche wird alumen caninum genennet, wiewohl ſie weder an Geſtalt; noch an den Eigenſchaften eine Gemeinſchaft mit dem gemeinen Alaun hat, weil ſie zu den lauglichten und alkaliſchen Salzen geböret. So kann man auch das alumen ſciolae unter dergleichen Salze nicht zählen, weil es gar ſelten Geſchmack hat, ſich auch im Waſſer nicht ſolviren läſſet, davon Aldrovandus muſeo metallico p. 680. zu ſehen. Das alumen plumoſum, oder Federweiß hat einige mit dem Flaſchſtein vermiſcht wie Valentini in muſeo muſeor. lib. cap. 5. pag. 15. davon weiter nachzuſehen iſt. [Vergleiche Succorws Briefe an ſeine ſchöne Geſchlecht. S. 386.]

Alchimie,

Alchimie, Alchemie wird oft in weiterer Bedeutung vor die Chymie oder Scheidekunſt genommen; in einem engeren Verſtand aber heiſſet es die Kunſt, Metalle zu verwandeln, und zu ihrer Reife zu bringen, den lapidem philoſophorum oder Stein der Weiſen zu bereiten, oder mit einem Worte Gold zu machen. Von dem Werthe dieſer Kunſt wird auf beyden Seiten viel geſtritten, indem einige ſelbige hochhalten und behaupten, daß man Gold machen könne; andere hingegen verwerfen ſie, und geben den Alchimieſten für Betrüger aus, deren beiderſeitige Gründe wir kürzlich vorher angeführt haben wollen, ehe wir unſere Gedanken davon ſagen. Die erſteren berufen ſich ſonderlich auf die Erfahrung, und man

Die lange Historie und weitläufige Beschreibung derjenigen, welche diese Kunst nicht nur verstanden, sondern auch glücklich getrieben haben, daraus ist denn den Schluß machen, daß die Kunst ihren Grund haben mußte, weil man mit allen historischen Glauben, ja die erste Erfahrung umfassen mußte, weil sie eher ungereimt wäre. Die meisten von dieser ersten Classe setzen den Ursprung dieser Kunst in die ältesten Zeiten. In den Alterthümern vor der Sündfluth aufzuweisen; welches man daher zu beweisen sucht, weil die Altväter ihren erzbegabten Söhnen einen Segen mitgaben, inbereliet aus dem Thron des Himmels, und aus dem Fetz der Erde. Die Alchimisten rechnen fast alle Verrichten zu den Goldmachern. Insbesondere Mosen, weil er das goldne Kalb den Israeliten zu trinken geschickte. Da man vermutet, er werde sich der chymischen Methode bedienet haben. Wenn man nämlich rohen Schwefel und Salzwasser mit einander schmelzet, welches hepar sulphuris genennet wird, so kann darinne das Gold aufgelöst werden. Weil nun hepar sulphuris im Wasser aufgelöst wird, so kann das vorher beschriebene aufgelöste Gold auch mit dem Wasser vermischt werden, wie schon in der Art Stahls gezeiget hat. Nachher trüget in seiner Vorphilologie Schrift. i. gelesen werden kann. Ketzner und die Mirjam, der König Salomo, und von dem Theophrasto Paracelsus der Prophet Elias zu der Kunst der Alchimisten gerechnet. Einige suchen auch in den Schriften der ältesten griechischen Dichter, des Orpheus, des Hesiodi, Hesiodi, und anderer, die Kunst Gold zu machen.]

Ursprünglich aber leitet man die Alchimie von dem bekannten Hermene Trismegisto her, auf dessen tabula smaragdina, die ihm bezaubert wird, sich die Alchimisten gründen. Von diesem Hermene setz sie ferner in Egypten fortgesetzt worden, von dessen Einwohner Schwierigkeit in diesem Stücke viele großes Wesen machen. Dieses thaten Elias Borrichius de origine et progressu chemiae, dem sich Hermann Conring entgegen setzte; ingleichen Jacobus Tollius in dem Buche: tortura, in quibus praeter critica nonnulla, tota fabulosis historia graeca, Phoenicia, Aegyptiaca ad chemiam pertinere asseritur, 1685. wie auch Michael Maier in einer Schrift, die den Titel hat: arcana arcana, h. e. hieroglyphica Aegyptio- Graeca; auch Morhof de transmutatione metallor. 1682. 10. p. 279. Weil aber der meiste Theil dieser alten Schriften verloren gegangen, so habe man durch viele

Jahrhunderte wenig von dieser Kunst mehr gehöret, bis endlich die Araber, als der Aegyptier nächste Nachbarn, zu welchen ohne Zweifel etwas von diesen Schriften gekommen, wiederum davon gelehret, daher auch der Name Alchymie, als ein arabisches Wort, seinen Ursprung genommen, nämlich von dem Artikel al und chama, exarsit, calore examinavit, gebrennet, oder durchs Feuer erforschet. Als nachgehends die Araber oder Saracenen sich eines guten Theils Spaniens bemächtigt, so sey endlich diese Kunst zu den Europäern gekommen, unter welchen sich damit berühmt gemacht 1) Albertus Magnus, welcher de alchemia, concordantiam philosophorum in lapide philosophico; compositum de compositis, und andere Werke mehr geschrieben. 2) Arnaldus de Villa Nova, der nicht nur hieher gehörige Bücher aufgesetzt, als lumen luminum, speculum alchymiae, thesaurum thesaurorum et rosarium philosophorum; sondern auch zu Rom in Gegenwart vieler Cardinale, wie Joh. Andrea in not. ad speculum iuris ut. de crimine falsi Guil. Durandi berichset, wirklich Erz in Gold verwandelt, dessen Zeugniß Guido Pancirollus de rebus memorabil. recens inuenit. ut. 7. und Borrichius in conspect. script. chemie. 5. 22. billigen. 3) Raymundus Lullius, von dem vorhanden praxis vniuersalis magni operis, clauicula et apertorium, theoria et practica, compendium animae transmutationis artis metallorum, und daß er auch Gold gemacht, wird aus unterschiedenen Zeugnissen der Geschichtschreiber dargethan, welche Pasche de inuentis noua antiquis cap. 6. 5. 9. pag. 330. und Buddus in der Dissertation: an alchemiae in republica sint tolerandi 5. 13. anführen. 4) Joh. de Rupefscia, von welchem liber de contentione veri lapidis philosophorum, liber lucis, consideratio quintae essentiae rerum omnium vorhanden ist. 5) Basilus Valentinus, der unter andern hinterlassen: letztes Testament vom grossen Steine der uralten Weisen, welches nebst einem Tractate von der Alchymie Georg Philips Nenter zu Straßburg 1712. 8. heraus gegeben. 6) Theophrastus Paracelsus, welcher gar viel von der Alchymie, wie aus seinen Werken zu ersehen, geschrieben, auch nach einiger Zeugniß selbst soll Gold gemacht haben, dergleichen man auch von den so genannten Violentkünstlern saget, des Roger Baconis, Roberti Fludds, Helmontii und anderer zu erwähnen, von deren Schriften Borellus in biblioth. chemie. und Borrichius conspect. script. chemie. zu lesen. Im Jahre 1693. soll ein Goldschmidt zu Straßburg, Namens Güssenhofer, gewesen seyn, welcher in Gegen-

wart verschiedener Personen Bley in wirkliches Gold verwandelt, aber bekannt habe, daß er den lapidem philosophorum nicht machen könne, sondern habe ihn von einem Manne, welchen er bei schlimmen Wetter beherberget, verehrt bekommen. D. Dienheim, Professor zu Freiburg, berichtet in seinem Buche de lapidis philosophici veritate von Sidonio Scoto, welcher sein Reisegefährte aus Italien gewesen, daß, nachdem er lange mit ihm gestritten, ob das Goldmachen möglich sey, Sidonius Scotus zu Basel in dem Hause des Zwingers Bley in Gold verwandelt habe, und versichert dabei, daß er wirklich noch ein Stück von demselben Golde zum Gedächtnis aufbehalten. So ist auch bekannt, was mit dem Cornelio Martini passirte, welcher, als er beweisen wollte, daß kein lapis philosophorum wäre, von einem Edelmann, der aus der Versammlung heraus getreten, widerlegt worden, indem er Koblen, Ziegel und Bley beehrte, und nachdem er das Bley in Gold verwandelt, zu Martini gesagt: solue mihi hunc syllogismum, wodurch er auch genöthiget worden, seine vorige Meinung zu ändern. Selmonius bezeugt in seinem Tractate de vita aeterna, pag. 697. oper. daß er zu verschiedenen malen Mercurium in Gold verwandelt, und was dem D. Selvetio in Haag begegnet, erzehlet er in seinem Tractate, das güldne Kalb genannt, und zum neuere Exempel führet D. Buddeus in der Dissertation, an alchemistae in republica sint tolerandi? an, welche ihm auch zu dieser Schrift Anlaß gegeben. [Man bemerke noch alchymistische Briefe von Jo. Fr. Meyer, Hannov. 1767. und Gabr. Clauderi de tinctura universalis, vulgo lapis philosophorum dicta, per Gabr. Frid. Clauderum, Nörimb. 1736. Von Leonhard Thurneisser, welcher onomasticum paracelsicum geschrieben, so mit seiner Alchymia magna zu Colln 1587. gedruckt worden, sagt man, daß er zu Florenz einen eisernen Nagel in Gold verwandelt habe. Er verkaufte dem Churfürsten von Brandenburg, Johann Georgen, sein Manuscript für neuntausend Reichthaler, darinnen er zeigte, wie man mit vielem Vortheile aus Dusatengolde rheinisches Gold machen könne. Es wird von ihm erzehlt, daß er durch Ermordung des Sebastian Siebenfreunds, von Steudis, eines Rönchs, der zur evangelischen Religion getreten war, die Linctum zum Goldmachen bekommen habe. Solche Ermordung soll zu Wittenberg geschehen seyn, mit Zuziehung des Sebald Schweizer und Martin Weiß, wie in dem sogenannten Fegfeuer der Ebnaischen, Amsterdam 1702. pag. 34. hiervon Nachricht zu finden ist. Consi-

deret, wovon der erste Band 1772. in Leipzig, herausgekommen, gelesen werden.]

Doch fehlt es auch nicht an denen, welche diese Kunst aämlich verachten. Dem iure canonico steht eine Constituti Pabsts Johannis XXII, worinnen den Alchemisten die härtesten Strafen angedrohet werden; so berichtet auch Martin Delrio lib. 1. disquis. mag. cap. 5. quae 4. daß in England bey Lebensstrafe od Vorbewußt des Königs Gold zu machen verboten gewesen, wiewohl Henricus I ein gegenseitiges Gesetz gegeben, daß a und jede Einwohner sich um den Reichthum der Weisen bemühen sollten, damit d Reich von den Schulden konnte befreit werden, wie Pasche de inventis nou-tiqui, cap. 6. pag. 332. anführet. Hiericus Cornelius Agrippa cap. 90. de certitud. et vanit. scient. ist darauf gabel zu sprechen, worüber man sich wundern muß, weil er in seiner Schrift de occulta philosophia lib. 1. cap. 1 etwas darauf hält. Philippus Melanthon hat sie sophisticam quandam imposturam, Petrarca mentiendi et fallendi artem, Peuceirus daemonis praestigias gennet. Ein sehr berühmter Alchymist der Bernhard Penot, der zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts gelebt gewesen, der aber alle das Seinige in Luft fliegen lassen, daß er im hohen Alter in der größten Armuth sterben müßte, daher er selbst gesagt haben: weil man seinem Feinde heimlich bekommen wollte; so sollte man ihm ein Alchymist zu werden, rathe, s. Sennertum chem. cum Arist. et Galen. consens. diffensu cap. 2. Einige haben ganze Bücher wider die Goldmacheren geschrieben als Albertus, Erastus, Alexander Caverius, Thomas Morestinus, sonderlich Athanasius Kircher in mundo subterraneo. Die Italiäner haben ein Sprichwort: Arbeit, Rauch, Hunger, Gestank, Frost, und zuletzt der Galgen sind der Gewinn eines thörichten Goldmachers, so saht man auch: die Alchymia bey zwey A, das erste bedeutet Arbeit, das andere Armuth. Die Gründe, die dawider macht, kommen ohngefähr da auf an. Sie bilden sich ein, die Erde oder die Verwandlung der Metalle selbst wäre nicht möglich, folglich kösten sie alldasjenige, was man aus der Erfahrung aniebt, über einen Haufen. Das Alchymium dieser Kunst beruhe auf schwachen Füßen, was man von dem Hermes Trismegisto vorahde, sey ungewiß, und die zu den neuern Zeiten sich darauf legen hätten, wären entweder Grillensgänger oder Betrüger gewesen, daher auch manche ihre Nartheit noch erkannt hätten, als Albertus Magnus, Arnaldus de Villa Nova, Raymondus Lullius

und des Paracelsus ein wunderlicher Ketz gewesen, so mehr als zu wohl bekannt. Es wendeten die Alchimisten so viel Zeit und Unkosten auf ihre Kunst, und darauf konnte man kein einziges Exempel aufweisen, daß ein Alchimist reich gewesen. Ihre Bücher wären mit allerhand Aberglauben angefüllt, sie bedienten sich solcher barbarischen, dunkeln und abentheuerlichen Redensarten, daß wenn einer wohl zehn Jahre darüber säße, er so wenig davon geben würde, als er hinzu gekommen, welches schon ziemlich Verdacht ihrer Betrügereyen erweckte. Und damit nun dieser Kunst ein Ansehen mache, so bediente man sich allerhand wunderlicher Oefen und Instrumente, welche als göttlicher nach seiner Phantasie änderte: man sah auf gewisse Zeichen des Himmels, und gab vor, daß der Sternennacht viel dabei thäte, womit man den Lesern nur weiß machen wollte, als läge etwas Himmlisches darunter verborgen. Bei der Arbeit machte man saure Gesichter, brauche geistliche Redensarten, und besonders Oebete, um den Einfältigen diese Kunst als etwas Göttliches vorzumachen, und was andere Einwürfe mehr war.

Am besten ist es, wenn man in der Kritik kritisch bleibt, und setzt dabei drei Fragen auf einander: 1) ob die Verwandlung der Metalle möglich sey? So lange wir die Natur der Metalle nicht so bekannt ist, daß wir notwendig erkennen müssen, es streite mit derselben, wenn man sie verwandeln wollte, so kann man diese Frage nicht verneinen; sondern muß die Sache billig für unmöglich halten. [Man hat Zeit zweifelt ein Chymicus gar nicht sehr an dieser Sache. Vielmehr kann viele eine Verwandlung bewirken. Denn es ist kein Vortheil dabei. Was hilft es, wenn ich für einen Ducaten am besten Geld machen kann, dabei mir aber die Arbeit, wodurch ich dieses Stückchen Gold erhalte, zwölf Ducaten zu stehen kommt. In dem 7ten Bande des hamburg. Magazins kommen viele Betrachtungen vor, welche hierbey mit Nutzen gelesen werden. Siehe auch den 16 Band, S. 603. f. 24 Band, S. 142. f. 25 Band, S. 199. f.] Die Gründe, die darüber andere, sonderslich Kircher, einwenden, haben nichts auf sich, wie Morhof de transmutat. metallorum erwiesen hat. 2) Wenn es möglich, ob diese Kunst bereits erfunden sey? woben man denn der Sache weder zu viel, noch zu wenig thun muß. Die Alchimisten verstehen es darinnen, daß sie ihre Kunst für so alt ausgeben, und zuweilen großer Wesens davor machen, als sich in der That so verbält, und andere geben wieder zu weit, wenn sie allen historischen Glauben und alle Erfahrung ausheben, und das Wert

entweder als eine Grille, oder als einen Betrug ausgeben wollen. Vernünftige Leute nehmen die Erfahrung als einen Grund der Wahrheit, und die Zeugnisse anderer, als den Beweis aus der historischen Wahrscheinlichkeit, nach vorhergegangener Prüfung an, und halten dafür, daß die Kunst gut und da sey; die Künstler aber, oder vielmehr, die sich für Goldmacher ausgeben, selten was taugen. Denn daß einige darinnen gekuschet, und darüber Bettelleute geworden; daß wunderliche Körper sich einer abentheuerlichen Schreibart bedienen, ist wohl wahr; es kann aber dieses der Kunst selbst nicht nachtheilig seyn, zumal da sich wohl mancher mit Fleiß dunkel erklärt haben. 3) Was von den Goldmachern, und die sich dafür ausgeben, zu halten sey? Hat jemand den lapideum philosophorum schon, so lasse man ihn die Probe machen; will er ihn aber suchen, so wird er davon, wenn er geschickt ist, nicht viel Wesens machen, damit, wenn es ihm fehlschlägt, der Ausgang ihm nicht zum Schaden gereiche; findet er ihn aber, so wäre er nicht wohl klug, wenn er es sagte. Wohlthätige Leute schicken sich nicht wohl zu Goldmachern, weil sie nicht arbeitsam, voller Hoffnung immer sind, und daher nicht bey Zeiten einlenken, wenn ein Stück Geld nach dem andern verranct, und vor der Zeit alles ausplaudern, daß es nachgehends heißt: parturient montes. Zu Paris ist 1711. examen des principes des alchimistes sur la pierre philos. herausgekommen, welches in den memoires de Trevoux 1711. iun. p. 1055. recensiret ist. Im Jahre 1675. ist gedruckt worden des hochgelahrten Philaletha drey schöne und ansehnliche Tractaten von Verwandlung der Metalle. [Von der Chymie, oder Scheidekunst bemerken wir folgende Schriftsteller: Succows physische Scheidekunst, welche vorzüglich gelesen zu werden verdient. Nicht weniger Krügers vierter Theil der Naturlehre, welcher die Chymie enthält, 1774. Außerdem sind bekannt Joh. Hier. Brunschweigs Destillierbuch, Straßburg. 1507. c. f. Fol. Gualt. H. Kyffs Destillierbuch, Frankf. am Mayn, 1556. c. f. Fol. Ebendesselben reformirte deutsche Apothekers, Straßb. 1573. c. f. Fol. Brand. Fra. Castillionei de spiritibus, extractis, salibus, fucis ac de metallis et mineralibus, cet. Mediolani 1668. fol. J. J. Mangeti bibliotheca chemica curiosa. T. I. II. Genев. 1703. c. f. fol. Jo. Sels. Jungken corpus pharmaceuticum, per David de Spina, Francos. ad Moen. 1732. fol. Sam. Dalei pharmacologia. 1739. 4. Jo. Dan. Mylius opus medico-chymicum T. I. basilica medica, II. chymica. III. philosophica. Francos. 1618. cum f. Ebendesselben antidotarium medi-

Selbst 1620. 4. Jr. Hoffmanni cianus pharmacaceutica Schroederiana cum thesauro pharmaceutico. Hal. Sax. 1675. 4. Olai Borichii conspectus scriptorum chemicorum illustrium. Hafn. 1697. 4. Ebendesselben diss. de ortu et progressu chymiae. Hafn. 1668. Aug. Salé opera medico-chemi 2. Francf. 1682. 4. Jo. Maur. Hoffmanni acta laboratorii chymici Altdorhi. Norimb. et Altdorf. 1719. 4. Colledanea chymica Leidensia. L. 13. 1684. 4. J. Conr. Berchhusen pyrotophia. L. 13. 1698. 4. Jo. Joach. Bechers chymischer Glaskasten. Frankf. 1682. 4. Guern. Kelspircii chemia, in arctis formam redacta. Ien. 1661. 4. und Gouev. 1671. Georg Wolf, Wedel compendium chymiae. Ien. 1715. Jo. Helse. Jungfer chemiae experimentalis lib. II. Francf. ad Moen. 1702. 4. Herm. Friedr. Teichmeyer instit. chymiae. Ien. 1752. c. f. Georg Ernst Stahl opusculum chymico-physico-medicum. Hal. 1715. Ebendesselben fundamenta chymiae. Norimb. 1746. Casp. Neumanns praelectiones chymicae durch Joh. Christ. Zimmermann, deutsch, Berlin 1740. Jo. Junkeri conspectus chymiae. Hal. Magd. 1730. Herm. Boerhave elementa chymiae. Tom. II. Lugd. Bat. 1732. auch Leipz. 1732. Hier. Ludolfs stehende Chemie, Erfurt 1746. m. K. Ebendesselben Zugabe zur stehenden Chemie, auch daselbst 1750. Jo. Henr. Pott observ. et animadvers. chymicae. Berol. 1739. 1749. Car. Wilh. Pörner delineatio pharmaciae chymico-therapeuticae. Lips. 1764. 8. Georg Friedr. Stabelii chymia dogmatico-experimentalis. Tom. II. Magdeb. 1728. 8. Gottfr. Rothens Anleitung zur Chymie. Frankf. und Leipz. 1739. Jac. Reind Spielmanni chemia. Argentor. 1766. Jo. Gottsch. Wallerii chemia physica. Stockh. 1760. c. f. Herm. Sictulda chymische Schriften durch Friedr. Kothscholzen, Jr. und Leipz. 1734. Allgemeine Begriffe der Chymie, aus dem Französischen übersetzt, und mit Anmerkungen vermehrt, von Carl Wilh. Pörner, 3 Bände, Leipz. 1768. 69. Gottfr. Aug. Hoffmanns Chymie zum Gebrauche des Haus- Land- und Stadtwirtschs. Leipz. 1757. m. K. Jo. Joach. Becheri opuscula chymica rariora, per Jr. Kothscholzium. Norimb. et Ale. 1719. Georg Ern. Stahl's observ. physico-chymicae. Hal. 1709. Urb. Sierne acta chemica Holmiesiacum annor. Jo. Gottsch. Waller. Holm. 1752. c. f. Jo. Kunkel von Löwensterns laboratorium chymicum. Berl. 1767. Jo. Georg. Models chymische Nebenkunden. Vetersb. 1762. Jo. Friedr. Senkels kleine mineralogische und chymische Schriften, durch Carl. Friedr. Zimmermann, Dresd. und Leipz. 1744.

meranaturatischen Chemie. Leipz. 1750. m. Jo. Friedr. Meyers chymische Versuhsanordn. und Lehrs. 1764. Klemens de chymie theorique par Mr. Macquer, Paris 1749. c. f. Klemens de chymie pratique par le même, T. I. II. à Paris 1752. Deutsche übersetzt, Leipz. 1752. Institut de chymie par Mr. Demachy Paris 1766. Procédés chimiques par le même, à Paris 1769. Institutes of experimental chemistry. T. I. II. Lond. 1773. Zu Altenburg ist auch 1762. eine Uebersetzung davon herausgekommen. Mar. de chymie par Mr. Baume, à Paris 1771. Chemical lectures by Per. Shaw, Lond. 1763. Les secrets et les fraudes de la chimie et de la pharmacie, traduit de l'Anglois, à la Haye 1759. Cours de chymie par Vic. le Jeune, par Mr. Dumont, T. I. V. à Paris 1751. Traité de la chimie par Vic. le Jeune, T. I. II. à Leipsig 1769. Nouveau cours de chymie suivant les principes de Newton et Stahl. Paris 1723. Chymie medicinale par J. Malouin, T. II. à Paris 1750. Aug. Vogel institut. chymiae. Goett. 1755. Ant. Rüdigers systematische Anleitung zur reinen und überhaupt ansehnlichen allgemeinen Chymie. Leipz. 1759.

Alectryomantie.

Ist eine Art der Zauberey, wenn man vermittelst der Hausbähne, und derselben sich ereignenden Umstände, künftige Dinge erforschen will, davon Jo. Pratorius ein besonderes Buch geschrieben; Vulengerus aber de divinatione l. 3. cap. 40. Kircher tom. 2. Oedip. p. 2. p. 472. Potter in archaeol. p. 3. auch handeln.

Allgegenwart.

Ist eine göttliche Eigenschaft, daß der Grund die Existenz Gottes ist, welcher eben das Fundament des unendlichen göttlichen Wesens ist. Man betrachtet als die Allgegenwart Gottes theils an sich für sich, theils in Relation auf die Creaturen. In der erstern Absicht besteht sie in dem unendlichen göttlichen Wesen, welches in keine gewisse Gräzen eingeschlossen, so einige insbesondere lateinisch immensitatem nennen, und omnipraetiam von der Allgegenwart Gottes in Beziehung der Creaturen brauchen, welche letztere Gott nur von der Zeit der Schöpfung an; die erstere aber von Ewigkeit vermöge deren er auch außer der Welt, zukame. s. Lebensstreit in theol. natural. exerc. 10. thei. 3. p. 410. Dieser Unterschied kommt darauf an, ob ein leerer Raum außer der Welt sey: davon wird

Mittel von dem Raume gehandelt haben und zwar ein solcher Raum, der seine Existenz in, welches wieder darauf ankommt, ob Gott könne ein Substratum sein? worüber D. Rüdiger schreibt, wie aus seiner physica divina p. 789. zu sehen ist. Es ist am besten, wenn man solche Fragen nicht auf das Kart bringt, indem die menschliche Vernunft darum doch nichts ausrichten, und es leicht dergestalt verwickeln kann, daß sie in ständiger Irrthümer verfällt. An diese bringt die Frage so vor: ob Gott in einem spatio imaginario existiren könne? Dieses einige Wiederholungen behaupten, und unter denen auch Calovius syn. loc. cap. 2. ap. 12. ist; etliche aber geben an, daß nicht, und machen einen Unterschied, sofern das spatium imaginarium nicht ein solches spatium anzeige, so es im Denken befinde, oder das wirklich existirende, in welchem letztern Gott wirklich existire; conf. Pezarius in dogm. theol. tom. 1. lib. 3. c. 10. Einige setzen den lateinischen Worten immensus und omnipraesentia diesen Unterschied, daß immensus einen verneinenden, omnipraesentia aber einen bejahenden Begriff in sich fasse, so aber ohne Grund so sein scheint, indem uns heucht, so vor der Concept von der omnipraesentia nicht, so wenig sey er auch von der Immen- sität, indem diese nichts anders, als das unendliche und auf gewisse Art modificirte göttliche Wesen, welches den positiven Concept von der größten Vollkommenheit in sich faßt. (Es sollte die Unermesslichkeit Gottes (immensus) nicht mit der Allgegenwart vermischt werden. Jene bezieht sich eigentlich darinn, daß Gott durch keinen Ausfluß kann gemessen werden. So ist der Bestand Gottes unermesslich, weil es unmöglich ist, durch einen Maßstab zu bestimmen, wie viele Ideen in Gott anzugehen könn, und so verhält es sich mit allen übrigen unendlichen Vollkommenheiten Gottes. Siehe meine Metaph. theol. p. 12. schol. 3.]

Nachdem wird Gottes Allgegenwart immer in Abicht auf die Creaturen betrachtet, und da lieget seine Coexistenz zum Grunde. Wenn wir den erschaffenen Dingen eine Gegenwart belegen, so ist dieses eine Relationsidee, da notwendig etwas da seyn muß, so zugleich existirt, daß wenn unter andern zwei Körper zugleich ihre Existenz haben, und so mit einander vereinigt sind, daß ihre Substanzen entweder nahe zusammen, oder weit von einander entfernt sind, so sagt man, sie wären gegenwärtig, oder abwesend. Ist nun Gott den Geschöpfen gegenwärtig, so muß er notwendig mit ihnen coexistiren, und vereinigt seyn, und zwar auf die vollkom-

menste Art, daß ihm nemlich zu alle Geschöpfe nahe sind, und wiederum er allen nahe ist, auch ein jegliches ausser dem andern existire. Ist aber Gott seinem Wesen nach den Geschöpfen nahe, so muß dieses vermöge seiner göttlichen Kraft zu wirken geschehen, daß dadurch alles in seinem Wesen erhalten wird, welches auch die heilige Schrift bezeuget, wenn es Ebr. cap. 1. v. 3. heißt, er trage alle Dinge mit seinem kräftigen Wort, welches kräftige Wort nichts anders als seine vollkommenste wirkende Kraft, von der alle Dinge ihre Existenz, Wesen und Vollkommenheit dependiren; und das ist eben das Wort, wodurch nach Matth. 4. v. 4. der Mensch lebet; wodurch wir leben, weben und sind, Act. 17. v. 28. Wenn aber Gott den Creaturen nahe ist, nicht nur in Ansehung seiner kräftigen Wirkung; sondern auch seiner Substanz, so ist dieses eine Sache, welche die menschliche Vernunft gar nicht begreifen kann. In der Lehre von der Vereinigung Gottes mit den Götzen braucht die heilige Schrift zuweilen solche Redensarten, welche eine größere Annäherung anzeigen und scheinen zu versetzen zu geben, als wenn Gott den andern seiner Substanz nach nicht so nahe, folglich zwischen ihm und ihnen eine Entfernung statt habe, wemegen auch unter den Gottesgelehrten selbst die Frage entstanden; ob diese Vereinigung mit den Götzen per maiorem approximationem substantiae, oder per speciale rationem influxus geschehe, davon einige das erste; etliche das andere erwehlet. Ob nun dieses gleich ungleiche Meinungen anzeigen scheinet, so sind sie doch in der Sache selbst einig, indem die ersten ihre größte Annäherung der Substanz aus der unterschiedenen Art der Gegenwart erklären, wie Cleavius in der gelehrten Disputation de morte et vita fidelium cum Christo cap. 2. §. 2. wohl angemerkt hat, davon wir umständlich geredet in der Einleitung in die Religionsfreistigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche part. 2. pag. 351. und part. 3. pag. 130. Von dieser Materie handeln insonderheit die Scribenten der natürlichen sowohl als geoffenbarten Theologie. Man pflegt die Allgegenwart Gottes in eine örtliche und in eine wirkende abzutheilen. Jene wollten die Alten durch ihre *διαστάσις* ausdrücken, nach welcher Gott einer jeden geschaffenen Sache nahe ist. Die bloße Vernunft kann sich davon keine hinreichende Begriffe bilden. Daher verschiedene neuere Philosophen nur von der wirkenden Allgegenwart reden, und solche durch die Wirkung Gottes in alle endliche Dinge erklären, vermöge welcher der Allmächtige und Allwissende alle Din-

ge erhält, regieret, lenket und führet. Deswegen sagt Basedow, die Allgegenwart sey dessen Allwissenheit mit seiner Allmacht verbunden, wie hierinnen auch Jeder in seiner Metaphysik einstimmig denkt. Man sehe die neue philosophische Bibliothek, im ersten Stück 1774. in der Recension der Religion der Vernunft nach dem feinsten populären Geschmack.]

Von dieser göttlichen Eigenschaft haben sich verschiedene durch Irrthümer verführen lassen. Von den alten Hebräern sollten einige den Wahn gehabt haben, als wenn Gott nur allein in dem Tempel wesentlich zugegen sey, worauf Gott selbst den Jer. c. 66. v. 1. siele, und einige gelehrte Ausleger des Vater Unfers, merken beyden Worten: Vater Unser, der du bist im Himmel, an, daß die lestern Worte die Allgegenwart Gottes anzeigen, und den Juden sowohl als Heyden entgegen stünden, indem sich jene einbilden, wenn man recht beten wolle, müßte es entweder im Tempel zu Jerusalem geschehen; oder wenn man davon weit entfernt wäre, das Gesicht zur Gegend dieses Tempels gefehret werden; und die Heyden meyneten gleichfalls, die Götter wären nur an gewisse Tempel gebunden, oder hielten sich doch nur an besondern Orten auf, da man sie anbeten müßte, s. Olearium in observat. ad Matth. p. 177. Doch zeugen andere ausdrücklich von seiner Allgegenwart, als Maimonides in more neuchim part. 1. cap. 9. 10. 18. 21. und wenn Gott bey den Juden **אֵלֹהִים** locus genehmnet wird, so verstehen sie dadurch seine Unermesslichkeit, wie Lebensfreit in theol. natur. exerc. 10. zeigt. Unter den Heyden stund das gemeine Volk großen theils in den Gedanken, als hielten sich die Götter in gewissen Tempeln auf, welchen Irrthum Paulus Act. 17. v. 24. an den Atheniensen tadelt. Die Meynungen der Alten, sonderlich griechischen Philosophen hierinnen recht einzusehen, erfordert, daß man untersucht, was sie sich von Gott für einen Concept gemacht. Plato konnte unter allen noch die beste Meynung hierinnen haben, indem er seinen Gott von der Materie abgesondert, ihm gehörige Freyheit belegte, und wenn er gleich eine Weltseele behauptete, so war sie doch was von Gott selbst unterschiedenes, wie Jacobus Thomasius de Stoica mundi exultione diss. 14. gezeigt, daher von den Platonischen Philosophen in Vergleichung noch die besten Ansprüche von der göttlichen Allgegenwart da sind, welche Suetius in quaestionibus Alnetanis lib. 2. cap. 2. §. 7. pag. 81. anführet. Aristoteles machte sich von Gott einen gar schlechten Concept, indem er die Materie vor gleich ewig mit ihm hielte, ihm alle Freyheit benahm, und meynete, daß er mit

den Sachen unter dem Mond nichts thun habe, wie wir in exercit. de azimo Aristotelis cap. 3. sect. 1. pag. 2 seq. parergor. academic. gezeigt, worin nothwendig allerhand irrige Folgerung auch die Allgegenwart Gottes betreffen müssen. Bey den Stoikern: Gott, die Natur und die Welt eins, war nicht forma amens, sondern inmans, wie Thomasius in seinen Dissertationen de Stoica mundi exultione, u. D. Budeus in den apaleis histor. p. 101. zur Genüge erwiesen, bey welcher Begriffe unmöglich seine wahre und gentliche Allgegenwart bestehen kann. W andern, wie auch denen, so in der christlichen Kirche irrige Meynungen davon gehabt, kann man Lebensfreit in theol. natur. pag. 448. nebst Petavio in dogm. theol. t. 1. lib. 3. cap. 9. seq. und Suet c. 1. lesen. Man hat sich aber in die Lehre wohl in acht zu nehmen, daß Gott, der ein Geist ist, nicht eine körperliche Ausdehnung und folglich unendlich viele Theile belege. Wenn er unermesslich heißt, so will man sagen, daß seine Weisheit, seine Güte und Macht unermesslich sey; könnte man aber in der Welt sagen, daß sie unermesslich sey, so würde dieß Wort eine unendliche Ausdehnung bedeuten. Eben so heißt die Gegenwart was anders, wenn von Geistern; und wiederum was anders, wenn von Körpern die Rede ist. [Siehe Savogts dissertat. acad. pag. 305. Claridemonstr. of the being of God, pag. 471. Courayers exam. des défauts theol. T. 1. pag. 52. sqq. Ribors dissert. de onnipraesentia Dei. Gott. 1742. Baumgartens dissert. de omnipraesentia Dei. Hal. 1752. Auch sind die Verfasser der Metaphysik und natürlichen Gottesglaubtheit zu vergleichen, welche unter der Rubrik: Metaphysik zu suchen sind. Vergleiche auch den Artikel: Unermesslichkeit.]

Allgemeines,

Dadurch versteht man entweder das, was allen; oder den meisten Dingen zugehört; oder die Beschaffenheit einer Idee, so fern selbige allen Art einer gewissen Sache zukommt, da sie unter sich eine gemeine Beschaffenheit haben. Man lese unten dem Artikel Universalität nach.

Allmacht,

Ist diejenige göttliche Eigenschaft, daß Gott alles, was nur möglich ist, wirklich herfür bringen und außer sich darstellen kann. Der Grund ist das unendliche göttliche Wesen, daß wenn Gott nach seinem freyen Willen den Etwas fasset, er

zu wirken, er alles, was er nur will, wirklich herfürbringen kann, daß folglich seiner Macht, weil er unendlich ist, keine Grenzen gesetzt sind. Diesem steht nicht entgegen, daß wir vorhero gesagt, Gott könne nur alles, was möglich ist, indem man dieses recht verstehen und einsehen muß. Denn da sich die Allmacht Gottes auf das göttliche Wesen selbst gründet, und auf ihrer Stütze, auf die Kraft etwas zu wirken überhaupt, und auf das Vermögen unterschiedene Sachen auf gewisse Art zu wirken, beziehet, so muß beydes dem göttlichen Wesen gemäß seyn, indem es sonst etwas widersprechendes fürnehmlich würde, so aber unmöglich ist, dahin *Daniel Stübens* disput. de quaestione: an, quae conditionem involuunt, causae sint potentiae Dei, Wittenb. 1676. gehöret. Denn was das erste betrifft, so hat Gott eine Welt erschaffen können, kann auch noch eine und mehrere erschaffen: hingegen steht nicht in seinem Vermögen, daß er einen, trinken, schlafen, sündigen sollte, weil es wider sein geistliches und vollkommenes Wesen ist, welches, indem es eine Schwachheit bey sich hat, der göttlichen Allmacht nicht kann nachtheilig seyn. Die Art aber etwas zu wirken, ist auf die vorher in dem göttlichen Verstande geschehene Idee oder Vorstellung gegründet, nach welcher Gott nachzudenken muß, weil es sonst eine ungegründete Veränderung im Willen anzeigen würde, welches eben das ist, was man sagt, *hij* *Dei* *causa* *necessaria* *veritatis* *metaphysicae* *seu*. Also hat Gott das Wesen der Dinge nicht anders erschaffen können, und kann sie nicht verändern, so daß es die geringe Sache bliebe, welches eben seine Allmacht in Gott anzeigt. Die Anführer der alten Heyden von der Allmacht führen zum Theil *Suetius* in quaestione *Alaet*, lib. 2. cap. 2. §. 21. an, wo bey auch zu lesen *Drucker* in *otio* *Vindictae*, pag. 164. seqq. Hieraus kann man leicht urtheilen, ob *Cartesius* recht habe, wenn er davor hält, Gott hätte durch seine Allmacht einen dreyeckigten Eirkel, ein fünfseitiges Quadrat &c. hervor bringen, und in Zahlen verordnen können, daß man mal ihnen nicht 4. sondern 3. oder 5. &c. gewesen wäre. Denn da hie nicht von den bloßen Wörtern die Rede ist, deren Bedeutung gar willkürlich ist, so siehet ein jeder, daß ein Quadrat mit fünf Ecken, kein Quadrat, sondern ein Fünfeck, ein Eirkel mit Ecken, kein Eirkel, sondern eine andere Figur seyn würde &c. wenn man ihm gleich diesen Namen gegeben hätte. Die Wesen der Dinge kommen nicht auf die jetzige Beschaffenheit unsers Verstandes, sondern auf den unveränderlichen und ewigen Verstand Gottes an, der sie gleichsam hervor gebracht, so daß

sie in diesem Absehen selbst unveränderlich, ewig und nothwendig genennet werden können.

Allmosen,

Ist dasjenige Geschenk, welches man einem dürftigen zur Nothdurft giebet, indem man ihm das Eigenthum von einer Sache, die uns zugehört, umsonst, das ist ohne Geld oder etwas gleichzeitiges überläßt. Es kommen bey dieser Materie drey Stücke zu untersuchen für: 1) ob und wie weit wir verbunden sind, den Armen Allmosen zu geben? Es kann diese Verbindlichkeit auf zweyfache Art, nach dem natürlichen und bürgerlichen Stande betrachtet werden. Nach dem natürlichen Stande ist nach dem Rechte der Natur ein jeglicher dem andern in so weit verbunden, daß er ihm beisteht, und dadurch alles, was zur Nothwendigkeit und Bequemlichkeit einer Gesellschaft dienet, zu befördern suchet. So fern nun jemand ein Glied der Gesellschaft ist, so hat er an dem andern desfalls ein Recht, und wenn er in solchen Umständen steht, daß er vor sich nicht leben kann; so kann er von ihm ein Allmosen fordern, welcher dazu überhaupt nach der Pflicht der Gefälligkeit verbunden ist. Diese Verbindlichkeit aber kann sich, wenn die Umstände des andern so beschaffen sind, daß er in der Armuth verderben müßte, in eine vollkommene Schuldigkeit verwandeln. Und diesem steht das Eigenthumsrecht gar nicht im Wege, indem solches nachgehends erst und zwar mit dem Bedingen, daß man im höchsten Nothfalle dem andern etwas mittheilen soll, eingeführet worden: *conf.* *Pufendorf* de iure natur. et gentium lib. 2. cap. 6. §. 5. *Thomasmium* in iurispud. divina lib. 2. cap. 2. §. 168. sqq. *Grotium* de iure belli et pacis lib. 2. cap. 2. §. 6. nebst seinen Auslegern. Gott hat ja vorher gewollt, ehe das Eigenthum aufgetommen, daß ein jeglicher Mensch glücklich leben, folglich auch sein Leben erhalten solle, und weil dieses ohne der andern Beystand nicht geschehen kann, so sollen die Menschen in der Gesellschaft sich gefällig bezeigen, dahin das Allmosen geben allerdings gehöret, welches nach Beschaffenheit der Umstände zuweilen als ein Pflicht der Bequemlichkeit [eine Liebespflicht:] zuweilen aber als eine Pflicht der Nothwendigkeit [der Schuldigkeit:] anzusehen ist. Nach dem bürgerlichen Stande kommt hier das Werk auf die Obrigkeit an, welche zur Veranstaltung der Allmosen für die Armen verbindet, damit sie als Glieder erhalten, und der Republik im Gevorntheil kein Schade, und keine Unbequemlichkeiten verursacht werden. Wenn nun Obrigkeiten ihren Unterthanen Allmosen

71 geben befehlen, so wird dadurch ihre schon vorher gewesene natürliche Verbindlichkeit verstärkt, und im Falle, daß sie sich weigern sollten, können sie dazu gezwungen, auch nach Beschaffenheit bestraft werden, weil sie dem Befehl ihrer Obrigkeit nicht nachgeben. Es dürfte dieses manchem hart fürkommen, daß man den Almosen von einem Zwang reden wolle. Denn auf solche Weise hörte ja das Almosen auf, eine Wohlthat, und ein Stück der Barmherzigkeit zu seyn, wenn es nicht aus gutem und freiwilligen Herzen; sondern aus Zwang als eine Schuldigkeit geschehen müßte, daher sagt auch Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 20. §. 20. puniendi non sunt actus oppositi virtutibus, quarum natura coactionem omnem repudiat, in quo genere sunt misericordia, liberalitas, gratiae relatio, wie denn auch Paulus an die Corinthier 2. Epist. 9. v. 7. geschrieben, es sollte nicht aus Zwang; sondern nach eines jeglichen Willführ geschehen, indem Gott einen frölichen Geber lieb habe; doch diese und dergleichen Einwürfe haben nicht viel auf sich. Denn was schon oben angeführt worden, hat seine Richtigkeit, daß die Obrigkeit zur Versorgung der Armen verbunden sey, dazu kein besseres Mittel vorhanden ist, als daß die andern Unterthanen Geld zusammen legen, welches sie ja auch in andern Fällen thun müssen, z. E. wenn Krieg geführt wird, die Bedienten zu besolden, den Hof eines Fürsten zu erhalten, öffentliche Wege auszubessern, und so weiter, daß wenn dergleichen Auflagen ein Fürk thun kann; so sehen wir nicht, warum solche zur Versorgung der Armen nicht auch geschehen könnten. Dieses voraus gesetzt, so hebt dieser Zwang das freiwillige und barmherzige Wesen bey dem Almosen nicht auf, indem derselbige nur unvernünftige und ungehörig; nicht aber vernünftige, die das ihrige vor sich und freiwillig beobachten, angehet. Denn es erfordert zumellen der Zustand einer Republik, wenn böse und widerspenntige Unterthanen da sind, daß man auch solche Dinge von ihnen äußerlich erzwinget, dazu sie vor sich aus Furcht der Tugend verbunden gewesen. Und obson nachgehends solche Verrichtungen den diesen Leuten, die man zwingen muß, nichts mit der Tugend gemein haben; so haben sie doch deswegen die Schuld sich selbst; und nicht der Obrigkeit, welche auf die äußerliche Ruhe sieht, bezumessen. Hieraus ist zu ersehen, was von dem oben angeführten Auspruch des Grotii zu halten ist, und wie er allerdings seine Ausnahme leidet, welches unter andern auch Boecler wider ihn in dem Tractat de actione aduersus ingratos erwiesen. So sehen auch die Worte Pauli nicht im Wege. Denn was er an die Corin-

thier geschrieben, das hat er nicht als Obrigkeit; sondern als ein Lehrer Kirchen gethan, und stellet ihnen nicht als Unterthanen; sondern als Brüder, die alles aus Liebe thun müßten. Wenn Gott aber Almosen zu geben befehlen, so hat er es Befehlungsweise, als im 5. Buch Mosi cap. 15. v. 7. 10. 11. und bey dem Luca cap. 3. 1.

Hat dieses seine Richtigkeit, daß Almosen geben müssen, so fragt man: wem man eigentlich Almosen geben soll? überhauert demjenigen, die es nothiget sind, das ist, die in solcher Nothdurft, daß sie entweder zu Nahrung, Kleidung und Wohnung nichts haben; keine Mittel besitzen, welche zur Erhaltung der Künste nothig sind. Kommt aber zur Application, daß wir solche Fälle und Exempel für uns bekommen, so setzt es mehrere Schwierigkeit in Puncte, wem wir Almosen geben, wen wir etwa mit gutem Gewissen abweisen können. Ist in einem Orte die städtische Verordnung vorhanden, daß Haus- und fremde Armen sollen auf Almosenkasse versorgt werden, und muß wöchentlich oder monatlich etwas wisses dazu geben, mit dem Befehle, man die in die Häuser kommende Bettler abweisen sollte, damit durch sell keine Unruhe und Unordnungen entstehen; so ist man von Rechts wegen verbunden, daß wenn man das Geordnete in die Almosenkasse giebt, und sich kein Gewissen zu machen habe, in die Häuser sich heimlich einschleichen Bettler abzuweisen; geschehen aber Austheilungen des Almosen unter Armen unordentlich, solches überläßt man der Obrigkeit zu ihrer Verantwortung. Befindet man sich in solchen Umständen, da man an dergleichen obrigkeitlichen Verordnung nicht gebunden ist; können die Bettler zuverleten seyn; ein sind in der That arm, und des Almosen bedürftig; etliche aber sind nur dem Schein nach Bettler, welche entweder keines Almosen in der That benöthiget sind; oder doch arbeiten, und zu ihrer Nothdurft was verdienen könnten; sich aber da ihre Faulheit zum Betteln verleiten lassen. Die bedürftigen Armen können aber von zuverleten Sorte seyn, indemliche ohne ihr Verschulden, einige durch ihre Verschulden in Armuth kommen, und beßerer Sorten können sie in diesem rein Zustande entweder wohl, oder sich anführen, und nach der letztern die diebische und gottlose Bettler seyn. Bedenken, die wirklich ohne ihre Schuld arm sind, und dabei sich wohl bezeigen, ist es kein Bedenken, daß man ihnen Almosen geben muß, desgleichen auch, wenn sie zwar durch ihre unordentliche Hal-

haltung sich selbst in einen so elenden Zustand gestürzt, lassen sich aber durch die Armuth bessern; sind es aber gottlose Bettler, die dabei noch fehlen, so weiß man dieses entweder von ihnen; oder man weiß es nicht. Im ersten Falle soll man ihnen nichts geben, sondern dergleichen Leute der Obrigkeit anzeigen, damit sie zur Strafe gezogen, und aus dem Lande geschafft werden; im andern Falle aber verwahrt man sein Gewissen am besten, wenn man ihnen was giebt, indem Gott doch die Absicht ansiehet, welches sich auch leicht auf die, so sich nur arm anstellen, deuten läßt. Weiß man ihren Betrug, so hat er keine Verbindlichkeit zum Almosen geben statt: wo man aber nicht kann dahinter kommen, so giebt man etwas, und versichert sich, daß Gott den Betrug des Bettlers bestrafen, die gute Absicht aber des Gebers belohnen werde.

Weiß man, daß und wem man Almosen geben müsse, so ist noch 3) zu erwegen, wie das Almosen geben müsse beschaffen seyn: wobei sowohl auf die Maasse, als die Absicht zu sehen ist. Wegen der Maasse, wie viel man geben soll, kann man nichts gewisses bestimmen; sondern wird eines jeden Gewissen überlassen, was er bei diesem seinem Geschenke zwischen seinem Vermögen und der Armuth des Nächsten für ein Gegenverhältnis zu halten habe. Daß sich ein Mensch durch zu viele Almosen selbst in Armuth stürzen könnte, solches erkennt die Vernunft nicht, sondern auch der heiligen Schrift Befehl nicht zu seyn, da der Heiland sagt, wir sollen unsern Nächsten lieben als uns selbst; gäben wir aber so reiche Almosen, daß wir uns dadurch unglücklich machten, so liebten wir uns weniger, als unsern Nächsten. Die Absicht dabei muß billig auf des Armen Wohlfeyn geben, folglich ist der Grund von unserm Almosen: geben die Liebe seyn, welche ein vernünftiges Mitleiden erwecket; dieses Mitleiden aber verursacht das wirkliche Almosen: geben, daher was daffalls aus Hochmuth, oder aus einem wollustigen Mitleiden entsiehet, kein Almosen rechter Art seyn kann. Placette hat de l'aumone geschrieben, welche Schrift, die aus vier Büchern besteht, auch in deutscher Sprache, nebst Gammondi Gedanken von Almosen 1717. heraus gekommen; und was D. Buddens in instit. theol. moral. part. 2. cap. 3. lect. 4. §. 16. davon gedenket, verdient gelesen zu werden. Von dem Almosen geben bey den alten Ebrdern handelt Seldenus de iur. nat. et gent. iuxta discipl. Ebraeor. lib. 6. cap. 6. ausführlich. Siehe auch Wolffs vernünftige Gedanken von der Menschlichen Thun und Lassen 1. 260. 1eq. pag. 651. 199. Wie nachtheilig die herumlaufenden Bettler einem Staate, und welche Mittel sie zu unter-

drücken und zu zerstören anzuhenden sind, zeigt Freyherr von Bielefeld in dem Lehrbegriff der Staatskunst 1 Theil. S. 117. 255. Uebrigens ist Scheidemanns tel im Staatsrecht T. II. S. 286. zu vergleichen.]

Mortien,

Heissen solche Beschäftigungen, welche in denen Hauptverrichtungen nicht gehören, und womit man bisweilen viele gute Zeit verderbet, dazu ein großer Theil des Menschen, insonderheit junger Leute geneigt ist. Der Ursprung dieses Fehlers ist die herrschende Wollust, welche den Trieb zur Arbeit, der sich noch in manchem feinem Gemüthe reget, mit einem schädlichen Kugel temperiret, daß es solchen Trieb bloß in belästigenden Mortien ausläßt und verschwendet, s. Müller über Gracians Oracul Mar. 33. Cent. 1. pag. 219.

[Alludio,
siehe Zuwachs.]

[Alvei Derelictio,
siehe Zuwachs.]

Allwissenheit,

Ist eine Eigenschaft Gottes, sofern Gott die vollkommenste Erkenntnis hat, deren Grund das unendliche und vollkommenste Wesen Gottes selbst ist. Denn ist er ein Geist, so kommt ihm ein Verstand, mithin eine Erkenntnis und Wissenschaft zu; ist er aber ein unendlicher Geist, so hat er eine unendliche Erkenntnis, welche in gedoppelter Absicht unendlich ist; einmal wenn wir auf die Objecta sehen, welche er kennt; hernach die Art und Weise seiner Erkenntnis betrachten. Was die Objecta anlangt, die er kennt, so kennt er alles, sich selbst und alle Sachen oder Creaturen außer sich, ingleichen alles was nur bloß möglich ist, das also hierinnen seiner Erkenntnis keine Grenzen geiehet, wie bey der menschlichen. Sich selbst kennt er seinem Wesen nach, folglich weiß er alle Eigenschaften, und weil er diese weiß, muß er von Ewigkeit von allen Sachen, die er in der Zeit erschaffen, Ideen gehabt haben, welche damals nur mögliche Dinge waren, und dieses wird von den Theologen scientia Dei naturalis genennet. Er weiß alles, was er nach seinem heiligen Willen beschließet, daß er also wohl wußte, er werde in der Zeit eine Welt schaffen, und werde seinen Sohn senden, daß er das menschliche Geschlecht erlöse, welches man scientiam Dei liberam nennet, weil sie auf den freien Willen folge. In An-

sehung

ihre Beschaffenheit und eigentliches Wesen, sowohl natürliche, als was die vernünftigen Kreaturen betrifft, moralische, da er ihre Gemüthsart, ihre Gedanken und Begierden des Herzens genau kennet, davon aber ein Mensch nichts wissen kann. Und weil die Dinge der Zeit nach entweder als vergangene, oder als gegenwärtige, oder als künftige können betrachtet werden, so weiß der allwissende Gott nicht nur die beyden ersten Arten, sondern auch die letztern, welche man in drey Klassen theilet. Er weiß die nothwendig künftige Sachen, die wegen einmal gesetzter Ordnung der Natur, oder wegen eines befondern gemachten göttlichen Rathschlusses schlechterdings geschehen müssen. Er weiß die futura contingencia, oder solche künftige Dinge, die von dem freyen Willen des Menschen herkommen, und also geschehen und nicht geschehen können, welches man ins besondere die praecientiam Dei, oder Vorhersehung Gottes nennet. So mußte er vorher, daß die Kinder Israel, wenn sie ins gelobte Land kommen würden, von ihm abfallen und andern Göttern dienen würden, Deut. 31. v. 20. und bey dem Esai. cap. 48. v. 8. saget er: ich wußte wohl, daß du mich verachten würdest. Diese Vorhersehung Gottes hebt die Freyheit des menschlichen Willens nicht auf, wie sich manche fälschlich eingebildet, daß wenn Gott alles vorher sehe, und sich in seiner Vorhersehung nicht betrügen könne, so müßte alles so, wie er es vorher gesehen, eintreffen, folglich würde es nicht in eines Menschen Freyheit, welcher Schluß aber auf einen unrichtigen Begriff von der Vorhersehung Gottes beruhet. Denn weil der Mensch nach seinem freyen Willen dieses oder jenes thun wird, so siehet er es vorher; nicht aber, weil er es vorher siehet, so muß es geschehen. Zu geschweigen, daß daraus die ungereimte und gottlose Folgerung käme, als sey Gott Ursach an den Sünden der Menschen. Andere haben daher Gelegenheit genommen, diese Vorhersehung Gottes zu läugnen, und gemennet, es geschähe alles nothwendig, und daher wisse Gott solche nothwendig künftige Sachen, da sie denn die contingencia deswegen ausheben, weil man nicht begreifen könnte, wie Gott solche vorher wissen möge, welches eine sehr große Einfalt von den Leuten ist, die überlegen sollten, was Paulus Röm. 11. v. 33. sagt: o welche eine Tiefe des Reichthums beyde der Weisheit und Erkenntniß Gottes. In der Sache selbst kommen diese beyde Meynungen auf eines hinaus; nur daß sie auf unterschiedene Art fürgetragen werden, und was die Reformirten hier einwenden, solches untersucht Zebenstreit in seiner

[Das was vorherwissen Gottes mit freyen Handlungen der Menschen haben könne, davon kann D. Becht seine Abhandlung von Vorhersehen (tes, welche ich mit einer Vorrede den Abwegen in der Lehre von der Freyheit begleitet habe, gelesen werden. auch Jo. Christoph Cramer dissert. taphyl. de cognitione Dei ad finitorem actiones spontaneas applicatusque vero effectui scientifico, 1757.] Endlich weiß Gott auch die futura conditionata; oder solche künftige Dinge, die unter einer gewissen Bedingung erfolgen können, welches man ontiam Dei mediam nennet, und da man sonderlich die Worte bey Matth. 11. v. 21. rechnet. [Siehe G. Frid. Weise diss. de scientia Dei ex principiis rationis et scripturae, 1762.] Man schlage hierbey des Leibniz Theodices unter denen Erste provision, und science de Dieu nach, von auch unten ein mehreres fürkommt. Ist die Erkenntniß Gottes, so kommen in Ansehung der Sachen, die kennet; so ist sie auch vollkommen in Ansehung der Art und Weise, wie sie geschieht. Sehen wir die Art an, wie ein menschliche Erkenntniß beschaffen ist, wie es mit derselben zugehet, so werden wir bey derselben dieses allgemeine finden, daß dem Verstande und dessen Kräfte Gränzen gesetzt sind, die wir dem Begriffe der göttlichen Allwissenheit wegräumen müssen, daß wir also frey in diesem Stücke nur verneinende Urtheile behalten, ohngeachtet andere Eigenschaften schlechterdings zu den attributis positivis zählen. Wenn wir etw Vermittelst unserer Vernunft erkennen hat selbige ihre Gränzen, welche nicht überschreiten können; indem von einem gewissen Grundfasse anfang auch wo stehen bleiben müssen, weil die Empfindung ist, von der wir Ideen entweder unmittelbar, oder mittelbar haben; und bey der Empfindung stehen wir auch stille, indem wir über selbe nicht hinaus meditare können, wegen der Scepticismus höchst unnützig ist. So geht es bey der Erkenntniß Gottes nicht zu, weil er sonst eingeschränkte Kraft etwas zu erkennen hätte, folglich müßte jemand diese Einschränkung geordnet haben, mithin er kein Gott, wie ihm denn auch nur einem reinem Geiste eine andere Art was zu erkennen, als wie die unsrige zukommen muß, indem unsere Seele dem Körper verknüpft ist, und vermittelst desselben wirkt. Erkennen wir was, so geschieht solches nach und nach, maßen wir durch die Empfindung erst Ideen haben, selbige vermittelst des

dächtniß

Wahrheit zu verwahren, und sie darauf dem
Herrn übergeben müssen, welches von
der Wahrheit nach und nach auf die
Wahrheit kommt, und es bey den meisten
Sachen haben bewenden lassen muß, daß
es nicht wahrscheinlich etwas erkennt, wel-
ches dormal bey der göttlichen Erkennt-
nis nicht seyn haben kann. Endlich müs-
sen wir die Sache selbst nach und nach
erachten; da hingegen Gott alles zu-
gleich erkennt, und das ist es, wenn die
Theologen sagen, daß die Erkenntnis
Gottes göttliche immediate, sine discursu
und ratione, wie davon alle diejenigen
zu sehen sind, welche natürliche Theolo-
gie geschrieben haben.

Als Chales einkens gefragt wurde:
ob Gott eine und die andere That der
Menschen unbekant wäre? so antwor-
te er: nicht einmal die Gedanken, ver-
gleichet und Socrates dafür gehalten,
wie aus der Anaphontis memorabili-
bus zu sehen und in dem Parmenide
lehret Plato, Gott wisse alle Dinge, so
auch Proclus und von den Peripateticis
Simplicius und Ammonius sollen für-
gegeben haben, über welche Materie auch
Ariannus in dier. in Epistolum einen
Discurs hat, davon mit mehreren Suet-
in quæst. Alaricus lib. 2. c. 2. §. 16. zu
sehen ist. Man thue hinzu Druckers
aus dem Vindicticum p. 159. segg. wo er die
Lehre der heidnischen Philosophen von
dieser Sache vorträget. Des Heben-
stetts Alaricus metaphysica de scientia
dei media ist ann. 1683. herausgekoms-
men. [Unter dem Vorſitz des S. J.
Domgarten ist von Christoph Dan-
gers eine Disputation unter der Auf-
ſchrift: riodicæ omniskientiae in Deo.
1752. zu Halle vertheidiget worden, wel-
che merkwürdig ist.]

Alp,

Als dertemige Zufall, welcher Kindern,
und erwachsenen Leuten, wenn sie schlaf-
en, und sonderlich auf dem Rücken lie-
gen, eintritt, daß wenn sie sich mit un-
erwartlichen Speisen beladen, und sonst
in schwachen Magen haben, das Auf-
steigen des Magens das Zwerchfell drü-
ckt, und das Athem holen hindert, wo-
zu eine Bedrückung auf der Brust,
Anfang der Stimmlosigkeit entsetzt, daß
schlafende nicht weiß, wie ihm ge-
schehet, und sich einbildet, als läge was
auf ihm, das ihn drücke, daß folglich die-
ses natürliches ist. Inzwischen bil-
det sich das gemeine Volk ein, es wäre
etwas unnatürliches und teuflisches, als
daß der Alp ein böser Geist, der durch
Wahrheit auf einen gebannt würde,
welcher unter die Aberglauben alter Wei-
ser gehört. [Siehe Ernst Anton Vi-

colai Gedanken von den Wirkungen der
Einbildungskraft in den menschlichen
Körper, Halle 1751. S. 171 f. Auch
kann das hamburg. Magazin 16ter Band.
S. 430. gelesen werden.]

Alter,

Wird in weitläufigem Verstande von
der natürlichen Dauer einer Sache ge-
braucht, folglich von Menschen, Thieren,
Bäumen, leblosen Dingen gesagt, wie
man auch in der Zeitrechnung einen ge-
wissen Periodum ein Alter zu nennen pfle-
get. So hat man der Welt gewisse Al-
ter bengelegt, oder vielmehr die Geschich-
te, die sich sonderlich bey den Juden von
Anfang der Welt zugetragen, in gewisse
Periodos eingetheilet, und selbige ver-
blümt mit dem Namen des menschlichen
Alters belegen; desgleichen auch die Rö-
mischen Geschichtschreiber gethan, und
was die Poeten von unterschiedenen Zei-
ten und Altern gedichtet, ist bekannt,
welches in die Chronologie gehört.

Eigentlich wird das Wort Alter von
der natürlichen Dauerung der Menschen
gebraucht, die man in gewisse Stufen
theilet, in ihren Arten und Grängen aber
nicht einig ist. Pythagoras theilte das
menschliche Leben in vier Alter, als in
pueritiam, adolescentiam, iuuentutem und
senectutem, legte jeglichem zwanzig Jahre
bey, und verglich sie mit den vier Jahres-
zeiten, folglich sagte er das menschliche
Alter bis auf 80 Jahr, wie aus dem Dio-
gene Laertio lib. VIII. segm. 10. zu er-
sehen, welcher Scribent lib. 1. segm. 54-
auch von dem Solone berichtet, daß er
das Ziel des menschlichen Lebens bis auf
das 70ste Jahr gesetzt, welche beyde Mey-
nungen mit dem übereinkommen, was in
dem 90sten Psalm v. 10. steht: Unser
Leben währet siebenzig Jahr, wenns
hoch kömmt, so finds achtzig Jahr.
Der Varro Terentius hat nach Censori-
ni de die natali cap. 14. Bericht fünf
Stufen von dem menschlichen Alter ge-
setzt, und eine jegliche, außer die letzte
in funfzehn Jahre eingeschlossen. Also
hießen sie bis auf das funfzehnde pueri,
bis auf das dreyßigste adolescentes; bis
auf das fünf und vierzigste iuvenes; bis
auf das sechzigste seniores, und von dar-
bis zu Ende des Lebens senes. Hippo-
crates machte sieben Alter, da das erste
bis auf das siebende, das andere bis auf
das vierzehnde, das dritte bis auf das
acht und zwanzigste, das vierte bis auf
das fünf und dreyßigste, das fünfte bis auf das
zwen und vierzigste, das sechste bis auf
das sechs und funfzigste, und das siebende
bis auf den Tod gieng, welche Einthei-
lung nach Hieronymi Zeugnis lib. 3.
aduersus Pelagianos auch Plato und Phi-

so sollen gehabt haben; und in cap. 6. Amos, nennet Hieronymus diese Stufen mit besondern Namen, als die Kindheit infantiam; die Jugend pueritiam; die Jugend iuuentutem; das männliche Alter aetatem virilem; das reife Alter aetatem maturam; das eigentliche Alter senectutem, und das verlebte Alter senectutem decrepitam. Galenus in dem Buch, so den Titel führet: *ἡγοι τερμινολογία* setzet vier Alter, als das Alter: der iuuentum, vigentium, mediorum, senum. Aristoteles hat nur dreier Classen gedacht, als der Jünglinge, der Männer, und der eigentlich so genannten Alten. Noch andere lassen die Grade des Alters von zehn zu zehn Jahren bis auf hundert gleich auftheilen nach dem bekannten Sprichwort: zehn Jahr ein Kind; zwanzig Jahr ein Jüngling; dreißig Jahr ein Mann; vierzig wohl gethan; fünfzig stille stahn; sechzig gehts Alter an; siebenzig Jahr ein Greis; achtzig Jahr nimmer weiß; neunzig Jahr der Kinder Spott; und hundert Jahr genade Gott. Die Sache an und vor sich selbst hat ihre Wichtigkeit, daß man nach der verlängerten Dauer bei einem Menschen gewisse Periodos wahrnimmt, da die Kräfte und Fähigkeiten des Menschen zu wachsen und abzunehmen pflegen, welche sich aber so genau nicht bestimmen lassen, weil es darinnen bei den Menschen ein gar großer Unterschied bemerkt wird. Inzwischen hat man in den Gesetzen gar weislich das Alter in seiner Unmündigkeit, Minderjährigkeit und Vogdbarkeit betrachtet, und gewisse Gränzen gesetzt, nachdem meistens sich der rechte Gebrauch der Vernunft einstellt.

Wir können bei dem menschlichen Alter eine physische und moralische Betrachtung anstellen, nicht als wenn man das Alter an und vor sich betrachte, welches eigentlich nichts anders, als die Dauer oder Wahrung und deren gewisses Ziel ist, welche an sich selbst sich durchgehends auf einerley Weise verhält, daß ein Punkt in der Existenz auf den andern folget; sondern man erwäget die natürliche und moralische Beschaffenheit der Menschen, so fern sie in diesem oder jenem Abschnitte ihrer Dauer stehen, und setzet zum Voraus, daß man allezeit eine so genannte moralische Universalität verstehe, wenn man etwas überhaupt von allen saget. Demnach kann man bei der physischen Betrachtung untersuchen theils die natürliche Beschaffenheit des Leibes in diesem und jenem Alter; theils auch auf die Ursachen eines langen und kurzen Alters kommen: Was die natürliche Beschaffenheit des Leibes in Ansehung des Alters betrifft, so ist mehr als

zu bekannt, wie desfalls ein Unterschied bei Kindern, Jünglingen, Männern alten Personen sich sehr deutlich that, wie die Kräfte schwach und werden, zu und abnehmen, wie die äußerliche Gestalt und Größe verändert, davon die Medici die Ursache zu suchen haben. Bei der Länge des Lebens läßt sich zwar kein gewisses Ziel setzen, indem Leute in der Kindheit, Jünglingsalter und hohen Alter sterben viel aber ist nun klar, daß das menschliche Lebensziel in Ansehung der alten Patriarchen überhaupt gar kurz gewesen. Moses hat schon zu seiner Zeit unser Leben währte siebenzig Jahr, und wenn es hoch käme, so wäre es achtzig Jahr; und wenn wir ein Exempel finden, auch dergleichen zu fern Zeiten erlebt, daß einige das Alter Mose gesetzte Lebensziel überschritten, und wohl über hundert Jahr gelebet, von unter den alten Valerius Maximus; unter den neuern die angeführten Briefe; der neubestallte Director der beschaffigte Secretarius; der curo hist. et pol. la Clot du Cab. d. Princes, die Europäische Fama und deren Exempel gesammelt haben. Dieser Zeit haben wir das Exempel, daß ein Normann, Namens Christ Jacobson Drackenborg, welcher den 1. Novembr. 1626. geboren worden, am 1. Octobr. 1772. starb. Dieser hatte erst im 113 Jahre zum erstenmal eine Wittve von 60 Jahren verheiratet. So ist doch dieses Ziel, so etwa sich über etliche Jahre nach dem hundert erstreckt, gegen das Alter in den ersten Zeiten der Welt fast für nichts zu achten. Fragt man: wie es doch gekommen, daß Menschen damals vor der Sündfluth solches Alter erreicht? so kann man nicht läugnen, daß natürliche Ursachen das ihrige mit beigetragen, indem die vermuthlich gesunder war, die nachher nach der Sündfluth verändert und ungesunder worden; man lebte in größter Gesundheit, hatte nicht so vielerley Freuden, hielt eine gute Diät, die Speisen waren auf das einfachste und natürlichste gerichtet, dabei auch kein Zweifel ist, daß die Patriarchen von den Kräutern gute Erkenntnis gehabt, und dadurch ihre Gesundheit mit zu erhalten konnten. Doch diese und dergleichen Ursachen machten die Sache noch nicht alleine aus. Es war die göttliche Absicht, daß das menschliche Geschlecht vermehrt, in der Religion unterwiesen und zu Erfindung der Künste angeführt werden, daher kam noch ein besondrer Segen Gottes hinzu. [So, wie sie bei der Geburt und in den verschiedenen Veränderungen des menschlichen Geschlechts

um sonst; genaue Ordnung befindet; eben
verhält es sich in dem Absterben der
Menschen nach den verschiedenen Jahren
und Stufen des menschlichen Alters.
Dieses Sterben geschieht nach allgemei-
nen Gesetzen, durch welche die Dauer des
Lebens aller Menschen genau bestimmt
ist. Wenn z. E. 1000 sterben, so ist dar-
unter eine meist gleiche Anzahl von 20,
50, 60, 80jährigen. Man hat gefunden,
daß auf dem Lande nicht so viele krank
werden und sterben, als in den Städten,
deshalb die verschiedene Lebensart die Ur-

sache ist. Die eine Hälfte der Menschen
in den Städten schon gegen das 20ste
Jahr, auf dem Lande aber zwischen dem
20ten und 25ten Jahre wieder verstor-
ben. Die andere Hälfte stirbt drey bis
viertel ungesunder, nämlich vom 20sten
bis 30sten oder bis zum 100 Jahre. In
dem ersten Zwanziger von Jahren, näm-
lich von 20 bis 30 stirbt ungefähr $\frac{1}{10}$ des
Gesamten, und in dritten Zwanziger, von
40 bis 60 schon wieder schneller
mit dem Sterben, und sind 160 Tode
unter tausenden. Das vierte Zwanziger
von Jahren, nämlich von 60 bis 80 nimmt
zu und darüber, und läßt noch einen
Theil des Lebens, den man ohngefähr auf
70 anschlagen könnte. In Jahren, da
keine Seuche grassiret, stirbt auf dem
Lande einer aus 42 bis 43. In mittel-
mächtigen Städten ist schon die Sterblich-
keit größer, als auf den Dörfern, und ist
der Unterschied fast ein Viertel, indem
von 42 oder 43, jährlich einer von 32
stirbt. In vollreichen Städten ist die
Sterblichkeit am allergrößten, nämlich

1/3 oder $\frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{5}$. Von dem Alter
der Menschen überhaupt eine Berechnung
zu machen, spricht Herr Süßmilch in der
genannten Ordnung in der Veränderung
des menschlichen Geschlechts P. II. p.
26. Im ersten Jahre sterben die mei-
sten Kinder, im 2ten Jahre, 3 bis 4 mal
weniger, im dritten Jahre sterben nur
noch so viel als im 2ten, und 10 mal we-
niger als im ersten. Die Hoffnung zu
leben ist auch im 2ten Jahre noch einmal
so groß, als im 2ten, und zehn mal so
groß als im ersten, u. s. w. Gegen das
3te Jahr ist der Tod am wenigsten zu
besorgen. Dieses ist also die Zeit der
höchsten Blüthe und der größten Munter-
keit des menschlichen Lebens. Gegen das
4te Jahr fängt die Sterblichkeit schon
wieder an, allgemählig zu steigen, da man
hoffen sollte, daß sodann die Lebhaftig-
keit sollte fort dauern. Allein es sanften
in diesem Alter bey dem männlichen Ge-
schlechte die Unordnungen und schwere
Leiden an, und von dem weiblichen
Geschlechte sterben alsdenn manche Frau-
en im Kindbette. Sonst sagt Süßmilch
in angeführten Orte p. 55.

Philos. Lexic. I. Theil.

Um das 25 Jahr stirbt einer von	70.
— 30	60.
— 35	50.
— 40	44.
— 45	38.
— 50	30.
— 55	25.
— 60	20.
— 65	15.
— 70	10.
— 75	7.
— 80	5.

Eine fast ähnliche Berechnung hat Herr
Margentin in Schweden gemacht. Sie-
he den XVII Theil der Schwed. Abhandl.
p. 91. Er sagt: Im ersten Jahre stirbt
gemeinlich der 4te zwischen dem
ersten und dritten Jahre der

ersten u. fünften	16.
fünften u. zehnten	26.
10 u. 15	76.
15 u. 20	114.
20 u. 25	125.
25 u. 30	105.
30 u. 35	83.
35 u. 40	75.
40 u. 45	66.
45 u. 50	58.
50 u. 55	50.
55 u. 60	43.
60 u. 65	37.
65 u. 70	27.
70 u. 75	21.
75 u. 80	16.
80 u. 85	12.
85 u. 90	9.
stirbt der	6ste.

Es werden noch mancherley Ursachen,
außer den bereits angegebenen angerüh-
ret. Z. E. es sen nach gegenwärtiger
Lage der Dinge, dem Menschen ein so
hohes Alter nicht nöthig, als in dem er-
sten Zeiten, weil derselbe bey dem groß-
sen Wachsthum der Künste und Wissen-
schaften, und der vollkommenern Lehrart
nicht mehr so viel Zeit nöthig habe, seine
Seelenkräfte zu einem solchen Grad der
Vollkommenheit zu erheben, welcher in
der Zubereitung zu einer höhern und
ewigen Glückseligkeit nach dem Tode er-
forderlich sey. Es verhalte sich die Sache
eben so, wie mit einem Acker, wenn ich
solchen zum erstenmal zubereite, um
Fruchte einzuerndten, so koste es weit
mehrere Mühe, als wenn er schon einige-
mal bearbeitet worden. In ältesten Zei-
ten konnten die Menschen kaum in 20
Jahren soviel lernen, als in den neuesten
Zeiten in 5 Jahren geschehen kann. Ist
man aber nur einige hundert Jahre zu-
rück, so wird sich ergeben, daß junge Leu-
te auf Akademien kaum in 6 und mehrern
Jahren sich zur Verwaltung eines öffent-
lichen Amtes gehörig zubereiten könnten,
welches neuerer Zeit binnen drey Jah-
ren

ren geschehen kann. Hierzu kommt, daß es nach der gegenwärtigen Lage der Dinge ungeschicklich seyn würde, woferne die Menschen drey hundert und mehrere Jahre leben würden. Wovon wollte ein solcher Stammvater mit allen seinen Kindern, und Kindeskindern leben? Wir wollen uns einmal gedenken, es lebten noch alle Menschen, die vor drey oder mehr hundert Jahren geboren worden, welche Menge von Menschen würde zugleich den Erdboden bewohnen? In ältesten Zeiten verhielte sich die Sache ganz anders. Da war der Erdball an gar vielen Orten noch unbewohnt. Der Höchste handelt daher mit uns Menschen, wie ein weiser Gärtner, welcher aus der Baumschule diejenigen Bäume, welche wegen ihrer Größe den übrigen zum Hinderniß gereichen, aushebt, und solche nicht zu ihrem Verderben, sondern zu ihrem eignen Vortheil in eine heitere Himmelsgegend versetzt. Noch andere thun hinzu, es hätten die Ältesten und Erväter die wahre Goldtinctur in Besitz gehabt, weil sie den lapidem philosophorum gehabt hätten. Hierdurch wären sie in dem Stand gesetzt worden, ihr Leben zu verlängern. Siehe Alchimie. Vergleiche meine Geschichte von Seelen der Menschen und Thiere S. 61. S. 400.]

Die moralische Betrachtung des Alters gehet auf den Unterschied der Sitten, welche man nach dem Unterschiede des Alters an den Menschen wahrnimmt, dazu die Beschaffenheit des Leibes und des Geblütes vieles beiträgt. Denn ob zwar das Hauptwerk bey den Sitten auf die im Gemüthe herrschende Neigung und deren Verknüpfung mit den andern ankommt, so weiß man doch, wie nach dem Unterschiede des Alters theils die Kräfte des Verstandes sich auf verschiedene Art unterscheiden; theils die Umstände des Leibes und des Geblütes veränderlich sind, welches beides macht, daß sich die Hauptneigung nach dem verschiedenen Alter auf unterschiedene Weise an Tag giebet, nach welcher man sich an etwas gewöhnet, so man die Sitten heisset, welches auf dem Hauptsache beruhet, daß die Seele vermittelt des Leibes wirke. Unter den Alten hat Horatius de arte poet. vers. 158. sqq. die unterschiedenen Sitten nach dem Unterschied des Alters artig vorgestellt, dessen Worte wir kürzlich erläutern und erläutern wollen. Von der puericia sagt er also:

reddere qui voces iam scit puer, et pede certo
 agnat humum, gestit paribus colludere:
 et iram
 colligit ac ponit remere, et mutatur in horas;

demit er anzeigt, daß wenn ein reden und recht gehen könnte, so h zwey Eigenschaften an sich, indem ne Zeit mit spielen hinzubringen und sehr veränderlich wäre, welche Erfahrung bestätigt. Denn Kinder len immer was zu spielen haben, w Spielsachen in die äußerliche Sinnen len, und die Imagination stärken, dabey kann man sie bald böse, bamachen, welches durch sinnliche Geschehen muß, weil bey ihnen der brauch der Vernunft noch nicht ist. Von der iuuentute sagt Horatius:

imberbis iuuenis, tandem custoc
 moto,
 gaudet equis canibusque et apric
 mine campi,
 cereus in vitium flecti, monito
 asper,
 vitilium tardus prouisor, prodigus
 sublimis cupidusque, et amata reli
 re pernix:

welche Worte sich auf den üblen Zu der Jugend auf Akademien also an ren lassen. Ist ein Jüngling auf Schule, so verlangt er nach der Un sität, er zählt alle Wochen, alle und Stunden, ehe die Zeit kommt, d er von der scharfen Disciplin seines ctoris befreuet, und in den Stand Freiheit gesetzt werde. Gelangen an, so denken sie, sie wären nun Leute, fallen auf allerhand unnöt Dinge, und bringen die Zeit damit. Sie sind sehr unbeständig, und wenn sonst seines Subject auf eine Akad kommt, so kann es gar leicht durch dore lüderliche verführt werden, da in etlichen Wochen um ihn und Studien geschehen ist. Indem sie einbilden, sie wären freye Leute, sonen sie nicht wohl leiden, wenn mal bestraft, obnerachtet solches zu ih Becken dienet; sondern nehmen es der größten Widerpenfigkeit an. wissen solche Personen ordentlich recht mit dem Gelde umzugehen, wel man auf unnötige Dinge wendet, das nöthige nicht bezahlt. Sie ma sich leicht hohe Gedanken, fallen schwind auf eine Sache, aber amata linquere pernix, wie Horatius artige, daß ist, sie werden es auch bald ü drüßig, indem unter andern mancher der größten Hize ein Collegium auf bald aber läßt die Hize nach. Un ses sind eben die Lüste der Jugend, sie der Apostel Paulus nennet. E finden sich solche Sitten nicht bey und wird daher nur auf dasjenige hen, was indgemein geschieht. Da giebt Jünglinge, die sich in ihrer Jugend von ganzem Herzen zu Gott

lehret, die Luste der Jugend zu fliehen sich bemühen, und daher eine ganz andre Auführung haben. So sind auch welche, deren herrschende Neigung nicht eben die Wollust, sondern vielmehr der Geldgitz der Ehrgeiz ist, da sich zwar Sitten der Wollust, nur nicht in demjenigen Grade, wie bei denjenigen, da die Wollust die Herrschaft hat, zeichnen. Von dem männlichen Alter schreibt Horatius:

conversis studiis aetas animusque virilis
quaerit opes, et amicitias, inseruit honori,
commisit cauet, quod mox mutare laborat,

und zeigt ersichtlich, daß sich der Mensch in diesem Alter ändere, seine Leichtsinigkeit ablege, und ein mehreres gefestetes Leben annehme, indem die Hitze mehrtheils vorüber ist, daher man auch im Endwort sagt: er hat ausgeraset, ausgetrieben. Wollte man aber meinen, daß dieses eine zeitliche Veränderung sey, so würde man sich gewaltig betrogen, weil dazu ein weit mehreres erfordert wird. Hiernach beschreibt er die Bemühungen, die man in diesem Alter über sich nimmt, indem er sagt a) quaerit opes, das ist, man wendet nunmehr auf verschwendet zu seyn, man denkt, wie man etwas erwerben wolle, um sich und die Seinigen zu ernähren; b) quaerit amicitias. Junge Leute machen sich geschwind mit andern bekannt, nur zielt diese Freundschaft auf wohlthätige Ergötzlichkeiten, und ist weitentheils von keiner sonderlichen Dauer; im männlichen Alter aber, da man zu keinem Verstande kommt, suchet man mit Bedacht Patronen und gute Freunde, die einem nützlich und beistehlich seyn können; c) inseruit honori, das ist, ein Mann, der sein reifes Nachdenken hat, sieht auf seine Ehre und Reputation, lebet äußerlich ehrbar und nach den Regeln der Wohlstandigkeit, weil er weiß, wie viel daran gelegen ist, wenn man in der Welt fortkommen will. Daher sagt Horatius hinzu: commisit cauet, quod mox mutare laborat. Endlich kommt er auch auf das Alter und sagt:

multa senem circumveniunt incommoda,
vel quod quaerit, et inuentis miser abstinet, ac
timet vii:
vel quod res omnes timide, gelideque
ministrat
dilatator, spe longus, inera avidusque futuri,
difficilis, querulus, laudator temporis
aeti
so puero: censor castigatque minorum;

nach welchen Worten die alten Leute mehrtheils a) geizig sind, indem die Menschen, je weniger Zeit sie zu leben übrig haben, je mehr glauben sie vielmals, daß sie noch vieles zu ihrem Leben brauchten, dazu ihre natürliche Furcht etwas beiträgt, als würde es ihnen noch viel elender gehen, daher schwärmen und frassen sie alles zu ammen, und haben über ihr gesammltes Guth nicht so viel Macht, daß sie sich davon etwas zu gute thäten, und leiden bei ihrem Reichthume wohl Hunger und Dusk, welches eine der größten Nothheiten in der Welt ist: b) sind sie in ihren Verrichtungen langsam, und wollen alles auf das behutsamste tractiren. Daher haben die Politici diese Regel: wenn man Verrichtungen hätte, die eine große Behutsamkeit erforderten, so sollte man selbige alten Leuten anvertrauen; jungen Leuten aber solche Sachen, bei welchen eine baldige Ausführung nöthig ist: c) klagen sie stets über die gegenwärtigen Zeiten, und wissen diejenigen, darinnen sie jung gewesen sind, heraus zu streichen. Es hat auch Aristoteles lib. II. cap. 12. rhetoric. die menschlichen Sitten nach dem unterschiedenen Alter beschrieben, darüber Diderot eine besondere Disputation de moribus aetatum tom. II. disput. academic. p. 127. geschrieben, wobei auch noch zu lesen sind Scipio Claramontius de consuecudinibus cuiusque moribus lib. 2. cap. 8. sqq. Barclajus in icone animorum cap. 1. Vincentius Placcius in promtuar. inuent. orat. promt. 3. part. 2. tit. 6. Fridericus Kappolbus über die angeführten Worte des Horatii, Buddeus in elem. phil. pract. part. 1. cap. 2. sect. 3. §. 19. sqq. Unter den Werken des Aristoteles, die man parva naturalia nennt, ist auch eine Schrift de iuventute et senectute, vita et morte, worüber unter den Griechen Mich. Ephesius scholia geschrieben. Von dem Cicero haben wir eine besonders Schrift de senectute, welche Theodorus Gaza ins griechische gebracht, und worinnen er als ein Heide sehr wohl urtheilet. Von den Neuern führet man an Lädum de colenda senectutis praerogativa, und Erasmus hat de incommodo senectutis geschrieben. Eine sehr artige Beschreibung von dem verlebten Alter hat Salomon in seinem Prädiger cap. 12. [Die Pflichten des Menschen in seinem verschiedenen Alter hat G. J. Meier in der philos. Sittenlehre T. 5. §. 1068. ausgeführt. Was in dem Jünglingsalter zu beobachten sey, davon siehe am angeführten Ort §. 1075: 1080. Was in dem männlichen §. 1082. was in dem hohen Alter §. 1083: 1086. Diesen Betrachtungen hängt er §. 1087. eine allgemeine über alle Alter des menschlichen Lebens an.]

Alteration,

Wird in der Physik diejenige Art der Veränderung natürlicher Körper genennet, wenn sie in Ansehung ihrer Beschaffenheiten oder Qualitäten verändert werden, als wie die Luft, wenn sie bald kalt, bald warm, bald trocken, bald feucht ist; das Wasser, wenn es vorher kalt und nunmehr am Feuer warm wird. Man disputiret: ob bey der Alteration der Körper seine vorige Eigenschaft ablege und die neue annehme, oder ob das letztere ohne das erstere geschehe? woben freulich die Sache darauf ankommt, ob die Eigenschaften wesentlich, oder außerwesentlich, bey welchen allerdings eine gänzliche Veränderung geschehen kann, welches wir täglich an unserm Leibe wahrnehmen. Sollte es aber scheinen, als gienge die Veränderung auch auf die wesentlichen Eigenschaften, als wenn das Wasser, welches man seinem Wesen nach für kalt hielte, warm würde; so verlieret der Körper nicht die Eigenschaft selbst, sondern es geschieht nur ein neuer Zusatz, wodurch er aus dem natürlichen Zustande in einen außernatürlichen versetzt wird, wemegen auch das warme Wasser wieder kalt werden kann, wie dieses mit mehreren bey jeglicher Art natürlicher Körper unter besondern Artikeln angezeigt worden.

Man braucht das Wort Alteration, Alteriren auch, wenn das menschliche Gemüth durch heftigen Zorn, großes Schrecken in eine außerordentliche Bewegung gebracht ist, dadurch zugleich die Glieder des Leibes in eine besondere Bewegung gesetzt worden.

[Alternativ,]

[Dieses Wort wird gebraucht, wenn von mehreren Fällen die Rede ist, da entweder der eine, oder der andere geset werden muß. So sagt man, einer verspreche etwas *alternativ*, wenn er besagt, woferne er dies nicht leisten würde, so wolle er etwas anders thun oder leiden. Verschiedene halten den Eidschwur vor ein Alternativversprechen, so, daß der Sinn eines Endes dieser wäre: Worferne ich dies oder jenes nicht thue, oder woferne dies nicht so ist, wie ich sage, so will ich mich der Rache Gottes und seiner Strafgerichtigkeit unterwerfen. Wie hiervon J. E. Gunneus seine Erklärungen und Anmerkungen über Davies Natur- und Völkerrecht S. 433. gelesen werden können. Andere aber leugnen dieses mit Grunde. Denn wie will ein ohnmächtiges Geschöpf sich der Strafgerichtigkeit Gottes unterwerfen? Hängt es denn von der Willkühr des Menschen ab, ob er sich der Rache und der Strafgerichtigkeit Gottes unterwerfen will?]

Alterthümer,

Die Wissenschaft, oder Lehre wird antiquaria genennet, und die nennung entweder in weiterm; oder germ Sinne genommen. Nach dem tern Bedeutung gehören die Gelernten der Alten dahin; nach der erster fasset sie ein weit mehreres in sich unter andern Sponius in *prae miscellanea erudita antiqua*, diese Wissenschaft archaeographian gen und sie in acht Stücke getheilet, 1. numismatographia, 2. epigrammatographia, 3. architectonographia, 4. graphia, 5. glyptographia, 6. topographia, 7. bibliographia, 8. 2 graphia ist. Künftig wird sie in geöffneten Ritterplatz und zwar in Antiquitätenzimmer p. 31. getheilt die numismarum, lapidarium, in das le, und in die antiquariam mixtam. Münzwesen der Alten zu erkennen war eine Sache, die in der Histori Philologie einen Nutzen hat; aber seit, Geld und Gedult erfordert hiervon der besondere Artikel vor Münzwissenschaft mit mehreren nach hen ist.

Die lapidaria ist diejenige Wissenschaft vermöge deren man die in Steinen Metallen gegrabene Schriften aufkläret und bearbeitet. Sie wird daria genennet, weil der größte Theil Inscriptionen in Marmor und in Steinen zu finden ist; heißt aber epigraphice, und Sponius nennt epigrammatographiam. Bey den Inscriptionen muß man sich erst um deren halt bestimmen. Die Schriften, wo man vornehmlich in den Steinen Metallen zu betrachten hat, sind: einzelner Inhalts. Anfangs mag die heilne Theologie von den Egyptiern inn geschrieben, oder vielmehr in vi Sinnbildern verdeckt worden seyn, auf man anfangen, die Gesetze, Rüsse und Rathschlüsse des Regiments daren zu verzeichnen. Die Bündnis Stein zu graben, war insonderheit den Griechen üblich, und was nur irgendwürdig war, solches mußte darge aufgeschoben werden, wie es denn endlich dahin gerieth, daß auch die Gräber verstorbenen damit ausgezieret wurden. Hierauf muß man die fürnehmsten Stücke der Inscriptionen in Obacht nehmen als erstlich die Materie, darinnen die inscription gefunden wird; vors andere Klasse oder Punkt, daren sie muß get werden; drittens die Figuren, Bilder, damit sie ausgezieret ist; tens die Wörter, daraus sie besteht, funftens die kleinen Charactere, die und wieder vorkommen. In dieser Wissenschaft haben sich zwar die Itali-

gegeben; aber Gruterus, Cudius und Gudianus sind unter den besten drei Männer, die allen Antiquarissen den Preis freitig machen. Neben man des Herrn Burmanns Vorrede zu der neuen Edition des griechischen Werks lesen kann. Der, den man von dieser Wissenschaft wissen will, ist ein historischer und philologischer. In Aufsehung des ersten Theologus, wenn er Lust hat, griechische Theologie und den Höhen der blinden Henden zu untersuchen, viele Gelegenheiten antreffen; und nicht man die Inscriptionen in der Sprache brauchen könne, davon giebt es ein Zeugniß. Denn wie er nach Athen kam, und selbstige Stadt zwar vollkommen; aber auch voller Welt war, so war er bedacht, wie er gelehrten Ohren etwas möchte vorsetzen, welches nicht nur Erbaulichkeit, sondern auch Aufmerksamkeit verursachte. Er nahm er Gelegenheit, den Einjuristen von der Inscription des Alters zu nehmen: Ich bin herübergegangen, sprach er, und habe den curi Gottesdienste, und fand im Atr, darauf war geschrieben: unbekannter Gott, Act. 17. v. 23. einer Inscription kann ein Theologus sehen, das es falsch sey, als habe sich der August vor einen wahrhaften Kaiser des den Römern ausgegeben, und deswegen eine Statue gesetzt worden. Ein Juriste kann die Gesetze und Einrichtung beschauen; die Bündnisse vieler mächtigen Häupter beobachten sein bürgerliches und allgemeines Recht mit raren Anmerkungen versehen; die Curialen der griechischen Römischen Staaten, die gebräuchlichen Münzen der alten Hölle, die Titel der vorigen Kaiser bemerken. Ein Medicus hat auch das Seinige zu erwarten, kann unter andern aus Inscriptionen erkennen, wie Kobortellus falsch behauptet, daß die Medici bey den Römern leibeigene Knechte gewesen. In der Philologie tragen die Inscriptionen auch vieles bey, da unter andern die Orthographie darzulegen, und durch deren Behuf in den die Nützlichkeit der Wörter besser untersuchen kann.

Die Wissenschaft der alten Gebräuche, die man nur indgemein unter dem Namen der Alterthümer oder Antiquitäten versteht, kann in zwey Theile abgetheilt werden. In dem ersten kommen die natürlichen, geistlichen und weltlichen Gebräuche, sowohl zu Friedens- als Kriegeszeiten vor: in dem andern die Privatgebräuche, dahin man auch die Gebräuche der Alten studiret, rechnen könnte, die doch dabey unmittelbar auf eines

jeden Privatnuzen gesehen wird, daß er gelehrt werde, und hernach durch die verlangte Geschicklichkeit, oder Gelehrsamkeit dem gemeinen Wesen und andern dienen möge. Beyde Arten von Gebräuchen kann man wieder nach den unterschiedenen Völkern betrachten, und unter andern die Aegyptische, Hebräische, Griechische, Römische, Deutsche u. s. w. untersuchen. Wie weit jemand hierinnen seinem Fleiß Gränzen zu setzen habe, solches ist aus dem Endzwecke, den er dabey hat, zu beurtheilen. Denn entweder läßt jemand diese Erkenntnis sein Hauptwerk seyn, und so hat er denn ein weites Feld für sich, darinnen er sich umsehen muß, das ist, er muß die Gebräuche verschiedener Völker zusammen nehmen, und nicht nur die besaunten und gemeinen; sondern auch die ganz besondern Gebräuche untersuchen; oder er braucht sie als ein nützliches Werkzeug in den höhern Wissenschaften, da sich unter andern ein Theologe sonderlich um die Hebräischen, ein Juriste um die Römischen bekümmert. Eine Nachricht von Büchern, so hier zu gebrauchen, findet man in des Labbe mantiss. antiq. supplem. dail. Morhoffs polyhistor. literar. 1. 5. 2. Struven's biblioth. so dem synagm. antiquitar. romanar. fúrgesetht ist, und insonderheit in des Fabricii bibliograph. antiquar. Der Nutzen, den die Erkenntnis der alten Gebräuche bey sich führt, besteht darinnen, daß wir theils in denselben Exempel der Klugheit und Thorheit erblicken; theils die Schriften der Alten, worinnen sie nicht nur selbst, sondern auch Redensarten, die daher verblühter Weise genommen sind, häufig fürkommen, desto eher verstehen.

Zu der antiquaria mixta gehören die Sinnbilder der alten Egyptier, die geschnittenen Steine, die so genannte Musivarbeit und dergleichen. In der Hochachtung dieser Antiquitäten: Wissenschaften thun einige der Sache zu viel, und suchen in der Erkenntnis derselben eine besondere Weisheit; conf. Mendens declamat. de charlatan. eruditior. pag. 58. edit. 3. begehren auch dabey diese Schwachheit, daß sie die Gewohnheiten ihres Vaterlandes nicht achten, und sich lieber um das alte Rom und Griechenland bekümmern; einige aber zu wenig, welche sie schlechterdings vor Pedanterien achten, und sie vor fruchtlose Sachen ansehen. Gleichwie aber beyde Parteyen sich in ihren Urtheilen verstoßen; also handeln diejenigen, so in der Mittelstraße bleiben, am vernünftigsten.

Ambassadeurs,

Heißen die Botschafter, welche Könige, Fürsten, oder Souveraine an einen andern

dem in wichtigen Sachen abschiden, und zwar mit einem Range und caractere repraesentatio. Mit den Envoyés, oder Abgesandten, welche ohne caractere repraesentatio geschickt werden, kommen sie in Aufsehung ihres Endwecks und der Rechte, so den Botschaftern zukommen, überein; wegen des Characters aber, und des daraus fließenden Ceremoniels sind sie von jenen unterschieden. Der Character eines Ambassadeurs bestehet darinnen, daß er eben so, als wenn sein Principal selbst käme, anzunehmen ist, und ihm frey stehen soll, sich aller seinem Principal zustehenden Prærogativen und Gerechtigkeiten zu bedienen. So groß aber diese Würde an sich selbst seyn mag, so ist sie doch nicht in allen Stücken dem Original gleich, weil ein Souverain, wenn er selbst in Person zu einem seines gleichen kommt, mit einem viel größern Ceremoniel und Tractament, als sein Ambassadeur, empfangen wird. Aus diesem Character entziehet das große Ceremoniel, daß man einem Ambassadeur mit großer Ehrenbezeugung annimmt, welche man den Envoyés verweigert; u. dahin rechnet man des Ambassadeurs öffentlichen solennen Einzug an demjenigen Orte, wo er von seinem Principal hingesendet worden; die Abholung zu der Audienz, welche geschieht, wenn sich ein Ambassadeur an dem Hofe eines Souverains befindet; die Behauptung seines Rangs, daß er überhaupt keinem Envoyé, wenn auch gleich dieser von einem größern Principal abgeordnet wäre, und ins besondere keinem Ambassadeur, mit welchem er Competenz hat, auch keinem Prinzen, der in Person gegenwärtig, er sey dann ein königlicher unmündiger Pupill, welchem die Regierung gebühret, weiche; ingleichen die Ansage den andern Ambassadeurs und Envoyés; die Empfangung des Bist abstattenden Ambassadeurs; der Titel Excellenz. Aus eben dem Character fließet auch der Pracht, welchen der Ambassadeur in seiner Logirung, Tafel, Bedienung mit Aufwendung vieler Kosten zeigt. Die Botschafter sind entweder ordentliche, die nur zum äußerlichen Pracht und Unterhaltung beständig guter Freundschaft geschickt werden; oder außerordentliche, die man um Frieden, Vermählungen, Allianzen zu schließen, Condolenzien, Glückwünsche abzustatten, abschendet, mit dem Befehl, daß sie nach verbrachter Berrichtung wieder nach Hause kehren sollten, da die ordentlichen sich so lange an einem Ort aufhalten, bis sie wieder zurück gerufen werden. Der Hauptsache nach, was den Character betrifft, sind sie von einander nicht unterschieden, doch werden die letztern vor den andern mit mehrern Ehrenbezeugungen aufgenommen, führen sich auch prächtiger

auf, 1. Stiev in dem Europäischen ceremoniel part. 3. cap. 1. 3. 2. ein Botschafter auszuführen habe, Wicqresfort in seinem Ambassadeur Callier de la maniere de negocier a souverains cap. 6. Von der Lehre von Botschaftern in dem so genannten Volk wird ihrer gedacht. Von der Bedeutung der Gesandten kommt viel an, daß man die Abtheilung nach verschiedenen Beziehungen einrichtet. Gesandter überhaupt ist derjenige, der von einem Volk, Staat, oder von einem Regenten an ein andres Volk oder einen Regenten gesendet wird, um gewisse Geschäfte Unterhandlung zu führen. Er wird 1) in Beziehung auf die Macht, die ihm zukommt, betrachtet, und denn hat er entweder das Vorrangrecht (ius praecedentiae,) an demjenigen Staat zukommt, von wo er gesandt worden; oder aber er ist solchen Ranges beraubt. Jener mit Gesandte vom ersten Range (Legatus primi ordinis, Legatus cum caractere repraesentatio, ferner Ambassadeur; dieser aber der Gesandte vom zweyten Range (oder Minus, Nuntius, Envoyé, Botschafter) genennet. 2) In Aufsehung ihm aufgetragenen Gewalt. Da er eine volle Macht und Gewalt zu hat (mandatum cum libera, scilicet potestatem habere), theils aber auch eingeschränkt seyn kann. Der erstere wird Plenipotentiär, der letztere aber eingeschränkter Gesandter (Legatus strictus) genennet. 3) In Rücksicht der öffentlichen Geschäfte, die er zu richten hat. Er kann nämlich gesendet werden, die öffentlichen Geschäfte des Volks und Regenten überhaupt zu besorgen; es ist aber auch möglich, daß nur die Verrichtung eines einzigen Geschäftes aufgetragen werde. Jener ein ordentlicher Gesandter (Legatus ordinarius, perpetuus, Resident) ist aber ein außerordentlicher (Legatus extraordinarius) genennet. Da nun diese Fälle Gesandten in verschiedener Absicht standen sind, so können solche nach Regeln der Vernunftlehre zusammengeordnet werden, also, und dergestalt, daß Gesandter vom ersten Range zu gleicher Zeit auch ein Plenipotentiär und ein ordentlicher seyn kann. Es ist aber auch möglich, daß der Gesandte vom ersten Range ein eingeschränkter und außerordentlicher sey u. s. w. Siehe Variat ad veritatem §. 335-343. Sonst wird in der Lehre von Gesandten oder Botschaftern gelesen zu werden. Hr. Real in der Staatskunst. Tom. V. 28. ff. Tom. VI. §. 455. f. Freyhold in dem Lehrbegriff der Staatskunst Tom. II. §. 305-313, Tom. II. §. 246. ff. 204. 297. 298. Scheidemann

in dem Staatsrecht. Mehreres siehe unter den Artikeln: Ceremoniel, Etiquette, Gesandter.]

Amethist,

Ist ein edler Stein, der, wenn er in Ruten geschliffen wird, hell spielet; ist er aber allein polirt, und platt geschliffen, scheint er etwas dunkel, und wird in Schönheit nächst dem Smaragd geschätzt. [Seine blaue giebt es in Schottland. Sie sind eigentlich dunkel purpurfarbig, durchsichtig und feurig. Siehe des Hamb. Mag. 3 B. S. 641. f.] Die Steinen kommen aus Orient, aus Indien, Arabien, Armenien, und sind meistens violettbraun, wiewohl die besten eine römische Farbe haben. Weil dieser Stein an der Härte dem Diamant gar nahe kommt, und ein gleiches Wasser hat, so wird er oft durch Kunst auf die Art, wie der Sapphir weiß gemacht und vor Diamant verkauft. Einige wollen ihm die Kraft belegen, daß er einen von der Trunksucht frey halten könnte; können aber ihr Vergeben durch keine Probe beweisen, s. de Boot in historia gemmarum et lapidum, und Nicols Beschreibung der Edelsteine. [Es gehören die Schriften hinzu, die ich bey dem Artikel: Achat erwähnt habe. Siehe auch Edelsteine.]

[Amianth;

siehe Steine.]

Amnestie,

Ist ein griechisch Wort und so viel, als oblivio, dem Gebrauch aber nach, versteht man dadurch eine Vergessung aller auf beiden Theilen geschehenen Beleidigungen, welche man in gänzliche und vollständige Vergessenheit stellen will. Es wird dieses Wort sonderlich in Friedensschüssen gebraucht, daß alles, was auf beiden Seiten im Kriege wideriges vorgegangen, völlig sollte aufgehoben seyn, daß kein Theil an dem andern sich zu erholen, noch viel weniger zu rächen sollte befugt seyn, welches bey der Materie vom Frieden in dem Völkerrecht stürkern. Man theilet sie in eine allgemeine, welche sich auf alle Personen und Ursachen der Feindseligkeit erstrecket, und in eine besondere, die nur in Ansehung gewisser Personen und Sachen statt haben soll, s. Stryck de iure senf. diss. 9. cap. 5. n. 10. sq. Cocceius de postlimin. in pac. et amnest. sect. 4. Niemand kann eine Amnestie aufrichten, als wer das Recht, Krieg zu führen, Frieden zu schließen, Geisse zu geben, vermag der Majestät hat. Sie hat ihren Ursprung von einem Geisse, welches der

Atheniensers Thrasylbulus, nachdem er die Tyrannen aus seinem Vaterlande vertrieben, eingeführt, und dadurch die Stadt wieder in Ruhe gesetzt hat, wie aus dem Nepote vit. Thrasylb. cap. 3. zu sehen, der es legem obliuionis nennet, davon man Willenberg in sicilim. iur. gent. prudent. lib. 3. cap. 18. quæst. 6. 7. Borchhorn disput. de amnestia, Boecker tom. 1. dissert. acad. pag. 437. Sertium element. prud. civil. pag. 2. sect. 25. § 23. Jostnerum ad Tacit. annal. lib. 12. cap. 19. pag. 216. Postum ad Nepot. Thrasylbul. cap. 3. Bernegggers orat. de amnestia, Glassey in dem Vernunft: Völkerrecht lib. 6. pag. 206. seqq. nebst einigen andern lesen kann, welche in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 286. angeführt werden. [Das Wort Amnestie wird auch gebraucht, wenn ein Landesherr den Aufrührern eines Staats Pardon oder Gnade wiederfahren läßt. Siehe des Herrn von Keal Staatskunst. Tom. VI. S. 251: 261.]

Amt,

Ist ein allgemeines Wort, womit man überhaupt einen seinen Stand und seine Lebensart, und die nach demselben ihm obliegenden Pflichten anzeigt. Die Ämter der Menschen können auf eine geboppelte Art betrachtet werden, und zwar erstlich in Ansehung ihres Nutzens. Einige äußern sich durch solche Verrichtungen, deren Nutzen den Leuten alsofort unmittelbar in die Sinne fällt, und da eine große Menge von Leuten nach Erfordern ihres Gewerbes vonnöthen hat, sich solches Nutzens theilhaftig zu machen, und solcher gestalt die Dienste derer, die solche Ämter bekleiden, nicht entbehren kann. Andere hingegen beruhen auf solche Geschicklichkeiten, die ihren hohen Nutzen nicht so fort unmittelbar, sondern allererst durch eine langwierige Reihe von Folgerungen, so daraus fließen, zeigen. Die Nothwendigkeit und Nutzbarkeit dieser Ämter leuchtet nicht so gleich einem jeden in die Augen, sondern wird nur von denen, die Verstand haben, erkannt, s. Müller über Gracians Oracul Mar. 67. pag. 534. Ferner sind die Ämter in Ansehung der äußerlichen Macht und des Ansehens unterschieden, und können daher in privat- und öffentliche Ämter getheilet werden. Ein Privat: Amt kann dieses heißen, welches eines jeden Pflicht nach seinem Stand mit sich bringt, ohne eine äußerliche Autorität; ein Öffentliches Amt aber ist, welchem eine besondere Autorität und Macht beigeleget ist, so billig geschehen müssen, in dem diejenigen, die dem gemeinen Wesen in solchen Ämtern wichtige Dienste leisten sollen, dadurch eben in den Stand gesetzt

gesetzt werden müssen, es nicht ohne Effect zu thun, dergleichen Aemter Ehrenämter genennet werden, davon an seinem Ort gehandelt ist. [Die hieher gehörigen Schriften findet man unter dem Artikel: Beförderung.]

Amuletum,

Ist eigentlich ein lateinisches Wort, welches von amolendo herkommt. daher auch einige lieber dasselbige schreiben und aussprechen amolotum. Man versteht aber dadurch eine Materie, darauf sich gewisse Characteres, gewisse Bildungen und Figuren befinden, daß wenn man selbige äußerlich an den Hals hänge, oder sonst an dem Leibe trage, dadurch Krankheiten geheilet, der Leib gestärket, und andere besondere Wirkungen durch eine verborgene Kraft verursacht werden könnten. Von einigen will man fügen, daß sie vom Himmel gefallen; die meisten aber werden durch Kunst zubereitet, welche man in die größere und kleinere eintheilet. Jene stellen zuweilen die Gestalt der unvernünftigen Thiere, auch eines Menschen entweder in einer völligen Statur, oder nach gewissen Theilen sur; bey diesen aber, dazu man allerhand Arten von Metall, Steinen und andern Sachen brauchet, machet man gewisse Abbildungen von verschiedenen Dingen, von den Himmelszeichen, mancherley Characteres, und dergleichen. Sebastian Wirdig in medicina spirit. pag. 141. saeet, man müsse die Kraft nicht in denen Characteren suchen; sondern in dem unter einer gewissen Consecration gegossenen Metall, wenn ein Planet in seinem Thron, das ist in seinem eigenen Hause oder Erhöhung sich befinde, dessen spiritus überaus geschickt und sehr stark sey, und in das Metall, so durch das Feuer seines eingepflanzten Geistes in etwas beraubet und lockerer worden, eindringen könne, also daß der Character nichts anders sey, als ein andeutendes Zeichen, welches Planeten spiritus am meisten wirke. Und daher sind noch viele mit ihren Gedanken kommen, daß die Characteres ihre Kraft von dem Einflusse der Sterne hätten, wie davon nit wehren zu lesen Heinrich Cornelius Agrippa in occulta philosophia, Webster in der Untersuchung der Syrerey cap. 17. nebst dem Paracelsi in seinen Schriften hin und wieder, und Rogerio Bacon in epistola de mirabili potestate artis et naturae. Vernünftige Leute sehen dieses Zeug als mas unvernünftiges und abergläubisches an, daher es schon in der ersten Kirche verboten worden, wie aus dem canon. 36. concil. Laodiceo. zu sehen, welches auch durch die Gesetze der Kaiser geschehen. Mehrers kann man überhaupt davon finden bey dem Kirchero

tom. 1. oedip. pag. 354. tom. 2. pag. 379. 383. 390. 395. part. 2. pag. Cassarello in curiositatibus inau Paschio de inuentis noui antiquis 395. nebst denen, die Fabricius in bibliographia antiquar. cap. 12. 6. 5. p. und Nepe de talismanib. et amuletis führen. D. Buddeus handelt davon theibus de atheismo et superstit. pag. als einer Art des Aberglaubens. Des coh Wolffs scrutinium amuletorum dicum, so 1690. heraus gekommen, in den actis eruditorum 1690. pag. recensiret. [Carl Christ. Brause, so de amuletis medicis cogitata non enthält, giebt viel Erläuterung hietzu]

[Anagramma,]

[Ist eine Verwechselung oder Versen der Buchstaben, eines Namens oder dem Worte, damit man durch solche Ansetzung einen gewissen verlangten E heraus bringe. So hat man ganz natürlich aus der Frage, welche Pilatus Christum that, in der lateinischen Sprache ein Anagramma heraus gebracht. Denn die Frage ist: Quid est verum? Was ist Wahrheit? Durch Versen dieser Buchstaben kommt heraus: est qui adest, es ist der Mann, der gegenwärtig ist. Auch über dem Wörder Heinrich des Dritten, Frère Jacques C. mant ist folgendes Anagramma gemach worden: C'est l'enfer qui m'a créé, Hölle ist's, die mich gezeuget hat. Sich betrachtet ist die Beschäftigung Anagrammenmacher ein Spielwerk, her Heinrich der Große einen solchen über seine Armut fragte, ganz w antwortete: „Es wundert mich gar zu, daß ihr arm seyd, denn ihr treibt armseliges Handwerk.“ Die Alten hielten inwischen viel auf solche Spielwerk und dachten daher auf Mittel, alle inliche Verkehungen eines Worts ausrechnen, oder Regeln zu bilden, nach welchen man alle mögliche Veränderung eines Worts bestimmen konnte, wo Casp. Anittel via regia ad omnes sciencias et artes seu ars vniuersalis etc. Norbergae 1691. 12. gelesen werden kan. Die Gelegenheit hierzu wird so erzehlt. Es hätten 12 Edelente über eine Erbschaft gestritten, endlich wäre man mit demen darinne übereingekommen, er sel die Erbschaft behalten, woserne er alle vielmal tractiren würde, als 12 Verschiedentlich bey Tische sitzen konnte. Wie nun derjenige, welcher bey Werrt eingegangen, schon este diese Person gespeiset hätte, so wäre ihm dadurch kein bar worden, es sey unmöglich sein zu sprechen zu erfüllen, weil sich die 24 Zwölfe, 479001600 mal verändern lasse, also hätte auch soviel mal das Tractament gezeiget

schaffen müssen. Den den verschiedenen **Graden** der Schläffe braucht man auch diese **Graden** der möglichen Veränderungen, um dadurch die Zahl derselben zu bestimmen. Denn in ehemaligen Zeiten ein Prediger ein besonderes gekünsteltes Thema in einer Leichen-Hochzeit: oder auf dem Begegnungspredigt erfinden möchte, so könnte er wohl den Namen des Verstorbenen, Belebten u. s. w. durch Anagrammatik zu verstehen, um zu sehen, was für einen Sinn das Glück darreichen möchte, oder man ein schicklicher Verstand heraus, so müßte dies den Hauptinhalt der Predigt abgeben, woben jedoch gar oft viel ernsthaftes und spielendes, wie leicht zu erachten ist, heraus kam, der unnützen Verschwendung der Zeit bey solcher Arbeit nicht zu gedenken.]

Analogie,

Rechnen die Aristoteliker in ihrer Logik von der Lehre von den Antepredicamenten dasjenige, das gewisse Sachen, davon eine vorzüglicher, als die andere, zwar mit einem Namen, aber in ungleicher Würde bezeugt werden, so daß die Benennung einer mehr, als der andern zukomme, i. E. das Wort Herr kommt sowohl dem Landesherrn, als einem Hausvater zu; doch im vornehmsten Verstande ist die dieser Name wohl vor den ersten, und in einem weit geringeren Maße man ihn dem Hausvater. Man sagt drei Arten dieser Logischen Analogie zu seyn, als die

Analogia inaequalitatis, wenn zwischen den Sachen, so einen Namen führten, eine solche Ungleichheit mit vorhanden, welche von beiderseits Wesen herrühret, i. E. das Wort anima käme dem innerlich wirkenden Wesen der unvernünftigen Thiere, und der Menschen zu; doch so zwischen der Seele einer Bestie und eines Menschen eine Ungleichheit, die von beider Wesen käme, daß jene nur das Vermögen zu empfinden; diese aber auch zu urtheilen und nachzudenken habe.

Analogia attributionis, wenn zwischen den Dingen, denen man einen Namen giebt, eine nicht so wohl wesentliche, als vielmehr zufällige Ungleichheit sey, daß eins von dem andern zufälliger Weise bezeugt und vortrefflicher, als das andere ist, wie man i. E. sagen könnte, daß das Wort animal ein solches analogum sey, so fern man es von allen lebenden Creaturen braucht, da aber immer eine vor der andern in Ansehung ihrer zufälligen Eigenschaft einen Vorzug hat, und also in der Ordnung Stufenweise auf einander folgen.

Analogia proportionalitatis, da zwischen den Sachen, die man auf gleiche Weise

benennet, nur in Ansehung der äußerlichen Proportion eine Gleichheit wäre, der gleichen Analogie zwischen den Gräten der Fische und Beinen der andern Thiere anzutreffen, daß was die Gräten bey den Fischen sind, das wären die Beine bey den andern Thieren.

Diese angegebene Erklärungen der dreysfachen Analogie scheinen einiger Maßen deutlich zu seyn. Man findet in den Scholastischen Logiken noch andere, so aber dunkel sind, daß man über deren Verstand fast den Kopf zerbrechen möchte. Etliche theilen sie auch in *analogantia*, so die analogischen Wörter: und in *analogata*, so die Sachen, denen man die analogischen Terminus beyleget, conf. Scherzer in *manuali philosoph.* pag. 18. *Miscellaneum in lexic. philosoph.* pag. 99. *Chauvin in lexic. philos.* pag. 40. edit. 2. *Lange in nucleo logic.* Weilian. cap. 3. pag. 37. und in *additam.* 476. nebst den häufigen aristotelischen Locuten. In dem Artikel *Terminus* haben wir angemerkt, daß der Unterschied, den die Scholastici zwischen den *Univocis* und *Analogis* setzen, nichts heiße.

Analytik,

Ist ein griechisches Wort, womit die peripatetischen Philosophen denjenigen Theil ihrer Logik, welcher vom *Sollens* und der Demonstration handelt, benennen, gleichwie die *Dialektik* die Lehre von der Wahrscheinlichkeit vorträgt. Vom Aristotele selbst haben wir zwei Bücher *αναλυτικὴν προτέρων*, und zwei *ὑστέρων*, es merket aber der *Galenus de libr. propriis tom. 4. p. 367. an*, daß der wahre und alte Titel der *analyticorum priorum* *περὶ συλλογισμῶν* gewesen, und die posteriora die Ueberschrift *περὶ ἀποδείξεως*, de demonstratione gehabt hätten. *Peritius lib. 2. cap. 2. obliervat. p. 175.* will erweisen, daß die *Analatic*, deren *Aristoteles lib. 6. cap. 3. ad Nicomach.* gedenket, von der, die noch vorhanden, unterschieden, davon mit mehreren *Philoponus in 1. analyt.* *Dossius de natura et constitutione logicae cap. 12.* *Nelbelius in institut. de usu org. Aristotelic.* p. 2. c. 3. *Fabricius in biblioth. graeca lib. 3. c. 6.* nebst dem, was wir ohnlangst in der *historia logicae p. 704. 199.* und anderswo *parergor. academic.* davon gesagt, zu lesen sind.

Analytische Methode,

Diese Methode hat ihren Benahmen von dem griechischen Worte *ἀναλυσιν*, *resolvare*, daher sie auch im lateinischen *methodus resolvens*, *resolutiva* genennet wird

wird, wiewohl die gewöhnliche Bedeutung mit dieser Etymologie nicht überein kommt. Denn man versteht insgemein dadurch diejenige Ordnung in der Erkenntnis und Vorstellung der Wahrheit, da man von dem besondern auf das allgemeine, von den Schlüssen auf die Principia komme, oder wie die Peripatetici reden, da man von dem Endzweck zu den Mitteln schreite, als welche sich einbilden, daß diese Methode nur in den praktischen Disciplinen, wie die synthetische in den theoretischen statt habe, conf. Scheibler in opere logic. part. 4. cap. 18. Reckermann in systemat. logic. 1. 3. c. 27. Jacobi Thomasti eremat. logic. c. 53. Die neueren Logiker haben sie von den scholastischen Unreinigkeiten zu säubern gesucht, und allerhand Regeln, die man von deren Gebrauch zu beobachten, vorgeschrieben, s. Clericum in logic. part. 3. cap. 1. sqq. Buddeum in philos. instrum. part. 1. cap. 4. §. 24. sqq. Gundling in via ad veritatem part. 1. p. 91. sqq. und in was für Gestalt solche die Mathematik eingekleidet, solches findet man in ihren Schriften. Die Historie davon haben wir in historia logic. lib. 11. cap. 2. §. 48. sqq. p. 312. parergor. academ. vortragen. Unserm Dünken nach brauchet man diese Methode entweder bey der Meditation, oder Vorstellung der Wahrheit, welche entweder ganz gewiß, oder wahrscheinlich ist, die nach eben der Art, wie sie meditiert worden, andern kann fürgelegt werden, weswegen das Hauptwerk auf die Meditation ankommt. Meditiren wir aber, oder es ist unser Verstand um die Erkenntnis des wahren und falschen beschäftigt, so kann dieses auf zweyerley Weise geschehen, theils daß wir die Wahrheit empfinden, dahin die synthetische Methode gehöret, theils die Wahrheiten prüfen, welches nach der analytischen Methode und zwar auf zweyerley Weise geschieht, daß wir entweder etwas billigen, und beweisen, oder etwas nicht billigen und widerlegen, und wie man in der synthetischen Art von oben herunter geht, also geht man in der analytischen von unten hinauf, welches aus dem Artikel von der synthetischen Methode mit mehreren zu ersehen. [Das Wort analytisch kommt von Analysis, welches eine Zugliederung, Zerreißung, Niederreißung anzeigt; so wie synthetisch von synthesis, Zusammenfügung, Aufbaueung hergeleitet wird. Wenn man nun ein Haus niederreißet, so pflegt man von dem Dach, als dem letzten Stück des Hauses den Anfang zu machen, und gehet stufenweise weiter bis zum Fundament und Grunde des Gebäudes. Daher beziehet die analytische Methode darinnen, daß man seine Betrachtung von dem Schlußsatz oder Conclusion anfängt, und

bis zu den letzten Gründen oder Fundamenten fortschreitet. Bey Aufbau eines Hauses aber, legt man erst das Fundament und das Fundament, und geht stufenweise weiter zum ersten, zweiten, dritten Stockwerke, bis man auf das Ende, oder das Dach kommt. Eben verfähret man in der synthetischen Methode, da man von den ersten Gründen seine Meditation anfängt, und so fortgeht, bis man das Ende oder die Conclusion herausgebracht hat.]

Anarchie,

Heißt in der Politic ein solcher Staat oder Regiment, da niemand weiß, wer Recht und Kellner ist, und da endlich ein Monarch kommen muß, welcher den unordentlichen Leuten etwas bessers in den Köpfen bringen kann, bey welcher Verwirrung eine Stadt wieder in den natürlichen Stand gesetzt wird, s. Doct. introd. in not. rerum public. cap. 14. §. p. 110. Reinhardts theatr. prudent. elegant. 11. 2. p. 510. und Hertii element. prud. civil. part. 1. sect. 12. §. 23. 263. [Wenn mehrere Familien sich zusammen in eine gleiche Gesellschaft begaben, um ihr Wohl gemeinschaftlich zu befördern, so nennet man dies eigentlich eine Anarchie. Es befindet sich dann in einer solchen Anarchie kein gemeinschaftlicher Regent oder Oberhaupt. Es doch kann ein Director, ein Präses dabeys seyn, welcher den Vortrag hat, ob schon nicht herrschen oder mit Gewalt etwas veranlassen darf. Wenn wir nicht sagen müßten, so viel Köpfe, so viel Sinne, und die Menschen immer den nünftigen Vorstellungen Gehör gäbe, so ließe sich eine Anarchie ohne Verwirrung und Unordnung gedenken, da aber dieses nur ein frommer Wunsch ist, tadelt mit Recht die Staatskundige eine solche Gesellschaft. Siehe von der Staatskunst. 1 Theil. S. 193. 363.]

Anatomie,

Ist eigentlich ein Griechisches Wort und bedeutet sowohl die Zergliederung selbst, als die Kunst, oder die Lehre, welche weiset, wie die Zergliederung anstellen sey. Man nimmt dasselbe in weiterm und engerm Verstande. Nach nem beziehet sich überhaupt auf die Zergliederung der unterschiedenen Theile eines Körpers, und wird auch von leiblichen Sachen gebraucht, wie Malpighi und Viehemias Greu anatomen pariterum geschrieben. [Es wird auch in dem blühtem Verstande gebraucht und dadurch eine genaue Untersuchung und Unterscheidung des verschiedenen angedrückt, wenn man sagt, wir wollen diese Lehre

dien Es anatomiren.] In engerm Sinne aber geht es nur auf die Körper der lebhaften Geschöpfe, das ist der Menschen und der unvernünftigen Thiere, welche letztere man auch lebendig zur Anatomie nimmt; die erstern aber ordentlich, wenn sie entweder eines gewaltsamen, oder natürlichen Todes an gewissen Krankheiten verstorben sind. Von solchen Zerlegungen zeigt man nur entweder der verschiedenen Theile äußerliche und innerliche Anzahl, Gestalt, Lage, Consistenz und Gemeinschaft, die sie unter einander haben; oder macht dabei zugleich allerhand Anmerkungen, sowohl physische, als medicinische, auch wohl moralische, welche insonderheit auf die Vernunft und Weisheit des Schöpfers gehen. Daher man vielleicht die Anatomie nicht unzulässig in anatomiam nudam und pragmaticam einteilen könnte, davon die letztere der erster weit vorzuziehen wäre. Andere theilen sie in anatomiam physicam und medicam. [Die künstliche Zergliederung der Thiere, in so fern sie zur Erleuchtung der Anatomie des menschlichen Körpers dient, heißt anatomia comparativa, Zootomia.

Da die Anatomie sich mit allen Theilen des animalischen und menschlichen Körpers beschäftigt, dieselben aber unterschiedener Art sind: so hat man die mancherley Untersuchung derselben von einander getrennet und sind daher verschiedene Theile der Anatomie entstanden. Man heist die Betrachtung der Knochen Osteologie, die Untersuchung der Muskeln Myologie, der Säuler, wodurch die Knochen und einige andere Theile zusammengehalten und verbunden werden, Syndesmologie. Die Untersuchung und Beschreibung der Eingeweide und innern Theile des Körpers heist Splanchnologie, der Nerven Neurologie, der Puls- und Blutadern Angiologie und der Drüsen Adenologie. Die Untersuchung der innern Theile des Kopfs wird zwar gewöhnlich zur Splanchnologie gerechnet, doch heist auch deren künstliche Zerlegung inbesondere Cephalotomie. Die Geschicklichkeit getrocknete Knochen gehörig zusammen zu fügen und ein Gerippe daraus zu machen, wird Seclitopocia genannt. Hieher gehört auch die Kunst die Gefäße auszuspreizen, die Körper zu balsamiren und entweder ganze Körper oder einzelne Theile derselben vor der Fäulnis zu bewahren, woher die pollinatura und die Geschicklichkeit, anatomische Präparata zu fertigen und vor dem Verderben zu erhalten, entstanden ist.)

Es ist diese Kunst zu den ältern und neuern Zeiten hochgeachtet, und sonderlich zu den letztern sehr verbessert worden. Man hat ehe angefangen, die Thiere zu

zergliedern, als die Menschen. Der erste, der in diesem Stücke was anstellte, ist Hippocrates, welchem Democritus und Aristoteles folgten; und die ersten, die die menschlichen Körper, und zwar lebendige, zu anatomiren anfangen, sollen Herophilus und Erasistratus gewesen seyn. [Erasistratus von Julius aus der Insel Cea, des Königs Seleuci Nicatoris Arzt, soll unter den Griechen nebenst dem Herophilo lebendige Wissethäter zuerst anatomiren haben, deswegen ihn Tertullianus den Schlächter oder Fleischer nennet.] Wenn es wahr ist, was König in seiner bibliotheca veteri et noua. p. 358. vorbringt, daß der Herophilus in der 57ten Olympiade gelebet, so müßte er wenigstens 100 Jahr älter, als der Hippocrates gewesen seyn; allein Plinius lib. 29. cap. 1. giebt eine andere Lebenszeit an, und le Clerc hat in seiner histoire de la medecine part. 2. lib. 1. cap. 6. dargethan, daß er wenigstens 150 Jahr nach dem Hippocrate gelebet habe; [und behauptet daher, so wie J. S. Schulz in histor. med. period. 1. sect. III. cap. 2. 6. 8. p. 225. daß Hippocrates in der Anatomie menschlicher Körper unerfahren gewesen sey. Alb. v. Haller hingegen vertheidiget in einem zu Götting. 1737. 4. gedruckten Programmate, das auch in oper. min. Tom. III. p. 268. steht, die gegenseitige Meinung.] Nach diesen waren bis auf die Zeiten Galeni sehr wenige, die darinnen was verstanden und sich darauf legten; Galenus aber nahm sich der Sache wieder ernst an, und widmete einige fürgegeben, er habe alles, was er davon hinterlassen, aus dem Herophilo genommen, und über dies nur die Körper der Thiere zergliedert, wie Andreas Vesalius wider ihn erinnert: so zeigen doch andere, daß ihm darinnen zu viel geschehe, indem wenigstens aus seinen Schriften, sonderlich lib. 6. cap. 4. de usu partium corporis humani abzunehmen ist, daß er auch menschliche Körper zergliedert habe. Nach dem Galeno waren wenige unter den griechischen Medicis, die sich groß um diese Kunst bekümmerten, und wenn sie was fürnahmen, ließen sie es den dem, was Galenus gethan, benennen; so nahmen auch die arabischen Medici darinnen nichts für, und es trat eine Zeit von vierhundert Jahren ein, da diese Kunst gleichsam in Vergessenheit gestellet wurde, und ob man gleich in dem funfzehnten Seculo wieder bemühet war, die gefallene Anatomie in die Höhe zu bringen; so ist doch dieser Zergliederer Bemühen gegen dem, was in dem letztverwichenen Jahrhunderte geschehen ist, fast für nichts zu achten. Was die Alten in der Anatomie geleistet haben, hat Phil. Jac. Hartmann in dreym exercitationibus. 1. de originibus ana-

tomiae; 2 de iis, quae corraperitiam veterum anatomicam in genere, 3) in specie afferuntur, umständlich dargelegt, welche nebst J. S. Schulzes 2 Dissertationen de historia anatomiae, Ernst Gottfr. Auerkell in Berlin 1754. 8. unter dem Titel fasciculus differt ad historiam medicam speciatim anatomies spectantium zusammen drucken lassen.] Es hat der Herr Andreas Ottomar Goelcke Anno 1713. herausgegeben historiam anatomiae novam aequae ac antiquae, darinnen er nach der Ordnung der unterschiedenen Nationen eine zwar kurze, doch seine Nachricht von den anatomischen Scribenten gegeben, [so nachher viel vermehrter zu Fr. a. d. Oder 1738. 4. unter dem Titel introductio in historiam litterariam anatomies etc. wieder aufgelegt worden ist.] Und der Herr Douglas hat in seinem specimen bibliographiae anatomicae die anatomischen Schriften von Hippocratis Zeiten an bis auf den Harveum auf das fleißigste erzehlet; [weit vollständiger noch haben diese Materie Ant. Portal in Histoire de l'anatomie et de la chirurgie Tom. I-VI. in Paris 1770. 12. und Alb. v. Haller in bibliotheca anatomica Tom. I. II. Zürich 1774. 4. abgehandelt. Doch will man erkern, bei seinen wirklichen Verdiensten in dieser Materie, nicht von aller Partheilichkeit und einigen Unrichtigkeiten frey sprechen. Letzterer hat im ersten Theile die anatomischen Schriften, so vor dem Anfang des letzten Jahrhunderts erschienen sind, angeführt, ihren Inhalt kurz oder vollständig angezeigt und genau geprüft und beurtheilet. Der zweite Theil enthält die Schriften der folgenden Zeit.] Keimann aber in der Einleitung in die hist. liter. der Deutschen, part. 3. sect. 4. p. 663. berührt kurz, was die Deutschen darinnen gethan, [dem noch J. A. Schmidts Rede de Germanarum meritis in anatomicis beizufügen ist.] Und Pasche de inventis nov. antiquis cap. 6. §. 15. p. 348. zeigt das Alterthum dieser Kunst. Wenn man sich eine genaue Historie der Anatomie machen will, so muß man die anatomischen Erfindungen und Schriften aus einander setzen. Von den Erfindungen zeigt man nach der Ordnung der unterschiedenen Theile des Körpers, was von Zeiten zu Zeiten einer nach dem andern entdeckt und erfunden. So hat Caspar Wesselius die Milchadern; Harvæus den Umlauf des Geblüts; Joh. Pecquetus das receptaculum chyli und die duæ thoracicos; Bartholinus die Wasseradern; Virgungus den ductum pancreaticum gefunden. Laurentius Zeister hat Anno 1720. zu Helmstädt ein programma de inventis anatomicis huius seculi geschrieben, und wenn man auf solche Weise die Sache untersuchte, so bekäme man

eine rechte Historie der Wissenschaft. Von den anatomischen Schriften man auch gewisse Classen machen; und den sich deren am besten sechs bestimmlaffen. Die erste soll solche Schriften enthalten, die Anweisung geben, wie unter welchen Handgriffen sich der menschliche Körper am besten zergliedern zu Erlangung anatomischer Kenntniss am bequemsten behandeln lasse. zweyten können diejenigen Bücher rechnet werden, welche zur ganzen Anatomie vorzüglich gute Kupfer und Abbildungen der Theile anatomisierter Thiere darstellen, aus denen man sich einen richtigen und richtigen Begriff derselben schaffen kann. Die dritte werden die vollständige anatomische Systemata, Compendia ausmachen. Da aber auch vielen nur einzelne Disciplinen der Anatomie oder gar nur einzelne Theile menschlichen Körpers mit besonderer Sorgfalt beschrieben und in Abbildungen dargestellt worden sind, so kann diese zur vierten Classe rechnen. fünften gehören dann die, so von anatomie practica oder pathologica geschrieben; und die sechste soll die vornehmste Zoonomicus enthalten.

Außer dem Unterricht, geschieht anatomiren und außer denen dabei anzuwendenden Handgriffen, so bin u. wieder in anatomischen Schriften geentlich vorkommen, hat ins besond. Michael Leyser im cultro anatomico. L. den. 1726. 8. und J. Fr. Cassebohm Methodo secandi oder Anweisung zur anatom. Zergliederung des menschlichen Körpers. Berlin. 1746. 8. und Sue in Anthropotomie, ou l'art d'injecter et de conserver et de conserver les parties du corps humain, Paris 1762. 12. gehandelt. Wie das Auspritzen der Adern geschehen müsse, hat schon vorher Alex. Monro in den Edinburgh. Medical essays Vol. p. 94 - 111. und in der teutschen Uebersetzung, so in Altenburg 1749. 8. heraus gekommen ist, im 1. Bande p. 119 - 124 gezeigt. Diese Abhandlung ist von J. Fr. Bonegarde ins lateinische übersetzt und mit Noten bereichert worden. Leid. 1741. 8. Im Stralsundischen Magazin, im 3. Stück 1. Bandes S. 210. ist eine Abhandlung von der Kunst, die Blutgefäße des menschlichen Körpers, mit einer geschickten Auspritzung auszufüllen, durch das Weizen auszuwaschen. Von der Injectionsmasse handelt G. Thiesen in einer disp. de materia ceræ eiusq. anatomica injectione. Königsberg. 1731. Man hat auch zu geschickter Untersuchung und Zergliederung einzelner Theile des Körpers Anweisung. So Cassebohm einen methodum secandi et contemplandi viscera und einen and.

Secundus musculus, beide sowohl deutsch als lateinisch in Halle 1740. 8. herausgegeben. Das Gehirn geschickt zu zerlegen zeigt J. E. Hebenstreit in einem progr. Leipzig 1739. 4. Die Knochen weiß und in Darstellung trockner Skelete geschickt zu machen, zeigt Sim. Pauli in einem Brief an Bartholinum, so in Copenhagen 1673. 4. herausgenommen ist. Die Kunst Skelete zu verfertigen lehrt Gottfr. Mertens in disp. de construendo scelecto und J. S. Amphof in disp. de optima usus in scelecto artificioso iungendorum ratione. Erfurt. 1749. 4. Ingleichen Büfson in seiner histoire naturelle Tom. III. Auch verdient C. August von Bergen methodus cranii ossa dissuendi, Frankfurt. in der Ober. 1731. angemerkt zu werden. Zur zweiten Classe anatomischer Bücher, welche über sämtliche oder doch viele Theile der Anatomie gute Abbildungen enthalten, gehören C. Stephan de dissectione part. c. h. Paris 1545. fol. und französisch ebendaf. 1546. fol. Andr. Vesalins, de h. c. fabrica, Basel 1542. 1555. und dessen op. omnia. Leiden 1725. fol. Gottfr. Bialoo anatomia c. h. Amsterd. 1635. fol. und eben diese Kupfer mit einer durch Wilh. Cowper mit Zusätzen vermehrten neuen Ausgabe Orford. 1697. fol. und noch einer neuern durch B. S. Albinus Leiden. 1737. fol. Barth. Eustachii tabulae anatomicae cum notis Lancisii Rom. 1714. fol. Amst. 1720. fol. Ingleichen c. expeditione B. S. Albini Leiden. 1744. fol. Friedr. Ruysch opera omnia. Tom. I. II. III. Amst. 1721. 4. Duverney oeuvres anatomiques T. I. II. Par. 1761. 4.

Unter die anatomischen Systemata und Beschreibungen sämtlicher Theile des menschlichen Körpers, die wir zur dritten Classe anatomischer Schriften rechnen, verdient von den Ältern Joh. Wiclan, Stephan Blankard, Thomas Bartholin, Phil. Verheyen, von den Neuern Lorenz Jequier compend. anat. Nürnberg. 1741. 8. J. Benign. Winslow exposition anatomique de la structure du corps hum. Paris. 1732. 4. und eine neue vermehrte Edition Par. 1766. in 4 Bänden. 12. oder die deutsche Uebersetzung der ersten. Berlin. 1733. 8. Jos. Lieutaud essais anatomiques, contenant l'histoire extraite de toutes les parties, qui composent le corps de l'homme. Par. 1766. 1. Joh. Palsin anatomie chirurgicale par M. Boudon. T. I. II. Paris. 1734. und deren Uebersetzung. Nürnberg. 1762. gezeichnet zu werden.

Zur vierten Classe gehören diejenigen, welche nur einzelne Theile der Anatomie von dem menschlichen Körper genau beschrieben und mit Abbildungen erläutert oder verschiedene anatomische Beobachtungen gesammelt und herausgegeben haben. So hat in Ansehung des ersten

S. Scharfsmidt von einem jeden Theile der Anatomie kurze Tabellen in Berlin heraus gegeben, so verschiedene mal wieder aufgelegt worden. Ueber die Knochen d. m. E. hat man außer des B. S. Albini Abhandlung de ossibus c. h. Leiden. 1728. 8. Wien. 1757. 8. und ebendesselden de scelecto humano liber. Leiden. 1762. 4. Ingleichen des Alex. Monro's anatomy of human bones. Edinb. 1741. 1758. und deutsch von C. C. Krausen 1761. 8. ferner des Bertin traité d'osteologie. Tom. I - IV. Paris. 1754. 12. auch sehr große und theure Werke: als des Wilh. Cheselden Osteographia. London. 1733. fol. Chr. Jac. Trew tabulae osteologicae. Nürnberg. 1767. fol. B. S. Albini tabulae ossium hum. Leiden. 1753. fol. max. und traité d'osteologie, traduit de l'anglois de Mr. Monro par M. Sue, ou l'on a ajouté des planches en taille douce. T. I. II. Paris. 1759. fol. m. und endlich Pet. Tarin Osteographie. Paris. 1753. 4. Diesen sind noch beizufügen Albini icones ossium ferus hum. Leiden. 1737. 4. Vom Zähnen handelt Wilh. Hunter in natural history of the human teeth. Lond. 1771. 4. Die Lehre von Ligamenten ist sehr vollständig in Jos. Weirbrechts synodologia Petersb. 1742. 4. befindlich. In der Rhologie verdient B. S. Albinus wegen seiner historia musculorum hom. Leiden 1734. 4. und wegen der tabul. musculorum c. h. ebendaf. 1747. fol. m. Peter Tarin wegen der myographie. Par. 1753. 4. und Daniel Corn. de Courcelles de musculis faciei Leiden. 1758. und de musculis pedis 1752. den Vorzug. Die Splanchnologie überhaupt trägt J. Ren. Croissant de Garengot in seiner anatomie des viscères, und Jurant in splanchnologie raisonnée am besten vor. Von einzelnen Theilen des Körpers insbesondere haben gehandelt, Glisson von der Leber, Lond. 1654. 8. vom Magen und den Eingeweiden. Lond. 1677. 8. Regn. de Graf vom succo pancreatico, Amsterd. 1674. 8. und J. Conr. Brunner vom pancreate. Amsterd. 1682. 8. Wilhelm Kuty und Parsons von Uringängen. London 1726. und ebendaf. 1742. in der Uebersehung aber Nürnberg. 1759. 8. Laur. Bellini von den Nieren. Leiden 1726. 4. de Graf von Gebärgliedern beiderley Geschlecht. Leiden 1668. und 1672. Von dem Herzen haben wir die vortrefflichen Beschreibungen des Lowers. London 1680. Leiden 1722. des J. Mar. Lancisii de corde et aneurysmatibus. Rom 1728. Leiden 1740. und Petri Senac traité de la structure du coeur Tom. I. II. Paris 1749. 4. von J. Gottfr. Zinn's descriptio anato. musculi hum. Götting. 1755. 4. vom Öhre des Duverney traité de l'organe de l'ouïe. Paris 1683. Leiden 1730. J. M. Valisalva de aure humana. Utrecht 1704. 4. und

und Cassebohm tractatus VI. de aure. Hile 1730 1735. 4. Thom. Willis und Raym. Vieussens haben bisher die besten Beschreibungen des Gehirns und der Nerven gegeben; ersterer in anatome cerebri, London 1664. 4. so auch in dessen operibus sicut, und letzterer in neurographia vniuersali. Lhon 1684. Fol. Von einzelnen Nerven haben wir von Zuber, Meckel, Lobstein Krüger und Neubauer vor treffliche Beschreibungen und Abbildungen. In der Angiologie machen jetzt, außer dem Eustach, Ruysch und einigen andern, des Hrn. v. Hallers 8 fasciculi iconum anatomicarum, Göttingen 1745 u. 1756. Fol. das vornehmste Werk aus. Die Adenologie hat besonders M. Wharton in adenographia, Lond. 1656. 8. und Wesel 1671. 12. Ant. Nod in adenographia curiosa, Leiden 1692. 8. Wilhelm Comper in glandularum quarundam descriptione. London 1701. 4. und Theoph. de Borden in recherches anatomiques sur les glandes. Paris 1751. 12. abgehandelt. Außer allen diesen haben um die Anatomie, wegen einzelner über verschiedene Materien herausgegebenen Anmerkungen und Beschreibungen, große Verdienste, und verdienen angeführt zu werden Fabricii ab Aquapendente opera anatomica, Leiden 1738. Fol. J. V. Morgagni aduerlaria anatomica, Padua 1719. 4. Benedig 1762. Fol. und dessen epitologiae anatom. Bened. 1764. Fol. Jo. Dom. Santorini observationes anatomicae, Venedig 1724. 4. D. S. Albini annotationes academicae, Vol. I. VIII. Leid. 1754. 1768. 4.] Mit Zusammenlesung der anatomischen Schriften und Observationen haben sich Daniel le Clerc und Joh. Jacobus Magnetus in bibliotheca anatomica, und theatro anatomico berühmt gemacht. [Die vornehmsten Schriften der practischen oder pathologischen Anatomie sind Theoph. Boneti sepulchretum anatomicum I. II. III. Genev 1708. Fol. Morgagni de sedibus et causis morborum per anatomem indagatis T. I. II. Benedig 1762. Fol. Jos. Lieuraud historia anatomico-medica T. I. II. Paris 1767. 4. Pet. Camper demonstrationum anatomico-pathologicarum L. I. II. Amsterd. 1760 u. 1762. Fol.]

Von der anatome comparatiua, oder künstlichen Zerlegung der Thiere, werden Exempel hin und wieder in den transactionibus der englischen Societät, [in den memoires der pariser Acad. der Wissenschaften, in den commentariis der petersburger, in Buffons und Daubentons histoire naturelle generale et particuliere, und in einzeln Thierbeschreibern, als den Claud. Perrault, Carl Ruini, Edw. Tyon, Mart Lister, J. T. Klein, J. Swammerdam, Pet. Lyonet,] gerunden. Eine Menge derselben hat Blasius in

anatom. animalium zusammen gesetzt und Nehemias Grew hat absond anatomen ventriculorum et intestinum animalium herausgegeben, [so den seo regalis societatis, London 1681. benegnet ist. Siehe auch Samuel lins system of anatomy, treating of body of man, beast, birds, fish, insects T. I. II. in London 1685. Fol. ingle Bernh. Valentini amphitheatrum zmicum. Frankfurt am Mann 1720. 4.]

Daß die Kunst und Wissenschaft thig und nützlich sey, wird kein Bediger leugnen. Sie führet aber so einen allgemeinen, als besondern Nutzen sich. Der allgemeine kommt, und jeden zu, sie mögen die Arznei studiren oder nicht, daß sie die innere Beschaffenheit ihres Leibes erkennen und insonderheit Gelegenheit nehmen deutlichsten Proben der göttlichen macht und Weisheit zu erblicken, daß aber in demütige Bewunderung zu rathen. Es sind verschiedene gewewelche aus der Beschaffenheit gew Gliedmaßen des Leibes die Existenz Gottes dargethan, als Samberger in diff. de Deo ex inspeccione corais demonstr. in seinem fasciculo dissertation. J Christoph Sturm in einer Dissertati die den Titel hat: oculus hanc uel welche die 9te exercit. tom. 1. phil. e. aic. [auch gehört hieher Ludwig P lipp Thümmig, welcher ebenfalls, der Beschaffenheit des Auges das Dase Gottes bewiesen.] Joh. Andreas Schn in diff. auris hanc uel. Christ. Don in demonstrat. de iex manu humana; nich in zwei Dissertationen de Deo sensuum exterior. oconom. palpabili, u Wucherer in diff. de atheo ex struch rā tunc palis conuincendo. [Aus d Rückgrade hat Johann Timm; aus Sprache Jacob Wilhelm Feuerlei aus der Structur des ganzen Leibes Fr drich Hofmann, Georg Verhardin Lorenz Seisler, Joh. Christian Sebe streit, die Wirklichkeit Gottes darg than.] Insonderheit können die Bes senen der Medicin dieser Kunst nicht ei rathen, indem ihnen nothwendig die i nerliche Structur des Leibes muß i kannt seyn, wenn sie von dessen Krai beiten und Gesundheit vernünftig t heilen wollen, weswegen allerdings d Nothdurft erfordert, auf Academien b sondere Professores Anatomia zu bestelle und anatomische Theater aufzurichten i lassen, s. J. Conrads Barhujens hist riam medicin. in dem dritten dialog Woraus zu schließen, wie unbillig u ungegründet einiger scharfe Censuren i der die Anatomie gewesen, als des Sem Cornelii Agrippa de vanitate scientiaru cap. 36. der sie eine entseglliche und thei trall

Wird: Schindereu nennet: des Paracelsi in des Genr. Kornmanni de miraculis mortuorum part. 9. cap. 35. welcher und bestig dawider schreibet, davon mit mehreren Petermanns Disputat. de anima publica, Halle 1703. kann gesehen werden.

Insbesondere aber fragt sich noch: ob es erlaubt sey, bey lebendigen Thieren Anatomien anzustellen? bey welcher zwar billig voraussetzen, daß aus solchen Anatomien größerer Nutzen zu erwarten, welches die Medicin zur Genüge lehret. Bartholinus in prooem. anatomico pag. 3. sagt: ex viouorum anatomiae Aetius venas lacteas, Harueius et Weselii sanguinis motum, Pecquetus sanguinis thoracicum, et nos vasa lymphatica demonstramus, dahin insonderheit des Drelini experimenta anatomica ex viuorum sectionibus petita, die 1681. herausgegeben, gehören. Wegen der unvernünftigen Thiere hat es wohl keine Schwierigkeit, um aus dem Absehn und aus der Natur solcher Vergleiderung kann gezeiget werden, daß die Herrschaft der Menschen über dieselbe sich auch so weit erstreckt; aber was einen Menschen betrifft, da thut sich mehrere Bedenklichkeiten her. Aber auch viele, welche die Anatomie lebendiger Thiere für erlaubt gehalten, solche bey den Menschen für unerlaubt ansehen, als Conring in introd. in artem medicam cap. 4. §. 12. Dierbach in anat. corpor. human. lib. 2. cap. 1. Verhagen in anatom. corpor. human. prooem. Geucher in dissert. ars magna anatome, nebst andern. Einige haben es insofern für erlaubt ausgegeben, wenn es Körper von Wissethättern, die zu einer solchen Art des Todes verdammt werden, wären, indem auf Seiten der Vergeltung Gewalt da sey, solche Körper zu die Anatomie zu geben; auf Seiten der Vergeltung selbst keine Grausamkeit verübt werde, maßen wohl eben so schmerzhaftes Arten des Todes vorhanden sind, welche Wissethäter ausstehen müßten; auf Seiten des Medici nichts Unbilliges vorgenommen würde, auch auf Seiten anderer der Endzweck der Strafe klar würde. Zu Leipzig ist 1709. Wolfsteno disput. philos. de moralitate anatomiae circa animalia viua occupatae herausgegeben.

[Anbetung,]

[Es überhaubt eine äußerliche Ehrenbezeigung, wodurch man gegen vornehme und mächtige Personen seine Hochachtung und Unterthänigkeit an Tag legt. Es geschieht diese Anbetung durch mancherley Geberden, z. E. Reigen, Bücken, Niederfallen, welches letztere im Griechischen durch das Wort: *προσκύνησις* ausgedr.

drückt wird. Solche Ehrenbezeugungen waren bey den Morgenländern sehr gebräuchlich. Wir finden in der heiligen Schrift verschiedene Beispiele hiervon. Ruth. 11. 10. 1 Sam. XX. 41. 22V. 23. 41. XXVIII. 14. 2 Sam. IX. 6. 8. XIV. 4. Insbesondere aber wird unter der Anbetung die Verehrung Gottes verstanden, die nicht allein innerlich im Herzen, sondern auch äußerlich durch gewisse Stellungen des Leibes, durch Niederknien, Aufheben der Hände u. s. w. geschieht. Diese Anbetung hat zur Absicht, sich für Gott zu demüthigen, und zu erkennen zu geben, wie wir von dem höchsten Vorzuge seiner Vollkommenheiten überzeugt wären, auch der gewissen Zuversicht lebten, durch seine allmächtige Hülfe alles zu erhalten, was zu unserm wahren Wohl erforderlich ist. Woserne diese Anbetung Gott angenehm seyn soll, so muß sie im Geiste und in der Wahrheit geschehen. Gen. XXXV. 2. Joh. IV. 23. mit frohlichem Herzen, Deut. XXVI. 10. 11. im heiligen Schmuck, Ps. XXVI. 9. das ist, mit Entfernung aller eiteln, fleischlichen Gefinnungen, oder mit reinem Herzen. Siehe Gebet.]

Andacht,

Ist diejenige Gemüthsbeschaffenheit bey dem Gebete, da wir aus der lebhaftesten Vorstellung sowohl der Höhe desjenigen, zu welchem wir beten, und mit dem wir gleichsam eine Unterredung halten; als der Wichtigkeit der Sache, die im Gebete vorgetragen wird, in dem Willen die demüthige Liebe gegen Gott, und das Verlangen zu den zu erbittenden Sachen reizen; dadurch aber wieder eine Aufmerksamkeit erwecken, daß wir alle Gedanken zu Gott und dem Objecto im Gebete richten. Auf solche Weise erfordert die Andacht das ganze Gemüth, den Verstand sowohl, als den Willen, da beyderseits Wirkungen müssen zusammen stimmen, wenn sie rechter Art seyn soll, man mag nun sagen, daß die durch die Vorstellung geschene Einrichtung des Willens die Vorbereitung; und die Aufmerksamkeit, welche den Verstand angienge, das Wesen der Andacht sey. Es geschieht auch, daß die Gemüthsbeschaffenheit bey dem Gebete in Affecten ausbricht, und wenn sich selbige mit der Aufmerksamkeit verknüpfen, so heißt dieses eine inbrünstige Andacht. Doch ist die wahre Andacht von der falschen und heuchlerischen zu unterscheiden, welche zweyerley ist. Einige sehen äußerlich andächtig aus, ihr Herz aber weiß nichts davon. Es wird wohl die Andacht befördert, wenn wir mit dem Munde beten, indem wenn wir unsere eigene Worte hören, welche die Gedanken des Gebets ausdrücken, solche un-

tere eigene Sinnen einnehmen, folglich verhindern können, daß keine fremden Objecte in dasselbige fallen, wodurch auch die Thüre zu neuen Einbildungen, die sonst die Andacht verhindern, verschlossen wird; das bloße Aeußerliche aber macht die wahre Andacht noch nicht aus. Etliche süßeln bey ihrer äußerlichen Andacht auch in ihrem Gemüthe einige Regungen, welches aber nur natürliche Regungen sind, und das ist die wollüstige Andacht, da man weiß, wie zuweilen wollüstige Leute in der Kirche überaus andächtig sich zeigen können, sie verdrehen die Augen, schlagen die Hände in einander, vergießen Thränen, und bey dem allen empfinden sie in ihrem Willen eine und die andere Bewegungen, welche aber bloß aus ihrer lebhaften Imagination natürlich entspringen, zumal wenn Dinge vorkommen, die mit derselben eine Verknüpfung haben. Es ist vernünftig, daß wenn man beten will, man andächtig beten soll, welches die Hoheit Gottes, mit dem wir reden, und die Wichtigkeit der Materie im Gebete erfordert.

Abdungen,

Man versteht dadurch solche Empfindungen, wodurch man in eine innerliche Traurigkeit und Bangigkeit gesetzt, und ein bevorstehendes, und aber unbekanntes Unglück anedeutet werde, ohne daß solche Empfindung von einem unangenehmen Objecto, und daher empfundenen Begriffen herrühre, sondern von ohngefahr entsanden. Auf die letztern Umständen, daß dergleichen Empfindung von ohngefahr geschieht, kommt das Wesen der Abdungen an, daß wir nämlich von traurigen und widrigen Sachen vorher keine, weder unmittelbare, was sowohl die äußerliche als innerliche Empfindung anlangt, noch mittelbare Begriffe gehabt. Es deuten die Abdungen ein bevorstehendes Unglück an, es mag nun solches Unglück entweder aus einer nothwendigen, oder von ohngefahr entstandenen Verknüpfung natürlicher Ursachen herrühren, welches dem, der eine Abdung hat, unbekannt ist, daß sich nämlich zu der Zeit, und mit den Umständen, wie er es hernach beim Ausgange siehet, zutragen werde.

Daß dergleichen Abdungen geschehen, daran wird wohl niemand zweifeln, weil solches die so häufigen Exempel, und noch die tägliche Erfahrung bekräftigen. Viele sind von einem aufgeweckten und frohlichen Gemüthe gewesen, und ehe sie sich versehen, sind sie ganz traurig geworden, und haben große Hergensangst und Bangigkeit empfunden, da ihnen denn bald darauf ein Unglück aufgetroffen, da sie entweder selbst elendiglich ums Leben ge-

kommen, oder doch in Lebensgefahr then, oder an den Andern ein Un-
erleben müssen. Woher aber dergleichen Empfindungen rühren, und wie es dergleichen, das ist eine schwere Frage. Diejenigen, welche den Seelen die Kräfte weisagen, oder zukünftige Dinge zu wissen, belegen, sehen dergleichen Abdungen als Wirkungen dieser Kräfte an, wovon der Artikel von der Wahrgangskunst leicht aufgesucht werden. Rüdiger leget in *physica divin.* l. 1. f. 4. §. 46. der Seele eine Kraft zu, zu sagen, aber nur gegenwärtiger Dinge. Wollte man solches den erschaffenen Geistern zuschreiben, so würde man wenden, daß auch diese die zukünftigen Dinge, als zufällige, nicht wissen können. Daher einige Gott zum Urheber da angeben, der durch solche Abdungen Menschen des bevorstehenden Unglücks innern wolle, davon Baters *disser. praesagii animi*, Jen. 1699. zu lesen. Man versteht unter den Abdungen geheime Bewegungen oder Regungen, durch wir einen überwiegenden Hebel oder auch ein überwiegendes und dringendes Widerstreben gegen eine Sache, eine Voraussehung derselben bey uns haben, deren Grund wir zu bestimmen fähig sind. Es pflegen zwey Gattungen von Abdungen angegeben zu werden. Die erste Art beziehet darinne, daß Mensch durch eine geheime Regung gedungen siehet, nach einem gewissen sich zu begeben, oder sich davon entfernen zu halten, oder auch eine gewisse Handlung zu verrichten, da er doch keinen Grund zur Rechtfertigung dieses Triebes und der Befolgung desselben angeben kann. Die Frau von Beaumont führt ein solches Beispiel an in den alten neuen *Magazin* s. B. S. 117. wo es bei: „Meine ganze Familie beinnet sich auf einen Zufall, vor dem mein Vater durch Hülfe der Abdungen in seiner Jugend, bewahrt ward. Eine von gewöhnlichen Ergänzungen in der Geschichte ist die Spazierfarth auf dem Rheine. — Mein Vater fand an demselben Spazierfahren ein großes Vergnügen, und ließ wenige Wochen vorbegehen, ohne dasselbige zu befriedigen. Er verband sich mit einer Gesellschaft, die von Port-Saint-Ouen, auf zwei Meilen von Rouen, zu fahren. Man hatte ein großes Mahl und Instrumente in dem Schiff gebracht, und alles machte zu einer angenehmen Fahrt Hoffnung. Zwischen, da es Zeit war, auszugehen, stieß eine von seinen Tanten, die taub und stumm war, eine Art von einem Geheule aus, sie stellte sich an die Thüre und verstopfte sie mit ihren Armen, schlug die Hände zusammen, und gab durch Zeichen zu verstehen, daß sie sich besch

... zu Hause zu bleiben. Mein
... der sich von dieser Spasiersfahrt
... versprochen hatte, trieb
... einen Spott mit ihren Vritten, al-
... der Frauenzimmer fiel ihm zu den
... und bezeugte einen so heftigen
... , daß er sich entschloß, seine Lust-
... auf einen andern Tag zu ver-
... . Er bemühte sich, die andern zur
... seines Bespiels zu bereben,
... hietete über seine Gefälligkeit, und
... . Kaum aber war das Schiff
... dem halben Wege, so hatten dieje-
... , welche darin waren, Ursache
... zu betonen, daß sie ihm nicht geglaubt
... hatten. Ihr Schiff riß von einander,
... sie kamen dabei ums Leben, und die-
... , welche sich retteten, wurden
... durch das Schrecken, das sie davon hat-
... , in die äußerste Lebensgefahr ge-
... . Die zweite Art von Abnungen
... diejenigen, welche sich durch Erdum-
... . Hieron finde ich ebenfalls am
... Orten verschiedene lezenswür-
... Beispiele, die ich aber hier nicht an-
... führen kann: ein einziges will ich nur zur
... Erinnerung verzeichnen: „Eine Kaufmanns-
... auf dem Louverplage war des Tages
... des Monats 1750. ausgegangen, et-
... der Dringlichkeit gewisse Papiere,
... woran ihr viel gelegen war, vorzulegen,
... und verlor dieselben auf ihrem Rückwe-
... . Sie gieng eiligst an alle Orter,
... wodurch sie gekommen war, zurück, und
... suchte überlegt, daß ihr Verlust nicht
... zu ersetzen war. Drei Tage darauf
... erfuhr sie, daß sie in der Gasse St.
... . Hier war, und daß ein Mann in ei-
... einem roten Kleide ihre Papiere aufho-
... . Sie erzählte ihren Traum des Mor-
... einem jeden, der ihn hören wollte,
... eben die Personen, denen sie ihn
... erzählt hat, haben mir die Begebenheit
... als gewiß bezeuget. Inzwischen achtete
... auf diesen Traum nicht. — Am
... des folgenden Tages, da sie etlicher
... Geschäfte wegen ausgegangen war, er-
... kannte sie sehr, daß sie in der Gasse St.
... . Sie sah einen Menschen in einem roten
... Kleide antrifft, der demjenigen, dem sie
... im Traume gesehen hatte, ähnlich sahe.
... Diese Ähnlichkeit rührte sie. Sie re-
... dete ihn an, und fragte ihn, ob er nicht
... am Vornachabend einige Papiere ge-
... funden hätte. Der Mann bedachte sich
... wenig, und fragte darauf, ob diese
... Papiere nicht von Epizen redeten. Ja,
... antwortete sie eilig, und wo sie sie ha-
... ben, so werden sie mir einen großen
... Dienst thun, wenn sie mir sie wieder zu-
... rückgeben. Ich habe sie nicht bey mir, ver-
... zeichne dieser Mensch; sie sind zu Ranter-
... . Wollen sie mir aber eine Anweisung
... geben, wie sie heißen, und wo sie wohn-
... en, so können sie versichert seyn, daß
... sie sie noch vor Ablauf des Tages haben
... Philosoph. Lexic. 1. Theil.

... sollen. Der Mann hielt sein Wort,
... u. s. w.“ Ich finde in dem allgemeinen
Magazine am angeführten Orte, C. 135.
folgenden Begriff von den Abnungen,
daß sie Vorstellungen der Seele sind, aus
einem und unbekannten Grunde, von zu-
künftigen und zufälligen Begebenheiten in
ihren Verbindungen mit den verschiede-
nen möglichen Umständen der Zeit, nebst
einer Art einer mehrertheils starken Ue-
berredung, daß sie gewiß kommen werden.
Daß übernatürliche Abnungen, welche
von Gott gewirkt werden, möglich sind,
hat wohl keine Schwierigkeit, ob aber auch
durch natürliche Kräfte solche Vorausse-
hungen und Weissagungen gewirkt wer-
den können, ist eine schwerere Frage. Ei-
nige, dahin gehört die angeführte Beau-
mont, sagen, es kämen die Abnungen
der Seele, ihrer Natur nach, zu, blos
durch die aber der Knoten nicht aufge-
löst. Andere behaupten, es kann durch
uns unbekannte Zwischengeister die Ab-
nung bewirkt werden. Allein wir kennen
die Zwischengeister und Engel nicht so ge-
nau, daß wir daher die Sache aufzuklä-
ren fähig seyn sollten. Noch andere wol-
len den Grund in vorhergegangenen Vor-
stellungen suchen, die ehemals wegen stär-
kerer Vorstellungen in ihrer Kraft und
Wirkung geschwächt, verhinbert und ver-
dunkelt worden, welche aber bey einer an-
dern Gelegenheit, wo die Seele von ebe-
maligen Hindernissen befreiet ist, lebhafter
hervorgebracht werden, und durch Zu-
ziehung dieser und jener Umstände ein sol-
ches Gewicht bekommen, daß dadurch die
Seele nach einer Sache ein Verlangen
oder Widerstreben, oder auch hoffende
und fürchtende Vorhersehungen erhalte.
Ich glaube, es ist bis jeto keine derubi-
gende Erklärung vorhanden. Denn daß
einige sich auf Sympathie berufen, wird
noch weniger Beyfall finden, als die vor-
hin erzählten Erklärungsarten. Siehe
Sympathie. Uebrigens können folgende
Schriftsteller bemerkt werden. Cicero
de divinat. L. 1. cap. 20. seqq. Casp.
Peucer de praecipuis generibus diuinar.
Vireb. 1572. fol. 234. 236. seqq. 256.
159. 258. 260. 159. Noch muß ich erin-
nern, daß viele Menschen, die den Lei-
denschaften der Furcht oder Hoffnung zu
sehr unterworfen sind, sich gar leicht ein-
bilden können, es ahnde ihnen etwas.
Trifft es nun zufälliger Weise ein, so
wissen sie vielen Lärm mit ihren Abnun-
gen zu machen, worauf man doch gar nicht
zu achten hat. Z. E. ein Mensch setzet
in eine Lotterie, und weil er sehr wünschet,
das größte Loos zu erhalten, so hoffet er
auch leicht, wenn er wenig Verstand hat.
Gewinnet er nun wirklich nach seiner Hoff-
nung, so glaubt er, es sey eine besonde-
re Abnung eine Anzeige von dem Ge-
winne gewesen. Eben so verhält sich die
Sache

Sache mit sehr furchtsamen Personen. Einige haben auch sogar den Thieren Abhandlungen belegen wollen. Siehe *Relian variar. histor. L. I. c. XI.* Mehreres mag mau in dem allgemeinen Ragaz. am angeführten Orte lesen, womit *Hollmanns* Schrift von der Seele, als dem größten Geheimnisse für sich selbst, zu vergleichen ist. In dem neuen hamb. Rag. hebet im 9ten Bande, S. 547. f. f. auch eine Abhandlung von Abhandlungen, nämlich die Gedanken des Geheimenraths von *Beaurobore*. Er gründet seinen Beweis auf eine allgemeine Verknüpfung, und sagt S. 548. „Dasjenige, was noch zukünftig ist, ist ohne Zweifel eine Folge des Gegenwärtigen, so wie das Gegenwärtige nothwendig eine Folge des Vergangenen seyn muß. Diese Kette von Ursachen und Wirkungen ist, so schwer sie sich auch, mit der Freiheit zusammen reimen läßt, dermaßen nothwendig, daß man alle Urtheilen des Vernunftschlusses aufgeben mußte, wenn man sie in Zweifel ziehen wollte.“ (Siehe unsern Artikel *Nexus universalis*.) S. 554. spricht er: „Es ist gar nicht schwer, sich einen Begriff davon zu machen, auf was für eine Art unserer Seele das Zukünftige abhnden könne. Die Seele ist eine vorstellende Kraft der Welt, in Ansehung der Stelle, welche sie darinnen einnimmt. Sie stellet sich eine Menge möglicher Begebenheiten vor. Diese müssen, wenn sie wirklich seyn oder werden sollen, auf alle Art bestimmt werden, und die Bestimmungen müssen Ursachen haben, welche dieselben hervorbringen. Die Seele stellet sich zwar manche verschiedene Ursachen vor, diese können aber theils hinlänglich, theils unzureichend seyn. Um dieselben zu unterscheiden, haben wir nur eine gewisse Rechnung der Wahrscheinlichkeit, welche wir bisweilen sehr geschwind, und sogar ohne, daß wir uns dessen bewußt sind, anstellen. Diese entweder klar oder dunkel eingesehene Ursachen machen einen Eindruck auf uns, sie bestimmen den Grad des Glaubens, welchen wir der Art der Vorhersagung, die wir uns machen, geben. Dieser Eindruck darf uns gar nicht befremdend vorkommen; denn geschiehet es nicht, daß, wenn wir im Schlafe irgend, wodurch lebhaft gerührt worden, wir bisweilen selbst nach dem Erwachen glauben, daß dasjenige, was wir im Traume gesehen haben, wirklich vorhanden sey?“ Wir giebt diese Wendung keine gehörige Aufklärung der Sache, zumal da ich keinen solchen strengen und nöthigenden Zusammenhang aller Veränderungen in der Welt glauben kann, welcher hierbey zum Grunde gelegt wird.]

[Anemometer.]

[Ist ein Instrument, wodurch man die Stärke und Geschwindigkeit der Winde

misst. Es ist aber noch nicht zu der richtigen Vollkommenheit gebracht. *Anemometrum summam celeritatem cuius venti et simul variationes directionum indicans, austr. Mich. Lomonosov* in dem *Comm. petrop. nou. T. II. p. Methodus expedita velocitatem venti a lutam determinandi, austr. Jo. Ern. Zerger*; auch daselbst *T. X. p. 302. Anémètre qui marque de lui-même sur le papier non seulement les vents qu'il a fait pendant 24 heures, et à quelle heure chaque commencement et fini, mais aussi leurs différentes vitesses ou forces relatives, par D'Ons, en, bray; in den Mem. de l'acad. roy. des sc. 1734. p. 123.]*

Angenehm,

Was angenehm, unangenehm sey, ist sich besser empfinden, als erklären und schreiben, eben weil es auf eine gewisse Beschaffenheit der Empfindung ankommt. Inzwischen kann man sagen, angenehm sey dasjenige, was den Begierden eines Menschen gemäß, daß selbige dadurch stiller werden. Dasjenige, was die Erfüllung der Begierden veranlaßt, macht, ist das angenehme, was aber daraus entsteht, die Lust, die Vergnügung.

Angesicht,

Ist das vordere und bloße Theil menschlichen Haupt, dessen oberer Theil die Stirne und die Schläfe in sich hat zu den untern aber werden die Augen, Ohren, Nase, Lippen, Wangen, der Mund und das Kinn gerechnet. Hierinnen findet sich zwischen dem Körper eines Menschen und unvernünftigen Thieres auch ein geringer Unterschied, indem der Mensch aufrecht gehet, seinen Kopf, folglich sein Angesicht in die Höhe trägt, daß er den Himmel anschauen, und die schönsten Gesichter Gottes betrachten kann. Daber sagt *Cicero* lib. 6. cap. 23. de beneficiis: *scilicet non esse hominem tumultuarium aut incertum opus; inter maxima rerum suarum cura nihil habet, quo magis gloriatur, a cui gloriatur.* Und wenn gleich alle Menschen darinnen übereinkommen, daß in allen Gesichtern einerley Art, gleiche Anzahl und einerley Stellung von den unterschiedenen Theilen ordentlich anzutreffen; wird man doch wahrnehmen, und bey Geschichtschreibern, welche die Welt durchreiset, und mit so vielerley Nationen umgegangen sind, gelesen haben, daß unter so viel Millionen Menschen kein Mensch aussehet, wie der andere. Denn wenn man der Gliedmaßen im Gesichte außerwesentliche Eigenschaften und Größe, die Lineamenten, des ganzen Gesichts Umfang, in Ansehung der Länge, Breite und Dicke

der Vermischung der Farben an, so wird man unter den Menschen die Ungleichheit antreffen, daß ein schöner sehen sollte, zwei Menschen sehen, die im Gesichte einander so ähnlich, daß man sie nicht von einander unterscheiden könnte. [Einige Beispiele von solchen Menschen, welche nicht allein in der äußern Bildung, sondern auch in der Sprache, Gemüthsart, u. s. w. völlig ähnlich gewesen seyn, so, daß man sie nicht unterscheiden konnte, habe ich in meiner Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere S. 119. f. f. angeführt.] Dieser zu- und untereinanderliche Unterschied nach den Grundsätzen der Schönheit, welche auf eine richtige Proportion und Mischung der unterschiedenen Theile der Seele ankommt, wie der Herr Crou-
 sey in seinen *traité du beau* wohl gezeigt hat, untersucht werden, und da kommen schöne, mittelmäßige und garstige Gesichter heraus.

Es kann ein Mensch bey dem Angesichte eine dreifache moralische Betrachtung anstellen: 1) daß er aus dem Unterschiede der Gesichter die sonderbare Vorsehung und Weisheit Gottes erkenne. Plinius lib. 7. cap. 1. histor. natur. lat. schon gesagt: iam in facie vulgare nostrum quum sint decem aut paulo plura membra, nullas duas in tot milibus hominum indiscretas effigies existere, quod ut nulla in paucis. Denn wenn er gleich nicht behaupten können, daß Gott die Bildung des Leibes, und insonderheit des Gesichts eines Kindes im Mutterleibe auf eine besondere Art einrichte, sondern dieses alles dem einmaligen Laufe der Natur überlasse; so wollen wir doch sagen, daß Gott gleichwohl aus einer gewissen Absicht gar deutlich geordnet, daß wenn die Zeugung der Menschen geschehe, so sollte kein Mensch anders wie der andere. Denn wäre dieses nicht, so würden im gemeinen Leben die größten Verdrießlichkeiten sich hervor thun. Von den Bündnissen und Verträgen entstände eine Unordnung, die man nicht wissen könnte, mit wem man sich eingelassen, wem man etwas zu geben, und von wem man etwas zu fordern habe. Es würden daraus die größten Betrügeren und schwersten Sünden entstehen, wie D. Buddeus in *theodibus de aethimo et superstitione*, cap. 5. p. 415. wohl angemerkt hat. 2) müssen wir aus dem Gesichte eines andern den Zustand seines Gemüths kennen lernen. Denn es hat Gott gar weislich ein solches Band zwischen Leib und Seele gesetzt, daß sich unter andern auch diejenigen Affecten, welche ein Absehen zur Gesellschaft haben, in dem Gesichte andern zu erkennen ge-
 he.

der Meid, die Freude, die Traurigkeit, die Scham gleichsam abgemalt, und zwar zu dem Ende, daß wir uns für dem andern entweder desto besser in acht nehmen sollten, als bey dem Zorne und Meide, oder Gelegenheit nehmen, ihm unsere Besreude und das Beleidigen zu bezeigen, und dadurch das Band der Geselligkeit, das ist die Liebe, immer fester machen, welches auch die Ursache ist, warum das Lachen und Weinen bey der Freude und Traurigkeit sich einmischen pflegen. Als dorten Cain auf seinem Bruder Abel zornig wurde, sprach Gott zu ihm: warum ergrimmet du? welches der bestigste Zorn im Gemüthe war; und warum verstellst dich deine Gebehrde? so die Anzeige im Gesichte des im Gemüthe erregten Zorns war, Genes. cap. 4. v. 6. welches auch aus der Erfahrung mehr, als zu bekannt ist, wenn wir gleich nicht so genau und nach allen Umständen sagen können, wie es zugehe. Diejenigen, welche die Temperamente des Geblüts aus der Farbe des Gesichts erkennen wollen, und dabey von der Beschaffenheit des Temperaments auf die Gemüthsbeschaffenheit schließen, wollen aus dem Angesichte noch mehr, als einige Affecten von dem Gemüthe wissen. Denn, sagen sie, wer im Gesichte schwarzlich und röthlich aussehe, der sey ein Cholericus, und folglich ehrsüchtig; ein Melancholicus und Seiziger aber sehe schwarz und blaß, und ein Sanguineus oder Vollkühiger weiß und roth. Ob wir nun zwar nicht leugnen, daß die unterschiedene Beschaffenheit des Geblüts Gelegenheit giebt, daß in dem Willen manche Neigung und mancher Affect ver- ringert, verstärkt, und auf unterschiedene Art verändert werden könne, welches die Exempel mit vollkühigen und zornigen Leuten gar deutlich bekräftigen; so muß man doch nicht so weit gehen, daß die unterschiedene Vermischung der Theile im Geblüte, die unterschiedenen Neigungen, als Ehrgeiz, Geldgeiz und Wollust verursache, und mit der Beschaffenheit der Farbe im Gesichte die Gemüthsart übereinstimmen müsse, davon die tägliche Erfahrung das Gegentheil bezeugt; woraus auch zu schließen ist, was von der eigentlichen Physiognomie zu halten sey, davon am gehörigen Orte gehandelt worden. [Von den Temperamenten der Menschen verdient Davies in der philo-
 sophischen Sittenlehre geizig zu werden S. 165 = S. 180.] 3) sollen wir unser Angesicht recht brauchen, daß wir solches vor allen Dingen als ein Geschenk Gottes annehmen, und an demselben den Schöpfer nicht zu meistern suchen, welches oft freche und gottlose Verworfne thun, wenn sie sich schmeikeln, und mit Menschen oder Schmeichlerischen

befleißern, denen keine bessere Strafe anzuhängen wäre, als wenn aus ihrem Gesicht solche schwarze Flecken hervor kämen, welches ihnen Sorge genug machen sollte. Wir müssen das Gesicht zu dem Ende brauchen, dazu uns Gott dasselbige gegeben, und folglich nicht zu Sünden anwenden; und weil der Mensch eine gedoppelte Bildung des Gesichts haben kann, eine ordentliche, die er seiner Gemüthsart nach, ohne eine besondere Absicht zu machen pflegt, und eine außerordentliche, die man bey besondern Fällen um eine Leidenschaft an den Tag zu legen, annimmt, so lehren die Regeln der Klugheit und Wohlthätigkeit, eine solche Bildung des Gesichts anzunehmen, welche die Umstände erfordern, und andern geschickten Leuten gefällig ist.

Angst,

Ist ein großer Grad der Furcht, welche an gehörigem Orte beschrieben ist. Macht nun überhaupt die Furcht Unruhe im Gemüthe, und thut ihre Wirkungen in dem Leibe, so äußert sich auch beides bey der Angst in einem großen Grade. Die Quantität der Furcht, daß sie entweder gering, oder groß, kann ihren Grund sowohl in der Beschaffenheit der Sache, darüber man sich fürchtet, als in dem Zustande dessen, der sich fürchtet, haben.

[Anhängen,]

[Dieses Wort wird sowohl bey flüchtigen Dingen, als auch bey festen Körpern gebraucht. Bey jenem sagt man, daß sie einem andern Körper anhängen, oder ankleben, wenn man eine größere Gewalt anwenden muß, die, sich berührende Körper zu trennen, als nöthig ist, sie einzeln zu bewegen. So klebt das Wachs an der Leinwand, an dem Papiere, das Quecksilber an Golde. Eben so verhält sich die Sache mit den festen Körpern, wenn z. E. der Puder an den Haaren hängt. Darüber wird aber gestritten, ob das Anhängen und Ankleben der Dinge bloß von der Berührung, oder von einer Zwischensache, wohin man flüchtige, active Dinge rechnet, abhänge. Die mehresten Naturforscher behaupten das erste, so wie Daries das letztere in seiner Metaphysik zu erdärten bemühet ist. Zur Unterstützung der letztern Meinung beruft man sich auf die Aene an den Baumern, welche um so mehr anhängen, je feuchter sie sind, oder je mehr Saft sie besitzen. Je dürre aber solche sind, desto geringer ist das Anhängen und Zusammenhängen. Auch lehret die Erfahrung, daß eine eisenbeinerne Kugel, welche in zwey Theile getheilet wird, die allerhöchste Cohäsion äußere, wofern nach Beschmierung mit Fett die beyden Hälften

wieder zusammen gedruckt werden. dem sogar viele Werthe diese zwey Theile nicht von einander ziehen können. Des Phönixens aber andere dadurch klären, daß durch das Beschmieren ein Verdrängen in vielen Punkten bewirke werde, und also das Festhängen, An- und Zusammenhängen nur von Berührung mehrerer Punkte abhänge. Einige sind zufrieden, wenn sie anhängen können, die Körper hängen an einer anziehenden Kraft zusammen. pflegt auch das Anhängen, (Adhäsion) dem Zusammenhängen (Cohäsion) zu unterscheiden. Denn wenn zwey Körper sich berühren, so äußern sie einander ein Bemühen, sich in der Berührung zu erhalten, oder es thut solches eines von beyden. Jenes giebt eine Cohäsion, dieses aber eine Adhäsion. Es hierbey verglichen werden: Succow ist an das schöne Geschlecht über verdorrte Gegenden aus dem Reiche Natur. a Theil. S. 439. f. f. G. Erb. Samberger diff. de cohaesion attractione corporum. len. 1732. 4. verdient dessen Vorrede zu seiner Ph. edit. nou. gelesen zu werden. Jo. H. van Schwintem diff. de attractione. 1766. 4. Fortunat de felice disp. de Nenniana attractione unica cohaerentiae naturalis causa adversus cl. Sambergeri Bern. 1757. 4. succinda attractionis historia cum epicrisi, auctore Sam. Christ. Mann, in den Comm. soc. reg. ich Goett. T. IV. p. 215.]

Anlage des Gewissens.

Ist diejenige Wirkung des Verstandes und zwar der Beurtheilungsverstandes, daß nach vollbrachter That erkennet, wie unvernünftig sie, und daher, weil sie der den göttlichen Willen laßt, eine Strafe verdient. Denn das Gewissen ist nämlich das urtheilende. Denn man kann auch ein zurechnendes und lehrendes Gewissen. (Siehe Gewissen.) ist nicht anders, als ein Urtheil der Vernunft, der Vernunft und Unvernunftmäßigkeit unserer Verrichtungen, welches ein nach seinem ganzen Begriffe als ein förmlichen practischen Collogisum zu stellen, da der erste Satz das Geſetz, die andere die Wissenschaft der Verrichtungen und der Schluß das eigentliche Urtheil, oder den Ausspruch selbst in sich faßt, daher nennt man dasselbige bald eine Regel, oder Norm; bald ein Buch der einen Zeugen; bald einen Richter. der letztern verblühten Redensart getret auch das Anhängen des Gewissens, dergleichen sich selbst der Apostel Paulus bedient, wenn er Röm. 2. v. 15. den Heyden sagt, daß ihre Gedanken sich unter einander verklagten, daß auch Gregorius Nazianzenus das Gewissen

ähnlich artig *ἐκείνους δικαστήριον* nennet.

Denn es wird, so zu reden, hier ein vor-
wärtiges Gericht, ein Proceß angestellt.
Der Beklagte ist der Mensch; der Gegen-
part der da Ankläger die Vernunft, so
fern sie erkennet, wie unvernünftig ge-
handelt werden; der Richter ist die Ver-
nunft selbst, sofern sie nach der An-
klage nach der Erkenntnis, wie die That
aussehen, das Urtheil erteilet, man
sich zu Eünden, der die natürliche Stra-
fe, heißt die Unruhe des Gemüths ver-
ursacht, welche auch zuweilen erfolgt.
Dann aber geschieht dieses nicht, in-
dem sich hiemit ein Advocat anleget,
der eben zu entschuldigen sucht, welcher
sich eigentlich in dem bösen Willen auf-
hält und verursacht, daß die angestellte
Anklage nicht aufrichtet, und das sonst
zu erwartende Urtheil außen bleibt,
welches Paulus abermal c. 1. anzeigt,
wenn er von den Heiden saget, daß die
Gedanken sich unter einander entschul-
digten. So fällt unter andern jemand

in seine Tranktheit, worauf sein Gewis-
sen, seine Vernunft ihn anklaget, er ha-
be nicht aufricht gethan; das Böse in
dem Herzen über, der Advocat, erregt
entschuldigungsgegenden, er
sei gleichwohl abgerichtet worden, man
habe ihn dazu gezwungen, er sey noch
jung, habe doch noch seinen Verstand be-
halten, und dergleichen, womit die Ankla-
ge zu nicht gemacht wird.

Obachtet solche Anklagen des Ge-
wissens etwas Natürliches sind, so finden
sich doch dummer Leute, die in einem
se elenden Zustande ihrer Seelen stehen,
daß sie ihren bösen Thaten niemals eine
Anklage geschieht. Von einigen unter-
bleibet sie aus Unwissenheit und Irr-
thum, welche nicht wissen, was das Ge-
wissen sich bringet, und was eine Sün-
de auf sich habe; oder sie machen sich
irrig Begriffe vom Gesetze sowohl, als
von der Beschaffenheit ihrer Berrichtun-
gen, und diese sind vornehmlich am Ver-
wunde krank. Etliche haben keine An-
klage des Gewissens, sonderlich aus ver-
stärkter Bosheit ihres Willens, von denen
man sagt, daß ihr Gewissen schlafe; und
endlich finden sich einige, bey denen wer-
den beyderseits Krankheiten, des Verstandes
sowohl, als des Willens, dergleichen
Gewissensklagen nicht geschehen. Ist aber
eine solche Anklage etwas Natürliches, so
muß man sich die Natur nicht betrügen
lassen, als wollte man sich einbilden,
daß dieses ein Werk der Gnaden, und
ein Kennzeichen eines wahren Christen
sey. Die bleibet gehörigen Scribenten
hat unten in dem Artikel Gewissen an-
geführt.

[Ankündigung des Kriegs,
siehe Krieg.]

[Anlöschung,
siehe Zuwachs.]

[Anmassen,]

[Vfurpare, wird von denjenigen ge-
sagt, die eine Sache ohne Recht und
Befugnis besitzen, und sich zuweilen
gedenken. Wenn z. E. ein Mensch eine
Sache findet, und solche verheimlicht,
um dieselbe als eigen zu besitzen, so
maket er sich einer fremden Sache an,
und handelt so nach wider das Recht ei-
nes andern.]

[Anmuth,
siehe Schönheit.]

[Annihilatio,
siehe Entstehen.]

Anrufung Gottes,

Ist eigentlich ein Verlangen nach den
göttlichen Wohlthaten, welches sich auf
eine Versicherung gründet, daß Gott
nicht nur wolles sondern auch könne ei-
nem alles gute erweisen. Dahero erwe-
cket die Erkenntnis der göttlichen Güte
und Allmacht in dem Gemüthe ein Ver-
trauen, und das Vertrauen ein wirkliches
Verlangen nach den göttlichen Wohltha-
ten. Man verlangt aber, daß er theils
das schon bereits mitgetheilte Gut noch
ferner erhalten; theils aber noch mehreres
erweisen, sein Thun und Lassen segnen,
die Unglücksfälle und wohlverdienten
Strafen zu beßen wenden möge. Bringt
eine solche Begierde äußerlich im Worte
aus, so nennt man dieses Gebet, davon
an gehörigem Orte gehandelt worden.
Man lese nach Wolff in den vernünftigen
Gedanken von des Menschen Thun
und Lassen, part. 3. c. 5. p. 517.

[Anschweifung,
siehe Zuwachs.]

Ansehen,

Heißt eigentlich nichts anders, als die
hohe Meinung, die andere Leute von
unserer Geschicklichkeit, und dem daher
uns beizulegenden Werthe haben. Anse-
hen und äußerliche Ehre; oder Rang sind
zwei besondere Dinge, indem mancher
einen äußerlichen Vorzug durch gewisse
Ehrenstellen; oder andere Umstände ohne
Ansehen haben kann, als wenn jemand
den Titel eines Raths erbettelt und da-
durch erlangt, daß er über ein und den
andern

andern gehen darf; so bekommt er deswegen kein Ansehen mehr; und wenn ihn die Leute vorher nichts geachtet, so werden sie ihn auch wegen seines Rathsnamens gewiß nicht mehr achten. Ein anderer hat Ansehen genug; aber keine aufserliche Ehre, und manche haben beides beifammen. Also besteht das Ansehen, die eigentliche Ehre in dem Urtheile anderer, folglich dürfen wir sie nicht sowohl in uns selbst; als vielmehr in den Gemüthern anderer Leute suchen. Die gute und hohe Opinion aber haben wir von unserer Geschicklichkeit, welche sowohl auf den Verstand, als Willen gehen muß, daß ein Mensch was nützliches und annehmliches, das ist so dem Geschmack der jetzigen Zeit, darinnen er lebet, gemäß ist, habe, und dabei was gründliches, damit er sich vor andern hervor thue, erlerne, und zugleich so lebe, wie es einem rechtschaffenen Manne anständig ist. Er muß nicht nur innerlich einem tugendhaften Wandel nachstreben, sondern auch äußerlich nach den Regeln der Wohlansichtigkeit sich richten, worauf die, so einen gemeinen Geschmack haben, und den größten Theil ausmachen, am meisten sehen. Die bloße Geschicklichkeit des Verstands ist allein nicht hinlänglich, jemand in ein wahres Ansehen zu setzen. Es können sich mit dieser Meinung anderer Leute verschiedene Affecten des Willens verbinden, maßen selbige entweder bloß mit Respect oder Ehrfurcht, oder mit Liebe, oder mit Haß und so ferner verknüpft seyn kann. Wenn solches Urtheil öffentlich kund wird, daß es sich ausbreitet, so heißt es das gute Gerüchte. Die practische Betrachtung in Ansehung der Ehre geht auf zwei Stücke: einmal wie man solche erwerben; hernach das erworbene Ansehen bey beständiger Dauer erhalten soll; davon unten ein mehrers folgt, s. Müllers Anmerkungen über Gracians Oracul Mar. 81. pag. 633. nebst Seumanns politischen Philosoph. cap. 7. Wolff in den Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, p. 11. cap. 5. p. 401. Man kann auch nachlesen den discours de M. l'abbé de saint Pierre sur la véritable grandeur et sur la différence, qui est entre le grand homme et l'homme illustre, der sich in den memoires de Srevoux 1726. januar. p. 146. befindet. [Der ganze Artikel: Auctorität ist mit gegenwärtigem in Verbindung zu lesen.]

Antecedentia,

Werden in den logischen Schriften auf unterschiedene Art genommen. Denn so heißen erstlich die praemissae; oder die zwei Fälle in einem Syllogismo, aus welchen hernach der Schlußsatz gemacht

wird; dann der erste Theil in einem disjunctivsatz, wenn man i. E. so wolfern jemand will gelehrt werden, zu fleißig studiren; ferner das Subject in einem Satz, von welchem etwas sagt, oder welchem das Prädicatum hernach Consequens heißt, bengelegt in ähnlichen die Ursachen, oder der Grund worauf in dem Syllogismo der Med. Terminus wieder beruhet, und in Locis Topicis heißen die Antecedentia Fälle solcher Sachen, die vorhergegangen sind. Das Antecedens, daraus etwas gefolgert wird, nennet man nach der barbarischen und scholastischen Mundart cium; [Es wird auch in den Bedingungschlüssen, prius, conditio, hypothesis genennet.] s. Michaelii lexic. phil. p. 124. Chauvins lexic. philos. pag. 1. edit. 2. Rehermanns system. logic. prior. lib. 1. s. I. c. 23. p. 151.

Antepredicamenten,

Nennet die veripatetischen Philosophen diejenigen Lehren, welche zur Erkenntnis der Prädicamenten dienen und voraussetzen abgehandelt und erklärt werden. Sie tragen darinnen eine doppelte Erklärung der aequiuocorum, synonymorum, und paronymorum vor: eine gedoppelte Eintheilung der Wörter in der Sachen, und dann zwei Regeln in der Beschaffenheit des Prädicati und Subjecti. Die Wörter theilen sich in voces complexas; oder in die zusammengesetzte, i. E. der Mensch läuft; und in voces incomplexas; oder in die einfache, E. der Mensch, das Pferd; die Sachen aber in die allgemeine und besondere Substanzen, und in die allgemeine und besondere Accidentien. Herr Lange nucleo logic. Weis. cap. 4. pag. 43. neuet sie im teutschen Benennungsorungen.

Anthropologie,

Eine griechische Benennung, meldet nach Art anderer Wörter als Theologie Pneumatologie, Astrologie und so weiter zusammen gesetzt ist, und die Lehre von dem Menschen bedeutet. Es heißt derselbige aus einer gedoppelten Natur einer physischen und moralischen. Jeberuht in dem natürlich belebten Leib und dessen Verknüpfung mit der körperlichen Natur in Ansehung seiner Erhaltung; diese aber in dem Gemüthe, welches theils sich selbst, theils auch den natürlich belebten Leib durch willkürliche Bewegungen regieret, und dessen natürlichem Gegenverhältnisse sowohl mit dem Leibe, als auch mit der von Gott intendirten wahren Glückseligkeit. In solche Weise haben beyde Naturen der

Leb und die Seele zum Grunde, von deren beiderseits sowohl ihrer Beschaffenheit noch an sich selbst; als auch in Ansehung ihrer Vereinigung unter einander kann gehandelt, und bey dieser Abhandlung dieser beiden Theile Gebrauch und Betrachtungen, wie sie sich entweder in einem natürlichen; oder außernatürlichen Stande befinden, gezeigt werden. Dieses alles könnte man unter dem Vorze Anthropologie fassen, und sie in eine physische und moralische theilen. Die anthropologia physica wäre entweder eine allgemeine, die nur historisch die unterschiedne Gliedmaßen in ihrer Structur und Zusammenhange fürstelte, wie man davon in der Physie zu handeln pflegt: oder eine besondere, die ihr Abscheu auf die Gesundheit und Krankheit des menschlichen Körpers habe, welches anthropologia medica sey. Die moralis aber zeigte die moralische Beschaffenheit des Menschen, davon man insgemein in den Ethiken handelt. Doch man muß hier dem gewöhnlichen Gebrauche dieses Wortes etwas nachgeben, wähen man in der Anthropologie, welche insonderheit die Medici erklären, auf den moralischen Zustand des Menschen nicht sieht. Unten in dem Artikel von dem Menschen kommen die bisher gehörigen Scribenten für. [Man bemerke inwischen Plazner seine Anthropologie 1773. und Isaac Iselin über die Geschichte der Menschheit. Zürich. 1762.]

[Anthropomorphismus,]

[Dieses Wort wird bald in einer weitern, bald in einer engeren Bedeutung gebraucht. In jener versteht man den Irrthum darunter, wenn Gott Mängel und Unvollkommenheiten beigelegt werden. In dieser aber zeigt es diejenige Lehre an, nach welcher Gott menschliche Gliedmaßen und Gebrechen zugeschrieben werden. Die weitere Bedeutung ist die gewöhnliche, daher pflegen die Philosophen den Anthropomorphismum in einen groben und subtilen abzutheilen. Der grobe ist diejenige irrige Vorstellung von Gott, als wenn er offenbare menschliche Mängel und Unvollkommenheit an sich hätte, menschliche Gliedmaßen u. s. w. wie denn von einigen Juden und Rabbinen in Erkennungsers entdecktem Judenthum erzählt wird, daß sie dem allerhöchsten Wesen eine menschliche Bildung beigelegten, weber sie den Abstand der Augen, und übrigen Glieder aufgemessen und bestimmt haben, so daß die Gliedmaßen viele Ellen weit aus einander zu stehen kommen, und Gott sonach einen ungeheuren Körper besäßen müßte. Der subtiler Anthropomorphismus wird denenjenigen beigelegt, welche zwar Gott auch

Unvollkommenheiten und Mängel zueignen, solches aber auf eine feine, versteckte und solche Art thun, daß sie dabei die Größe ihres Irrthums verlarven. So werden die Socinianer mit Recht eines solchen Anthropomorphismi beschuldigt, weil sie Gott das Vorwissen in Abicht auf die zukünftigen freien Handlungen der Menschen absprechen. Es wird hierbei die Frage aufgeworfen, ob Gott durch Bilder abgemalt und gezeichnet werden könne, ohne einen Anthropomorphismum zu begehen? Worauf ich antworte: die Abbildungen des höchsten Wesens werden entweder zu der Absicht gebraucht, um die wahren Theile in Gott auszudrücken oder nur ein Erinnerungszeichen zu geben, durch deren Betrachtung der Mensch diese oder jene Eigenschaft des Höchsten ins Gedächtnis rufen kann. Die erstere Absicht würde freylich höchstadelhaft seyn, und ein Anthropomorphismus genannt werden müssen. Das letztere aber ist von allem Tadel frey, wie wir denn in unserm Catechismo Gott unter dem Bilde eines alten Mannes gezeichnet finden, aber bloß deswegen, um den Kindern, durch dieses Bild einige Eigenschaften Gottes einzuprägen. Der Bart soll den Gedanken von dem hohen Alter oder von der Ewigkeit Gottes erregen. Die Weltkugel, welche dieser Mann in seiner Hand trägt, soll die Regierung und Vorseege Gottes in Abicht auf die ganze Welt ausdrücken u. s. w. Freylich aber sollten die Lehrmeister in niedern Schulen solche Erklärungen den Kindern geben, welches gar oft verabsäumt wird. Die Hieroglyphischen Figuren, welche besonders unter den Egyptern sehr gebräuchlich waren, können nicht vor einen Anthropomorphismus gehalten werden. Siehe Figura hieroglyphica. Hingegen ist die Emanation, oder der Ausfluß aller endlichen Dinge aus dem göttlichen Wesen, welchen die Heiden vertheiget haben, ein sehr grober Anthropomorphismus, wovon in Druckers histor. crit. philol. weitläufig gehandelt wird.]

Antipathie,

Es eigentlich ein griechisches Wort; so eine Feindschaft zwener Sachen gegen einander anzeigt, und sowohl im physischen, als moralischen Sinne tanu genommen werden. In der ersten Abicht ist sie diejenige Beschaffenheit der Körper, da sie gegen einander eine solche natürliche Feindschaft haben, daß keines das andere vertragen kann. Man will desselbs allerhand Proben anführen, als wenn ein Wolf kein Schaaß, ein Hund keine Kaze leiden könne; ingleichen daß einige Thiere, als Elebanten, Dachsen, welsche Hähne, wenn sie was rothes se-

ben, gleichsam wütend werden, daß zur Zeit der Rosenblüte das Rosenwasser seinen Geruch ziemlich verliere, der Wein und das Bier in den Fässern trübe werden zur Zeit, wenn die Aehren oder Gerste blüthen, wohin man auch rechnet, daß einige Menschen einen natürlichen Abscheu bald vor gefortenen Fischen, bald vor Käse haben; etliche keine Katzen oder Mäuse, auch wohl kein bloßes Schwerdt sehen können, welches letztere von Jacobo dem ersten Könige in Engelland erzehlet wird. Solche Eigenschaften rechnet man insgemein unter die verborgene Eigenschaften, von welchen *qualitatibus occultis* die Scholastik viel Wissens machten; in verschiedenen Stücken aber es gar sehr verfehlet. Die Sache an sich selbst, daß sie geheime und verborgene Qualitäten statuirten, hatte ihre Richtigkeit; indem sie aber dieser Sache misbrauchten, und solche als Ursachen von natürlichen Wirkungen anführten, auch vieles ohne Noth zu Geheimnissen machten, so war dieses ein Versehen, davon unter andern Morhof in *polyhist. t. 2. lib. 2. part. 2. c. 8.* nachzusehen ist. Daß man die *Phänomene* auch darunter zehlet, kann wohl geschehen, wenn nur ausgemacht ist, daß sich selbige wirklich so zutragen, wie man fürgiebt, und daß gar kein Grund ausfinden, und zu erfinden sey, wie selbige einiger maßen wahrscheinlich aufzulösen wären, welches letztere wohl bei vielen geschehen kann. Denn daß man den außerordentlichen natürlichen Abscheu einiger Menschen, den sie etwa vor dem Käse, vor Katzen, Ratten und dergleichen haben, hieher ziehen will, solches geschieht wohl ohne Noth, indem die Mutter in der Schwangerschaft sich etwa für dergleichen Dingen entsetzet, wodurch der Frucht eine unangenehme Idee ist eingeprägt worden, dabey des Schokii *besonderer r. de aeratione casei* kann gelesen werden. Die Cartesianer haben sich nicht getrauet, solche *Phänomene* aus mechanischen Grundsätzen herzuführen, und daher den Magnetismus und die Sympathie verworfen; welches hingegen Renelmus Dygbbai untersucht, und dem Joh. Nicol. Marius in dem Unterrichte von der *magia naturali cap. 2.* gefolget, der zwar pag. 51. nicht in Abrede ist, daß dabey noch Zweifel übrig bleiben; und die Ursachen der Sympathie und des Magnetismi aus der Hypothese von dem Weltgeiste deutlicher können geleitet werden. Es ist auch nicht zu läugnen, daß diejenigen, welche den Weltgeist statuirten, sich bey dieser Sache am ersten helfen können, wenn nur die Existenz dieses Geistes ansgang bewiesen wäre; übrigens hat Marc. Marci in *philosoph. veter. restit. part. 5. pag. 517.* die Gründe des

Dygbbai untersucht. Ein Philosoph insonderheit ein Naturkundiger keiner Schwärze zu befürchten, bey einigen Wirkungen gekübel, nicht, wie es ja lange, dergleichen *nomina* sich allerdings zutragen, von denselben weder die Ursache, noch Art und Weise erforschen können. 1662. ist zu Nürnberg *theatrum Sympatricum* heraus gekommen, darin Scribenten, so von der Sympathie Antipathie geschriebeu, zusammen gesen, von welcher Sammlung aber Hof in *polyhist. tom. 2. lib. 2. cap. 8. §. 3.* urtheilet, daß sie nicht anders in sich fasset. Unter andern Tübingen 1660. zum Vorschein gekommen *aditus novus ad occultas sympathiarum causas* inveniendas *pate Sylvestro Rattray.* So kann auch den ordentlichen physischen Schriftstellers *magneticum naturae regnum* werden.

Die Antipathie im moralischen Stande ist eine natürliche Widergemiütheit, die aus der Ungleichheit der Naturen, folglich des Geschmacks, bet, daß was dem einen wohlgefällt, von ihm hochgeachtet wird, dem andern mißfällt, und von ihm verachtet, weswegen solche Leute einander nicht wohl leiden können. Der Grund dieser Antipathie in der Natur der Naturen zu suchen; das Naturell aber verkehret man die Vermischung der unterschiedenen Kräfte und Fähigkeiten des Gemüths in Ansehung ihrer Lebhaftigkeit. Auf Unterscheid geben die Menschen nicht acht, und meinen, daß ein auf beiden Theilen vermelter Mensch keine Ursache habe, pfelegen auch zu sagen, sie wären dem Menschen gram, könnten ihn nicht wohl leiden, aber nicht warum? und wissen sich nicht drein zu finden, wie solchem da es doch so nöthig ist, abzuwehren. In Ansehung dessen sagt Gracianus in dem *Oracul* und *Mar. 46.* Er man pflegt zuweilen aus bloßem Gensinne einem Menschen gram zu seyn, so gar ehe man ihn noch nach Verdiensten kennen lernen. Eine moralische Antipathie ist von dem natürlichen Haffe unterschieden, der entweder aus wirklich erwießenen; oder insbesonder mit genugsamen Grunde zu vermutheten feindseligen Thaten entstehen; unter gleichförmigen Gemüthern kann.

Die practische Betrachtung der Antipathie kommt auf zwey Stücke an: 1) wie es möglich ist, seinen Ort, wenn er sich in solchem Antipathie bey sich befindet, zu vermeiden.

nehmen müsse: es ist vernünftig, daß er solche ablege, indem es nicht nur an ihm, daß eine große Schwachheit des Gemüths anzeigt; sondern auch von gar schlechtem Erfolg seyn kann, wenn solche Antipathie, wie es wohl geschieht, in der Feindseligkeit ausbricht: ja wenn auch dieses nicht zu besorgen künde, ein solcher Mensch anzeigt, daß er in der Welt nicht zu leben wisse, und durch seine Eigensinn manche Gelegenheit, in der Welt zu gewinnen, ausschlage. Denn ein solcher Mensch, der in der Welt zu Hause machen will, muß allen allerley werden, und eben dadurch seine Kunst zu zeigen, daß er sich in ungleiche Verhältnisse schicken kann, sollten es auch in der Welt seyn. Aus diesen Umständen so viel abnehmen, daß eine solche Antipathie durch einen unvernünftigen Eigensinn unterhalten werde, indem ein solcher Mensch gleichsam verlangt, daß alle andere gleichen Geschmack, gleiche Eitten mit ihm haben sollen, und wenn er siehet, daß sie an andern Dingen ein Vergnügen finden, und andere Eitten an sich haben, so verdraußt ihn dieses. Dieser Eigensinn zeigt einen Mangel der Beurtheilungskraft an, und es ist schon die Antipathie unterhält; so wird er doch auch von dem passionirten Gemüth verstärkt, inmal wenn die Gewohnheit hinzukommt, und die Antipathie in wirkliche Feindseligkeit auszubringen anhebt, welches wieder so viel anzeigt, daß ein solcher Mensch in Beziehung seiner Affecten nicht weit gekommen ist. Aus diesem Grunde können wir sehen, wie wir eine Antipathie gegen einen andern können ablegen lernen, nämlich wenn wir unsere Affecten in so weit regieren, daß wir einen andern bey seinem Geschmack, und bey dem Vergnügen lassen, daß er sich über eine Sache, die uns zwar mißfällt, machen kann. So viel sagt wohl ein Philosoph, wenn ein Mensch aber dieses practiciren will, so wird er sehen, wie weit seine natürlichen Kräfte hinreichen. 2) Wie man einem andern seine Antipathie gegen uns durch Klugheit benehmen müsse: auch dieses ist nothig, indem zuweilen solche Leute mächtig sind, daß man daher großen Nachtheils muß gewärtig seyn, welcher dann nicht eher angehet, als wenn man sich in ihn schicken, oder nach seinem Geschmack bequemen lernet. Solches geschieht, wenn wir dasjenige, so wir urtheilen, daß es ihm an uns mißfalle, nach Befinden entweder verhelen, oder scheinlich ablegen, und hingegen dasjenige, was wir sehen, daß es ihm an andern mißgefalle, nach Befinden entweder wirklich nachahmen, oder gar an uns nehmen, nachdem wir nämlich die Ablegung; oder Nachahmung einer Eigenschaft vor

vernünftig; oder thöulich befinden, oder nicht, wie solches D. Müller in den Anmerkungen über Stactians Orakel Kap. 46. Cent. 1. p. 327. sehr wohl ausgeführt hat. [In der Encyclopedie ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines, mis en ordre par Mr. de Felice à Yverdon, 4to. Art. Antipathie wird alle Antipathie verworfen, und für eine kindische Furcht gegen eine eingebildete Gefahr, oder für eine verstellte Bärtlichkeit, wodurch man sich eine Achtung erzwingen wollen, oder endlich für einen Fehler des Mangels und des Appetits erklärt. Man vergleiche Beckm. phösis. ökonom. Bibl. II B. p. 492. wie auch Friedrich Heinrich Wilhelm Martini allgemeine Geschichte der Natur in alphabetischer Ordnung mit vielen Kupfern nach Bomarscher Einrichtung 1774. unter der Rubrik: Abneigung; wie auch das hamburg. Magazin 19ter Band S. 85. und die Rubrik: Sympathie.]

Antipodes,

Werden diejenigen Inwohner des Erdbodens genennet, so uns die Füße zusehen, daß wenn wir von unsern Füßen durch den Mittelpunkt der Erde eine gerade Linie ziehen sollten, selbige in den Füßen der Antipodum sich enden würde. Es ist eigentlich eine griechische Benennung von dem Wort *ἀντι* entgegen, und *πῦς*, ein Fuß zusammen gesetzt, und hält man indgemein dafür, daß antichthonos und antipodes gleichgültige Wörter wären, welche aber die Alten unterscheiden, daß ein anders wären die antoeci, ein anders die antichthonos, und ein anders die antipodes. Daß es Antipodes gäbe, bringt die Figur der Erde mit sich, von welcher man nunmehr völlig versichert ist, daher ist bey ihnen Sommer, wenn wir Winter haben, und Winter, wenn wir Sommer haben; Tag, wenn wir Nacht haben, und Nacht, wenn wir Tag haben. Die Alten waren davon nicht genugsam unterrichtet. Einige leugneten solche schlechterdings, und unter den christlichen Lehrern Lactantius und Augustinus. Jener moquirt sich darüber, wenn er lib. 3. cap. 24. institution. diuin. also schreibt: quid illi, qui esse contrarios vestigiis nostris antipodas putant? num aliquid loquuntur? aut est quisquam tam ineptus, qui credat esse homines, quorum vestigia sint superiora, quam capita? aut ibi, quae apud nos iacent, inuersa pendere? fruges et arbores deorsum versus crescere? pluuias et nives, et grandines sursum versus cadere in terram? et miratur aliquis hortos pensiles inter septem mira astrari; quum philosophi et agros,

agros, et maria, et vrbes, et montes pen-
siles faciant. Etwas bescheidener aber hat
sich in diesem Stück Augustinus de ci-
vit. Dei lib. 16. cap. 9. aufgeführt, wenn
er setzet: quod antipodas esse fabulantur,
id est homines a contraria parte terrae,
vbi sol oritur, quando occidit nobis, ad-
versa pedibus nostris calcare vestigia, nul-
la ratione credendum est. Neque hoc
vlla historica cognitione didicisse se adhe-
rant, sed quasi ratiocinando coniectant,
eo, quod intra conuexa coeli terra suspen-
sa sint, eundemque locum mundus habeat,
et infimum et medium: et ex hoc opinan-
tur alteram terrae partem, quae infra est,
habitatione hominum carere non posse.
Nec attendunt, etiamsi figura conglobata
et rotunda mundus esse credatur, sine ali-
qua ratione monstratur; non tamen esse
consequens, vt etiam ex illa parte ab aqua-
rum congerie nuda sit terra. Deinde,
etiamsi nuda sit, neque hoc statim necesse
est, vt homines habeat; quando nullo
modo scriptura ista mentitur, quae narra-
tis praeteritis facit fidem, eo quod eius
praedicta complentur. Nimisque absur-
dum est, vt dicatur, aliquos homines ex
hac in illam partem, Oceani immensitate
traiecta, nauigare ac peruenire potuisse: vt
etiam illic ex vno illo primo homine ge-
nus institueretur humanum. In diesen
Worten bleibt er einiger maßen die Kun-
dung der Erde zu, und meynet doch, es
sey ungereimt, abgeschmackt und unmög-
lich, daß es Antipodes gäbe. Doch sind
auch einige gewesen, die es für eine mögliche
Sache gehalten haben, wenn sie es gleich
nicht mit Beweisgründen darthun konn-
ten, als Cicero in somnio Scipionis cap.
6. Plinius lib. 4. cap. 12. Macrobius
in somn. Scipion. lib. 2. cap. 5. wie sol-
ches Cellarius in notis. orbis antiqui lib.
1. cap. 7. p. 29. sqq. mit mehrern wel-
set. Als Vergilius Antipodes statuirt,
so hielt dieses Bonifacius, Bischof zu
Montz für die größte Kezerei; indem es
Psalm 104. v. 5. hieß: Gott habe das
Erdreich gegründet auf seinen Boden,
und als Vergilius von seiner Meinung
nicht abgehen wollte. ließ man die Sa-
che an den Pabst Zacharium gelangen,
und brachte es so weit, daß er seiner
Würde entsetzt wurde, welches Auenti-
nus in seinem annal. Boior. lib. 3. berich-
tet. Hievon findet man in den memo-
res de Frevoux eine besondere Disserta-
tion, darinnen man des Pabsts und der
Kirchen Ansehen bey dieser Sache zu tet-
ten gesucht, und zwar 1708. ianuar. p.
130. und febr. p. 299. Nachdem man
mehr als einmal die ganze Erde umschif-
fet, würde man heut zu Tage denjenigen
für einen Narren halten, welcher die An-
tipodes leugnen wollte. Hieraus sehen
wir, wie weit es die Unwissenheit, und
ein daher entstehender Irrthum bringen

kann; wie es nicht wahr sey, daß
neues unter der Sonnen vorgehe,
daß Geistliche sich in keine Dinge,
nicht verstehen, mischen; noch durch
Irrthümer die heilige Schrift ver-
stehen und abgeschmackt erklären sollen.

[Anzeichen, Omen, Prodigia]

siehe Andungen.]

[Anzeigung,]

[Indicium, bestehet in einer Be-
thung, daß diese oder jene Handlung
That geschehen sey. Bey Verbrü-
chen der Richter, wenn er eine Be-
thung erhält, daß dieser oder jener
Verbrechen begangen habe, genöthiget
terforschung aufstellen, um den wahren
Thäter heraus zu bringen, damit das
bestrafet werden möge. Man kann
Anzeigungen in sichere oder gegrün-
det und unsichere und ungegründete, die
auch einen bloßen Argwohn nennen
theilen. Sind sichere d. i. solche An-
zeigungen vorhanden, aus welchen mit
größten Wahrscheinlichkeit geschlossen
werden kann, der Verbrecher habe die That
verübt, so pflegt man dem Thäter in-
haft zu nehmen, wosfern er nicht be-
stehende Caution leisten kann, die je-
den großen Criminalverbrechen nicht
genommen wird. Man sucht auch
Mittel anzuwenden, ihn zum Beken-
nen zu bringen, dahin die Torturen ge-
hen, wovon jedoch die Rubrik: Folter ge-
worden muß. Oft bedeutet auch
Wort: Anzeigung so viel als Denun-
tiation, wenn nämlich ein Mensch dem Ri-
chter entdeckt, es habe dieser oder jener
eine That verübt, und überläßt also
dem Richter, ob er nach seinem An-
sehen und Gewissen die Sache weiter zu un-
tersuchen belieben möchte. In vielen
Fällen thut man besser, eine That bloß
denunciren, als zu Klagen, weil bey
Klagen der Kläger gehalten ist, die That
erschlossen vorzuschreiben, die er oft
Ende, wenn der Beklagte nichts hat,
büßen muß. Noch kann hierbey bemerkt
werden, daß eine Beschuldigung, die nicht
beweisen kann, eine Aufbürdung
genannt wird.]

Anziehen der Körper,

Ist eine Eigenschaft der Körper, daß
dieselben gegen einander nahen. Es
innert Muscibrocch in epitom.
mentor. physico-mathematicorum, so 17.
zu Leiden herausgekommen, das latei-
sche Wort, dessen man sich davon zu
bedienen pflege, attractio sey nicht bequ-
em und man thäte besser, wenn man solch
accessum mutuum nannte. Von der

Es handelt er auch, und findet man in Arzina seiner Gedanken in den *Stoischen Ais eruditorum* part. 119. p. 723. Die Ursache dieser Eigenschaft ist unbestimmt; ob wohl die Sache an sich aus der Erlebung ihre Richtigkeit hat. Man kann nicht sagen, daß sich die Körper selbst gegen einander treiben; oder daß es durch die Berührung und Antreibung anderer Körper geschehe. Vielleicht rührt das von einigen Ausdünstungen anderer Körper her; oder es liegt was in dem inneren Wesen der Körper, davon diese Wirkung kommt. Isaac Newton hat diese Lehre zuerst angegeben. Er wendet in dieser Lehre allerdings Musaeus in introd. ad philos. natural. T. 1. p. 348. ff. wie auch die neuern Philosophen gelesen werden, die unter dem Titel Physik zu suchen sind, siehe auch *Ratio*.]

[Apathia,]

[Kommt von *ἀπορία* und *a privatio*. Es wurde dieses Wort bey den Stoikern für diejenige Eigenschaft oder Beschaffenheit genommen, da man gegen alle Widerstandigkeiten unempfindlich oder doch von allen heftigen Gemüthsbewegungen frey war. Celsius XIX. 12. sagt: Sic uti Apathiae sectatores, qui videri se esse tranquillos, et intrepidus, et immobiles voluit, dum nihil capiunt, nihil dolent, nihil irascuntur, nihil gaudent, omnibus vehementioribus animi officiis amputatis, in corpore ignavae et quasi eneruatae vitae cohaerent. Siehe auch Cic. de finib. II. 16. Acad. Quaest. I. 42. Die Stoiker theilten die Neigungen des Willens in *ἀπορία* (perturbationes) und *constantia* ein. Jene waren alle heftige Begierden und Affecten. Zeno sagt *perturbatio* sey *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*, und Cicero *Tuscul. Quaest. IV. 6.* thut hinzu: *Quidem brevis, perturbationem esse appetitum vehementiorem, dicunt. Sed vehementiorem cum volunt esse, qui longius distulerit a naturae constantia.* Die Constantia waren solche Begierden, welche küßlich eingerichtet waren, und einmal wie das andere mal auf Vollkommenheiten abzwerten, folglich beständige Dauer mit Ausschließung veränderlicher Gefinnungen und Neigungen, hatten. Sie theilten sie sehr unschicklich in *voluntatem, cautionem* und *gaudium*. Siehe Cic. ebendaf. Die Letztern oder die Constantias eigneten sie einem wahren Weisen zu, und behaupteten, ein Weiser muß beständig seyn. *Sapiens sit constans et semper idem.* Die erkern hingegen hätten ausgerottet werden. Seneca *Pist. 35.* sagt von den Leidenschaften:

Non diminutionem malorum, in bono viro intelligo, sed vacationem. Nulla debent esse, non parva. Wie auch: sola virtus habet, non recipiunt animi mala, temperamentum, facilius sustuleris illa quam rexeris. Diese Constantiae, oder der Innbegriff aller regelmäßigen Neigungen, welche unverändert auf wahre Vollkommenheiten zielen, geben demnach das vollkommene Bild eines völlig Weisen, oder des Allerweisesten. Aber freulich wird nie ein Sterblicher dieses Bild an sich tragen. Seine Kräfte sind auch bey aller Übung viel zu unvernünftig, als daß man hoffen dürfte, er würde jemals bey allen seinen Neigungen Entschlüssen und Absichten einen solchen edlen Character annehmen. Vielleicht war auch dies nicht die Meinung dieser Weltweisen. Es sollte nur dieses vortheilhafte Bild eines Weisen eine mächtige Reizung für die Menschen seyn, sich, soviel in ihren Kräften stünde, dahin zu beifern, dem Weisen ähnlich zu werden. Sie wollten nur anzeigen, wie wir seyn sollten, nicht aber, wie wir sind, und seyn werden. Inzwischen war diese Lehre mit verschiedenen andern Irrthümern vermischt, und im ganzen Lehrgebäude dieser Weltweisen finden wir genus Ausdrücke und Lehren, die kein christlicher Philosoph genehmigen kann. So behaupteten sie, der Sapiens wäre aus Gott, und Gott wäre in dem Menschen. Seneca *Ep. 73.* spricht: *miraris, hominem ad Deos ire? Deus ad homines venit, imo, quod propius est, ad homines venit.* Nulla sine Deo mea bona est, und *Ep. 66.* *Ratio nihil aliud est, quam in corpus humanum pars diuini Spiritus mersa.* Dieser Irrthum entsand daher, daß sie Gott und die Natur mit einander vermengten, und das unendliche Wesen für einen Geist hielten, der sich durch die ganze Natur ausbreite. Siehe Lucanus IX, 574. VII. 578. Diogenes Laert. VII, 147. Seneca *Nat. Quaest. II, 45.* und de *Benef. IV, 7. 8.* Mit mehrern muß von allen diesen Bruchstücken in histor. crit. philos. gelesen werden. Ich kann mich nicht enthalten, eine Stelle aus D. Anton Friedrichs Büschings Grundriß einer Geschichte der Philosophie 1. Theil, Berlin 1722. 8. p. 317 f. anzuführen. Er sagt: „Zeno beschrieb die Leidenschaft (*ἀπορία*) als eine unvernünftige und unnatürliche Bewegung des Gemüths, oder als einen unmäßigen Trieb. Er sah diese Bewegung für unvernünftig an, weil sie die Folge einer unreifen Ueberlegung, und der überraschten Vernunft ist, und für unnatürlich, weil sie dem Endzweck des Menschen entgegen ist. Er sagte, die Quelle aller Leidenschaften sey eine unmäßige Weichlichkeit, welche jedem sinnlichen Eindruck nachgiebt, ein Ab-

,fall

„fall von der Vernunft. Er glaubte also weder, daß die Leidenschaften dem Menschen angeboren, noch daß sie natürliche Folgen gewisser sinnlicher Eindrücke wären: vielmehr glaubt er, daß sie in unserer Willkühr stünden, und sucht ihren Grund bloß in dem Urtheil unserer Meinung, daraus sie als Bewegungen herrührten. Sie wären Krankheiten des Gemüths, von welchen ein Weiser frey seyn müsse. Und das ist die *ἀπάθεια*, welche Zeno und seine Nachfolger einem Weisen zugeschrieben haben, nicht eine Gefühllosigkeit oder Unempfindlichkeit, sondern die Befreyung von der Leidenschaft, von blinden Erleben, von der wilden Gewaltsamkeit einer zerrütteten Einbildungskraft, die Herrschaft über die sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen, die Festigkeit des Gemüthscharacters, das ganz freywillige Urtheil über den Werth der Dinge, oder die ruhige Ueberlegung des Verhältnisses derselben, zum höchsten Gut, und zur wahren Vernunft.“ Uebrigens muß nachgeschlagen werden Brucker in hist. erit. philos. Vatteur histoire des causes premieres. S. auch die gründliche Abhandlung von der Apathie der Stoiker im dritten Stück des ersten Bandes der göttingischen philologischen Bibliothek S. 1 = 20.]

[Appellation,]

[Ist diejenige Handlung, da eine von den streitenden Partheien, welche durch den Ausspruch des ordentlichen Richters beleibiget oder wie man zu sagen pflegt, gravirt zu seyn glaubet, das gefällte Urtheil dem höhern Gerichte oder dem Landesherren zur Untersuchung unterwirft. Man unterscheidet davon die Provocation, welcher Ausdruck von weitläufigerer Bedeutung ist, und überhaupt anzeigt, daß man das gefällte Urtheil einem andern zur Beurtheilung übergiebt. Derjenige, welcher appellirt, heißt Appellant, derjenige aber, wider welche die Appellation geschieht, wird Appellat genennet.]

Application,

Bedeutet dasjenige, wenn man eine zuvor überhaupt begriffene allgemeine Wahrheit, nunmehr auch von den wirklichen in der Erfahrung vorkommenden besondern Fällen oder Exempeln begreift. Weil nun dieses nichts anders ist, als ein scharfsinniges besonderes Nachsinnen nach dem Modelle einer andern allgemeinen Regel; so folget, daß so große Aufmerksamkeit und Scharfsinnigkeit des Verstandes zu gründlichem Begriffe guter Regeln erfordert wird; so große

Aufmerksamkeit und Scharfsinnigkeit des Verstandes auch zur Application des Ben erfordert werde, ja wohl viel eine weit größere, in Ansehung der len besondern Umstände, die bey b dem Fällen und Exempeln sich ereignen und bald der Regel; bald einer mit stand zu machenden Ausnahme statt geben können, s. Müllers Anmerkungen u Gracians Orakel Kap. 49. p. Nichtet man nach dem Begriffe der, geln sein wirkliches Verfahren ein, so dieses die Ausübung, davon in einem sondern Artikel gehandelt worden.

[Ardometer,]

[Ober Baryllia sind gewisse Werkzen die man gebraucht, um die Verhältn der flüssigen Körper in ihrer Schwere erforschen. Einerley fester Körper se in einer schweren flüssigen Materie schwerer als in einer leichteren und taucht auch in einer nicht so tief e als in dieser. Daher könnte das eigenthümliche Gewichte der verschieden flüssigen Materien dadurch erforscht werden, daß man einerley festen Körper sie versenkte, und bemerkte, wie tief sich in ihnen eintauchte; oder auch durch, daß man einerley festen Körper verschiedene Flüssigkeiten versenkte, u solche so lange durch zugesetzte Gewichte schwerer machte, bis er in allen gleich tief eintauchte, worauf man die zugesetzten Gewichte zu vergleichen hätte, u das Verhältniß der eigenthümlichen Gewichte der flüssigen Körper zu finden. Nach der verschiedenen Absicht des Ardometers, und dessen Gebrauch wird er bald Bier- bald Sagwage genennet. Sieh Jo. Gesner diss. de hydroscopio constantis mensurae, Zurich. 1754.]

Arbeitsamkeit,

Ist diejenige Gemüthsbeschaffenheit, die ein Mensch zu allen fürfallenden Geschäften bereit ist, auch allezeit was in ihm hat, damit er den dabey sich vorgesetzten Endzweck erreichen möge. Sie ist entweder eine tugendhafte; oder eine passionirte Arbeitsamkeit, in Ansehung des Endzwecks, den jemand bey seinen vielen Verrichtungen hat, worauf bey dem menschlichen Thun und Lassen vornehmlich zu sehen ist.

Die tugendhafte Arbeitsamkeit entspringet aus einer tugendhaften Begierde Gott und der Welt zu dienen, welche Arbeitssamer Leute gar selten ist. Denn ein tugendliebender Mensch weiß, daß er nach dem Rechte der Natur verbunden ist, die von Gott und der Natur verliehen haben durch unverdrossenen Fleiß zu derjenigen Vollkommenheit zu bringen, welche

erfordert wird, dem gemeinen Wesen solche Dienste leisten zu können. Hat er die gehörige Geschicklichkeit erlangt: so wendet er sie zu einem rechtmäßigen Erwerbe an, nämlich Gott und der Welt damit zu dienen. Er weiß die gehörige Proportion der Arbeitsamkeit in Acht zu nehmen, daß er sich nach der Beschaffenheit der vorkommenden Geschäfte richtet, und durch die Uebersaß seiner Gesundheit keinen Schaden zufüget.

Die passionirte Arbeitsamkeit entspringt aus dem Trieb verderbter Neigungen, und zielt dahin ab, daß dieselben unordentlichen Begierden hierdurch als ein Mittel zur Befriedigung gelte. Die Wohlthätigen vermischen sich nicht mit der Arbeitsamkeit, und sind vielmehr zum Müßiggange geneigt, indem die Wohlthät eine Begierde ist, die Sinnen unaufhörlich zu belustigen; Arbeit aber ist etwas, das solchen Sinnen, die nur unaufhörlich gekitzelt sein wollen, notwendig unendlich vorzuziehen muß. Aber aus der herrschenden Begierde zur Ehre und zum Gewinnst entspringt eine Neigung zur Arbeit. Dies ist bei den beiden Begierden, welche in fast allgemeiner Ermangelung der Liebe zur Tugend, noch einen großen Theil der Menschen geschäftig und arbeitsam machen, und theilen daher diese passionirte Arbeitsamkeit wieder in eine geldgeizige und in eine ehrgeizige ein. Die geldgeizige Arbeitsamkeit entspringt aus einem geldgierigen, intergirten oder eigennütigen Gemüthe, und zielt bloß auf Gewinnst, auf Geld und Gut, wie ein geiziger Kaufmann Tag und Nacht arbeitet, Hitze und Frost, Regen und Schnee und tausend Ungemach, ja die allergrößte Lebensgefahr um des glänzenden Rothens willen, an dem er so sehr klebet, auszuheben. Die ehrgeizige Arbeitsamkeit hat ihren Ursprung aus einem ehrgeizigen Gemüthe, und suchet durch viele Mühe und Arbeit vor andern einen Vorzug zu haben, welche Art, man unter andern auch bei denen Gelehrten großen theils antrifft, da mancher Tag und Nacht studiret, und sich kein Gewissen macht, wenn er sich durch sein übermäßiges Studiren die Augen frühzeitig zuschließen läßt, wie wir gar viele Exempel solcher Leute haben, welche durch das viele Studiren vor der Zeit sich den Tod über den Hals ziehen, s. Boetners disp. de erudit. studio, intemper. mortem sibi accelerant. und Ludovici de villa Platonis §. 10. not. (11.) Es ist gar wohl zu merken, daß Quinctilian. von dem Lucubrire der Gelehrten lib. 10. c. 3. insit. schreibt: in omni studiorum genere bona valetudo, quaeque eam maxime praestat, frugaliter necessaria est, quum tempora ab ipsa rerum natura ad quietem refectionem-

que nobis data, in acerrimum laborem convertimus. Ein Morellus liest über den Libanium, und läßt seine Fron in autem Frieden sterben, s. Isaac. Vossium beim Colomesio in opus. 99. Ein Wesenbecius geht auch auf dem Hochzeitsstage von den Gärten und besucht seine Musen, und manche vergessen des Essens, des Trinkens und des Schlafs über den Büchern, und suchen durch viele Schriften ihrem Namen eine weitklingende Schelle anzuhängen, und verdienen zum theil bei ihrer überflüssigen Arbeit, die sie vornehmen, mit andern Rechte den Titel der Müßiggänger, s. Thomas. Ausb. der Sittenl. cap. 13. §. 26. fgg. Doch wie der Ehrgeiz unterschiedlich ist, so findet man auch noch andere Exempel aus Ehrgeiz arbeitsamer Leute, dergleichen diejenigen sind, die wegen des Staats- und Kriegsehrgeiz arbeitsam sind. Uebrigens ist nicht zu leugnen, wenn wir zwischen der geldgeizigen und ehrgeizigen Arbeitsamkeit eine Vergleichung anstellen sollten, daß die letztere der erstern vorzuziehen sey, indem sie der äußerlichen Tugend um einen großen Grad näher kommt, als die geizige. Der geizige ist in seiner Arbeitsamkeit allzu eigennützig und zeigt selbige nur in solchen Dingen, darinnen er einen Gewinnst vor sich hoffen kann, da hergegen ein Mensch, der nach Ehren strebet, und in der Welt groß zu werden sucht, seine Arbeitsamkeit mehr auf solche Dinge richtet, dadurch er eine besondere Hochachtung anderer Menschen gegen sich zu erwecken hoffen kann, und also sich hauptfächlich bestrebet, an Fähigkeit der menschlichen Gesellschaft nützliche Dienste zu leisten, sich von andern abzusondern, s. Müllers Anmerk. über Gracians Orakel Mar. 75. p. 597.

Unter diesen arbeitsamen Leuten, den Geldgeizigen und Ehrgeizigen, ist ein vielfältiger Unterschied. Denn erstlich ist der Trieb zur Arbeit in den Gemüthern durch gar mancherley Grade unterschieden, nachdem die Neigung, woher diese Arbeitsamkeit entspringt, beschaffen ist. Die Begierde zur Arbeit ist in einem Gemüthe hitziger oder schwächer, nachdem der Geld- oder Ehrgeiz in seinen Absichten hitziger oder schwächer ist. Hernach findet man einen Unterschied in Ansehung der Geschäfte selber, indem ein Gewinnthätiger mit großer Hitze auf Brodfünfte, dergleichen z. E. in allen Wissenschaften die practischen Disciplinen sind, alsobald zu fallen pfleget, die andern aber, als die theoretischen, da er nicht alsobald einen unmittelbaren Gewinnst vor sich sieht, hincanset; ehrgeizige Gemüther aber mit unverbroffenem Fleiße und Gedult denjenigen Studiis obliegen, die zu der Zeit, darinnen sie leben, vor etwas son-

sonderbares geachtet werden. Nächst diesem, diemeil die drei Hauptneigungen, Wollust, Geldgeiz und Ehrgeiz, in denen Gemüthern der Menschen verschiedlich gemischt zu seyn pflegen, also daß der herrschende Ehrgeiz oder Geldgeiz eines Menschen mit starker Wollust, oder die herrschende Wollust mit starkem Ehr- oder Geldgeiz gemäsiget ist, so muß solchen Falls nothwendig die Neigung zur Arbeit mit untermischter Neigung zum Müßiggange, und diese wiederum durch jene nach Proportion ziemlich gemäsiget werden, s. Müller d. l. Mar. 33. pag. 217. Das Wort Fleiß wird insgemein als ein gleichgültiges Wort mit dem Wort Arbeitsamkeit genommen. Der Arbeitsamkeit steht der Müßiggang entgegen, davon an seinem Orte. Man lese nach Wolffs Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. II. cap. 5. pag. 354. [Varices philosophische Sittenlehre. S. 339 - 354. G. J. Meier philosoph. Sittenlehre T. III. S. 564. ff. Mosheims Sittenlehre der heil. Schrift T. VI. S. 334.]

[Arbor Diana,

siehe Præcipitation und Palingenesie.]

Archeus,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, so einige von αρχή, i. e. imperium, principium; andere von αρχήν oder αρχήν, welches antiquum bedeutet, herleiten, und wird von etlichen archeus, von andern aber archæus geschrieben. Paracelsus hat dieses Wort aufgebracht, worinnen ihm andere, sonderlich Job. Baptist. von Selmont gefolget, daß es also noch heut zu Tage in der Physik gewöhnlich, aber in ungleicher Bedeutung gebraucht worden. Denn einige verstehen darunter ein geistliches Wesen, das sich durch die ganze Natur ausbreite, und das Principium, die wirkende Ursache sey alles dessen, so darinnen geschehe, und wird spiritus mundi, anima mundi, die Seele der Welt genennet, davon wir unten in dem Artikel vom Weltgeiste ausführlich gehandelt haben. Andere und zwar die Mathematici, welche sonst die Wirkungen in der Natur aus der Beschaffenheit der Materie und des Körpers herführen, brauchen dieses Wort auch, welches sie bey dem Menschen die körperliche Seele, und bey andern das angebohrne warme Wesen nennen, von dem die Bewegung eines Körpers herkomme, von welchem letztern des Georg Wolffs. Wedels disputat. de archæo. Jen. 1678. zu lesen ist.

Aretologie,

Ein griechisches Wort, welches die Tugend von der Tugend anzeigt, und im 1. terna und engern Verstande gebraucht worden. Nach jenem ist es eben das, was sonst im griechischen Ethik, im lateinischen Moral, im deutschen die Sittenlehre, die Tugendlehre nennet, worinnen man überhaupt weiset, wie das menschliche Gemüthe zu einem tugendhaften bey einrichten sey, damit es dadurch der größten Glückseligkeit komme, so lich fallen in dieser Disciplin noch andere Materien für, welche eine Verbindung mit der Hauptlehre von der Tugend haben. Im engern Sinne bedeutet es eine bloße Lehre von der Tugend, daraus man einen besondern Theil der Ethik gemacht, wie unter andern Philaretus sei Ethik in die Aretologie und Eudamologie eingetheilt hat. Von der Sache selbst ist in unterschiedenen Artikel als von der Ethik, Tugend, und dergleichen gehandelt worden.

Arglistigkeit,

Ist eine Geschicklichkeit eines aufgedachten und scharfsinnigen Verstandes, in redlichen und eiteln Absichten einen Schein der Tugend und Vernunft zu geben, an Mittel zu erfinden, selbste unter solchen Masque auszuführen. Sie ist von der wahren Klugheit darinn unterschieden, daß diese redliche Absichten durch wohl aufgesonnene Mittel auszuführen sucht; in diesem Stücke aber kommen sie beyden seits überein, daß sie geschickte und sichere Mittel zur Erlangung ihres Endzwecks ergreifen wissen. Der Name eines Klugen wird öfters einem Arglistigen gegeben, weil der Name der Klugheit in weitläufiger Bedeutung vor eine behutsame Erwehlung dienlicher Mittel ohne Absicht, ob der Endzweck gut oder böse sey, gebraucht wird. Arglistigkeit ist ein Uebel von großer Wichtigkeit. Ein böse und eitler Wille ohne Verstand ist nur einfach nährlich, allein ein böse und eitler Wille mit einem sähigen Verstand ist es doppelt. Denn erst sind die bösen und eiteln Absichten an sich selbst unvernünftig, nachgebends kommt einem unvernünftigen Willen der gute Verstand dermaßen zu Hatten, daß er nicht allein auf eine desto subtilere Art, sondern auch desto reichlicher Schaden kann, immassen was das erstere betrifft, ein solcher Mensch aufgeweckt und scharfsinnig in Verstellung und Veranteltung seiner Bosheit und deren Ausföhrung ist, und was das andere anlangt, aus einem jeden Streiche, der ihm gelungen, vermittelst seiner sähigen Beurtheilungskraft hunderterley Folgen

suchen sahet und findet, dadurch ersich auf eine unvernünftige Weise nuset und andern fahdet, s. Müllers Anmerkung über Gracians Oracul Mar. 16. p. 102. 110. Thomajum im Entw. der pol. Klugheit cap. 2. s. 42. 199. cap. 3. s. 40. 199. cap. 5. s. 29. 199. Scumann im pol. Philof. cap. 1. s. 4. Rohr in der Einleitung zur Klugheit zu leben c. 1. s. 20. Es pflegt der Weisheit sowohl die Arglist, als auch die Thorheit entgegen gesetzt zu werden. Die Weisheit erfordert eine Wissenschaft, zu guten Zwecken geschickte Mittel zu entdecken. Die Arglist aber ist die Wissenschaft, böse Zwecke durch schickliche Mittel zur Ausführung zu bringen. Und endlich ist die Thorheit, oder Muthen ein Mangel in der Kenntniß geschickter Mittel. Es mag der Thorheit guten oder bösen Endzweck vor Augen stehen. Auch wird die Arglist der Klugheit entgegen gesetzt, indem solche in einer Schicklichkeit besteht, weislich erachtete Mittel wohl auszuführen, um regelmäßige Mächten zur Wirklichkeit zu bringen. Siehe Daries philof. Sittenlehre s. 21. ff. wie auch dessen Einleitung in des Freyhern von Bielefelds Lehrgriff der Staatsklugheit. s. 1. G. J. Meier phil. Sittenlehre I Theil. s. 45. III Theil s. 590. Johann Lorenz von Mosheim Sittenlehre der heil. Schrift III Theil S. 151. Noch kann meine Abhandlung von dem Wege zur Weisheit und Klugheit gelesen werden.]

[Argument,]

Bedeutet bey den Philosophen so viel ein Schluß, wenn man nämlich aus bekannten Wahrheiten, andere herzuleitet und folgert, oder, welches gleich viel ist, wenn man den Grund von der Verbindung gewisser Ideen, aus einer andern Verbindung der Begriffe herleitet. Es pflegt auch ein schließendes Urtheil (iudicium discursuum, ratiocinatio) genannt zu werden, dem man das anknäufende Urtheil (iudicium inculcium) entgegen gesetzt, das in einer Verbindung der Ideen besteht, die wir durch Hülfe der Erfahrung, oder der Empfindung gebildet haben. Argumentum und Syllogismus pflegt noch von vielen unterschieden zu werden, weil das Argument nur eine Folgerung in den Gedanken anzeigen soll; Syllogismus aber ist die durch Worte und Zeichen ausgedrückte Folgerung. Siehe Syllogismus. In der Aristokratie bedeutet das Wort einen Vogen, vermittelt welchen man zur Erkenntnis eines andern Vogens gelangen kann. Boon im mathematischen Lexicon nachgesehen werden muß.]

Argwohn,

Ist ein Laster, da man von andern Leuten ohne Grund übel urtheilet, und ihnen also nichts gutes zutrauet, welchem das liebevolle Vertrauen, als eine Tugend entgegen steht, wenn man anderer Leute Thun und Lassen nach der Liebe beurtheilet, und dergestalt eine gute Meinung von ihnen heget, ihnen auch alles gutes zutrauet, bis man durch Proben des Gegentheils überführt wird; oder aus gewissen Umständen mit Grund das selbige vermuthen kann. Dem Wesen nach gehört der Argwohn zu dem Verstande, indem man falsche Urtheile absetzt, und was nur möglich ist, für wahrscheinlich, auch wohl für ganz gewis annimmt. Seinen Ursprung aber hat er eigentlich aus einem lieblosen Herzen, daher Paulus 1 Cor. 13. v. 7. saget, die Liebe laßt keinen Argwohn, welches auch die Natur der Liebe und die Erfahrung bestätigen. Ein argwöhnischer Mensch macht sich zum Umgange mit vernünftigen Leuten ungeschickt, plagt sein Gemüth mit vergeblichen Einbildungen und ist dabei immer furchtsam, wie denn sonderlich Geizige dazu geneigt sind. Man lese nach Kortholts disput. de suspitione animi morbo gravissimo, Kiel 1722. (Mosheim Sittenlehre. IV Theil. S. 420. VII Theil S. 364.)

Aristocratie,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, welches diejenige Form einer Republik anzeigt, da die höchste Gewalt einem gewissen Collegio, so aus den vornehmsten des Volks besteht, zukommt. Hier wird dasjenige, was die vornehmsten in einem Collegio durch die meisten Stimmen beschließen, vor den Willen des ganzen Volks gehalten, welchem sich auch die Vornehmsten selbst außerhalb dem Collegio unterwerfen müssen; der Schluß aber muß eigenmächtig gemacht werden. Denn wo die Vornehmsten dem Volke Rechenschaft davon geben müssen, da sind sie nur Untertobrigkeiten, und die höchste Gewalt ist bey dem Volke, weswegen eine Aristocratie aus dem Gebrauch der majestätischen Rechte zu beurtheilen, siehe Aulpijium coll. Grotian. pag. 23. s. 8. An der höchsten Gewalt hindert nichts, wann man gleich nicht lebenslang; sondern nur auf eine Zeitlang bey der Regierung bleibt, wie denn auch nicht schlechterdings nothwendig lauter Edelleute zu der aristocratischen Regierung gelangen müssen. Die Vornehmsten sind eigentlich die klügsten, die am geschicktesten dem Regimente vorstehen können; indgemein aber

vers,

verstehet man die Reichsten und Edelsten darunter, weil die Reichen Mittel haben, durch Studiren und Reisen die politische Klugheit zu erlangen, und die Gelegenheit allerhand politischen Handeln benützen, und von Jugend auf solche Dinge sehen, die man in der Staatsklugheit von nöthen hat. Die Anzahl kann so groß seyn, als sie will, und wenn nur nicht das ganze Volk dazu gezogen wird, so bleibt es dennoch eine Aristokratie, siehe Pufendorf in iurispr. natural. lib. 2. cap. 6. Suver de iure ciuit. lib. 1. cap. 36. Man theilet selbige erstlich in aristocratiā electivā und successivā, in eine Wahlaristokratie, und in eine solche, da die höchste Gewalt bey einigen Familien bleibt; hernach in aristocratiā purā und temperatā, da die Gewalt der Vornehmsten durch gewisse Grundgesetze dergestalt gemäßiget wird, daß in gewissen Stücken auch des Volks Einwilligung nöthig ist, in welchem Fall die Vornehmsten eine Verbindlichkeit auf sich haben, welches wider Hobbesium zu merken, s. Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 7. cap. 5. §. 8. drittens in aristocratiā vrbicā und diffusā: die Vornehmsten wohnen entweder in einer Stadt beisammen, daß sie also die Versammlungen gar schwierig anstellen können; oder sie sind im ganzen Lande zerstreuet, daß die Zusammenkünfte etwas beschwerlicher seyn, s. Sertium in elem. prudent. ciuil. pag. 1. sect. 10. §. 14. seq.

Wenn die Frage überhaupt ist: ob die Monarchie, oder Aristokratie, oder Demokratie die beste Form und Art einer Republik sey? so muß man in Entscheidung derselben auf die Vortheile und Beschwerlichkeiten einer jeden Art sehen, davon zu lesen Willenberg in siciliū. iur. gent. prudentiae lib. 1. cap. 3. qu. 56. Gehet es in der Aristokratie umgekehrt zu, daß ein jedweder im Rathe dahin trachtet, wie er sich und seine Familie bereichern möge, so wird es nicht Aristokratie genennet, indem die Versammlungen nicht aus tugendhaften, guten und lobenswürdigen Personen, die auf der Republik Nutzen sehen, bestehet, sondern höhnischer weise Oligarchie, das ist ein solcher Staat, da die höchste Versammlung in Vergleichung der andern Unterthanen aus wenig Personen zu bestehen pfleget, s. Boecklers instit. polit. lib. 3. cap. 4. §. 5. Conring de gradibus oligarchiae, de formanda oligarchia et formata. Die Dyarchie, wenn ihrer zwey die höchste Gewalt haben, sehet im Mittel zwischen der Monarchie, und Aristokratie. Böhmer hält dafür, daß die Aristokratie aus der Monarchie entspringen, wiewohl andere solche aus der Demokratie herleiten, siehe Pufendorf de iur. natur. et gent. lib. 7. §. 4. worinnen sich nichts ge-

wisses sagen läßt. Diese Mäxime von einigen in dem natürlichen Recht, besonders ihre Beschaffenheit bei der Verfassung anlangt, abgehandelt zu haben, aber reden in der Politik sowohl von dem Wesen, als derselben Mängel im Wohlstand, und schlagen Mittel vor, durch die Krankheiten zu heben, in der Aristokratie in ihrem Wohlseyn zu erhalten, siehe Sertium d. l. part. 2. Von den verschiedenen Regierungsformen ist zu lesen von Vieselsfeld in der griff der Staatskunst. 3 Theil 1773. Real Staatskunst 1 Theil S. 353.

Arm,

Ist derjenige Theil des menschlichen Körpers, welcher von der Achsel an gehet. Die Theile desselben sind die Schulter, welche in das Schulterblatt ruhet, der Ellbogen, eine gebogene Rohre, die oben an die Achsel ruhet, und daran unten die Hand ansetzt.

[Armistitium,
siehe Stillstand.]

Armuth,

Die Idee der Armuth nimmt man eigentlich Vergleichungsweise, und zeigt eine solche Idee an, die eine Relation gegen den Reichthum hat, daher wird man arm genennet, das in Ansehung eines andern wohl reich ist, als wenn man einem Fürsten sagt, daß er arm sey, doch in Ansehung eines Bettlers reich seyn kann; und wiederum nennet man jemand reich, der in Vergleichung einem andern wohl arm zu nennen ist. Der Grund, worauf man bey dieser Idee siehet, ist die Größe des Vermögens, die Absicht auf die Bequemlichkeit, welche man nach jedem Stande und gewöhnlichen Lebensart abmisst. So heißt man ein Edelmann arm, nicht als hätte er gar nicht zu leben; sondern weil er kein solches Vermögen hat, daß er seinem adelichen Stande gemäß, und wie es sonst gewöhnlich ist, bequem leben kann.

Hernach kann man die Armuth an und vor sich betrachten, und da zeigt sie überhaupt einen Mangel des Vermögens, welches einer zu seiner Unterhaltung brauchet.

Diese Unterhaltung ist zweyerley, entweder eine notwendige, daß ich Essen, Trinken, Kleider, Wohnung habe, das mit mein Leib erhalten, und für Friehe, Hitze, Ungewitter, Anfall der Thiere und Straßendiebstahl desto sicherer verwahrt werde; oder eine bequeme, wenn man so leben kann, daß dadurch den natürlichen

thigen Beiderden, die Gott und die Natur den Menschen einpflanzet, etwas nachahmen geschieht. Fehlt das Bedürfnis in so weit, daß die bequeme Unterhaltung unterbrochen wird, so kann man dieses eigentlich noch keine Armuth nennen; so aber ein Mensch von allem Vermögen dervelalt herab gekommen, daß er nicht für sich zu seiner nothwendigen Unterhaltung hat, und also von anderer Hilfe leben muß, so ist dieses die eigentliche Armuth. Es sey denn, daß jemand zwey Arten der Armuth setzen, und die erste nennen wolte eine geringe, da die Armen zur bequemen Unterhaltung fehlt; die andere die äußerste Armuth, wenn auch nicht einmal die nothwendigen Unterhaltung vorhanden ist. Wenigstens haben einige im lateinischen das Wort pauper so gebraucht, daß es weniger, als egenus bedente, und gleichsam in der Mitte zwischen diues und egenus stehe. Doch diese Eintheilung hat er sich selbst wenig Rufen, und die Armen einer Art haben nach dem natürlichen Rechte für sich eigentlich keine Rechte in Ansehung ihrer Armuth anzuführen. Darius in seiner philos. Sittenlehre S. 44: 45. hat die Lehre von der Armuth, Reichthum, reichlichem und nöthigen Auskommen, welches alles von einander zu unterscheiden ist, sehr gut ausgeführt.

Der eine reich, der andere arm ist, das ist das eingeführte Eigenthum Gesellschaften gegeben; daß wenn dieses nicht wäre, so würde niemand arm, oder reich seyn, sondern ein jedweder genus haben. wie Thomasius in der Einleitung der Summae cap. 6. §. 86. wohl erinnert. Wirken wenn es gleich dazu überhaupt Gelegenheit gegeben; so ist es doch nunmehr nach eingeführter bürgerlichen Gesellschaft nicht Ursache, wenn man die besondere Application machen, und fragen will: warum dieser oder jener reich, oder arm sey? zuweilen ist jemand arm, und geräth in Armuth ohne sein Verschulden durch allerhand Unglücksfälle, wenn er von seinen Eltern nichts bekommen, oder schwacher Leibesconstitution, oder vertrieben kann, oder sonst durch Krieg, Feuer, Krieg und dergleichen um die das Seinige verliert; zuweilen aber auch jemand an seiner Armuth selbst schuld, welches wieder entweder ordentlich; oder außerordentlich geschieht. Ordentlich Weise bleiben die Menschen arm; oder gerathen in Armuth, wenn sie aus Trägheit und Faulheit nichts lernen, oder nicht arbeiten, oder beides zugleich getheuen, so können sie leicht arm werden, indem sie die Haushaltungskunst nicht verlernen, das ist, sie wollen von neuem nichts erwerben, und das, was sie haben, Philos. Lexic. I Theil.

bringen sie auf Anreizung entweder des Hochmuths oder der Wollust, oder beider zugleich durch, und gerathen bey Zeiten an den Bettelstab. Außerordentlich kommt ein Mensch durch sein Verschulden in Armuth, wenn Gott wegen seines ruchlosen und bösen Lebens solche handgreifliche Strafgerichte über ihn verhängt, daß ihm alle das Seinige genommen wird, welches sonderlich bey dem mit Unrecht erworbenen Guthe geschieht, so treten sich auch die göttlichen Strafen erst bey den Kindern, Kindeskindern, und noch weiter hinaus einfinden.

Es fragt sich aber hier: ob die Armuth für ein Uebel, und böse Sache zu halten sey, oder nicht? wenn wir die Aufführung verschiedener griechischen Philosophen ansehen, so scheint, als hätten sie mit Fleiß Armuth haben und dadurch anzeigen wollen, daß der Reichthum nichts nütze sey. Es ist in diesem Stücke vor andern die Cynische Secte bekannt. Antisthenes, von welchem sich selbige beschreibet, zog sehr verlumpt auf, war der erste, der sich den Bart wachsen ließ, sich eines gedoppelten Mantels, eines Stabs, und einer Tasche bediente, siehe Laertium lib. 6. segm. 13. und öfnete zu sagen: ein weiser Mann habe an sich selbst genug, indem dasjenige, was andere hatten, doch alles sein wäre. Dessen Nachfolger Diogenes schätzte sich nicht zu betteln, und zogen ganz übel bekleidet her, wie abermal aus dem Diogene Laertio lib. 6. segm. 45. und Aelianus lib. 3. cap. 29. zu sehen. Sein vornehmster Anhänger war Crates, welcher alle sein Geld unter seine Bürger ausgetheilt, wie Antisthenes in successibus bey dem Laertio lib. 6. segm. 37. meldet, wiewohl andere fürgeben, er habe dasselbige in das Meer geworfen, s. Philostratum vit. Apollonii lib. 1. cap. 13. weißt dem, was Cicero p. 15. dabey anmerket, und Stanley in hist. phil. pag. 337. Plutarchus aber de vitand. aere alien. pag. 811. tom. 2. opp. sagt nur überhaupt, daß er sein Vermögen verlaßen, anderer Exempel zu geschweigen, davon man mit mehrern Zusatzen in quaestionibus Alcatanis lib. 3. cap. 16. pag. 302. Buddeum in analectis histor. phil. pag. 433. Pritium in dissert. de contentu diuitiarum arque facultatum apud antiquos philosophos lesen kann. Nachdem dürfte scheinen, als hätten diese Weltweisen sehr wohl daran gethan, und damit besondre Proben ihres tugendhaften Gemüthes an den Tag gelegt. Denn vielleicht haben sie erkannt, daß der Reichthum Gelegenheit zu allen Lasten und zum Verderben des Menschen gäbe, wie man dann in den Geschichten Exempel von ganzen Städten antrifft, die dadurch in das äußerste Verderben gestürzt worden.

worden. Livius schreibt in der Vorrede seiner Historie von Rom: quanto rerum minus, tanto minus cupiditatis erat: nuper divitiarum avaritiam et abundantes voluptates desiderium per luxum atque libidinem pereundi perdendique omnia inuexere, dergleichen Klagen auch Florus lib. 1. cap. 14. und Sallustius pr. bell. Catilin. führen. Vielleicht haben sie gemeinet, man könne bey der Armuth denn philosophischen Betrachtungen besser nachhängen, auch dabey weit geruhiger, wie es einem Philosophen zukäme, leben. Und so schreibt Seneca epist. 17. multis ad philosophandum oblitere divitiarum: paupertas expedita et secunda est; si vis vacare animo, aut pauper sis oportet, aut pauperi similis, non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura: frugalitas autem paupertas voluntaria est, welche Meinung auch Plutarchus de animi tranquillitate. tom. 2. opp. pag. 472. hat, und Sozomenus lib. 6. cap. 9. hist. eccl. sagt, daß die vornehmste Bemühung bey den Philosophen auf die Verachtung des Reichthums gegangen; daher auch Cicero de officiis lib. 1. schreibt: nihil est tam angusti animi, tamque parvi, quam amare divitias, nihil honestius, magnificentiusque, quam pecuniam contemnere. Vielleicht haben sie die Vergänglichkeit des Reichthums selbsts fleißig erwogen, welche unter andern Seneca de beneficiis lib. 6. cap. 3. fürsettel, und dadurch einen Eckel für denselben bekommen. Doch wenn wir die Sache genau einsehen, so wird sich ganz anders weisen. Die Erliebe, womit man dieser Philosophen Auf- führung in diesem Stücke zu erheben und zu billigen suchet, haben nichts auf sich. Denn überhaupt ist dieses ein Irrthum, wenn man nennen wollte, Reichthum und Philosophie, auch wahre Weisheit könnten nicht beisammen stehen, indem der Reichthum an sich selbst was gleichgültiges ist, und einem Menschen nützlich und schädlich seyn kann, nachdem man mit demselben umgeheth, und entweder einen vernünftigen, oder unvernünftigen Gebrauch desselben anstellet. Will jemand ein wahrer Philosoph seyn, so wird er so viel Geschicklichkeit haben, daß er sein Vermögen zu seiner eignen und anderer Glückseligkeit anwendet, und sich nicht dadurch in ein Unglück stürzt. Denn daß Leute bey ihrem vielen Gelde in Unglück kommen, das hat nicht ihr Geld; sondern ihre Einfalt und Thorheit gemacht, zu geschweigen, daß wir viele Exempel reicher Philosophen aufweisen können, denen der Reichthum bey ihrer Philosophie nichts geschadet. So war Seneca ein sehr reicher Mann, und erlangte doch den Ruhm eines großen Philosophen, woben uns die Worte des Plinius lib. 7. ep. 22. befallen: est Cornelius Minucianus ornamentum regionis meae, seu dignitate,

seu moribus. natus splendide, abun- cultatibus, amat studia, ut solent p- res, welches letztere sehr artig gegeb- Der schon gedachte Seneca macht in oben angeführten Worten, da er los- losforbie die Armuth empfiehlt, sam zwei Schlüsse, die aber alle falsch sind. Denn einmal sagt er: ad philosophandum oblitere divitiarum, will darans den Schluß gefolgert, daß ein Besessener der Philosophie nach Reichthum streben sollte, wem deswegen nicht angethet, weil nem besondern Hauptfasse ein allgeme- Schluß abschicket, der vielmehr nach dritten Figur, wohin dieser Ver- schluß gehöret, auch particularis seyn- Und gesetzt, man gäbe ihm diesen zu, daß man nicht nach Reichthum ben sollte, so folgt doch daraus noch, daß man arm zu seyn suchen müsse. nach sagt er: paupertas expedita est, und will abermal damit an- warum man die Armuth dem Reich- vorziehen solle, welches zwar etw- quemes ist, daß ein Armer sich nicht Mühe und Sorge zu machen hat; weget auch nicht eines theils, daß, weit wichtigere Beschwernlichkeiten der Armuth sind; andern theils das Reichen, wenn sie sich bey ihrem mögen bekümmern, selbst schuld sind, und sich solches nur zufälliger zutrage. Es haben die Philosophen gar gute Regel in der Moral, daß alle diejenigen Dinge meiden solle, einem Gelegenheit zur Reizung der Neigungen geben könnten, und sehen her viele die Verachtung des Reichthums bey den alten Philosophen als eine- bung an, wodurch sie sich dem Geiz gegen zuweilen gesucht. Doch zu ge- gen, wie dieses Mittel an sich selbst Verbesserung des innerlichen Herzens unkräftig ist, indem, wenn ein Men- so zu reden, aus der Welt gehen, seine äußerliche Sinne von allen abziehen wollte, er doch ohne die gött- Gnade nicht wahrhaftig kann bele- und verbessert werden; so haben es di- großen Philosophen nicht zu dem- Grund, warum sie die Armuth ge- bet, sagen sollen, so war derselbe Hochmuth. Den Antisthenem be- digte Sokrates sein Lehrmeister selb- ner Ruhmbegierde. Denn als er, daß Antisthenes das herrliche Theil se- Mantels heraus gekehret hatte, dam- es sehen sollte, sagte er: ich sehe den Ehrgeiz gar wohl durch den Mantel hervor gucken, s. Laertii lib. 6. segm. 8. Aetianum lib. 9. cap. Diogenes Cynicus war einer der be- mützigsten Philosophen, so die Welt- mals gesehen. Als er einstens auf

Leppid

Leppigen des Platonis herum strampelte, und daher vorgab, er trete des Platonis Hochmuth mit Füssen, so versetzte Plato nicht unbillig: er thue es ebenfalls aus Hochmuth, welches ganz deutlich aus seiner übrigen Ausführung abzunehmen, und willkürlich in Mengens Disputation de vita philosophico virtutis colore infusato, in imagine Diogenis Cynici, gezeiget worden. Und Crates soll offenherzig bekannt haben: wir rühmen uns, daß wir arm sey, wie dessen Worte Uspre de la faulx de des vertus humaines chap. 20. anführen. Mit dieser Gemüthsart treffen noch andere Umstände wohl überein. Sie waren mehrentheils von schlechter Anfunft, und nicht im Stande, daß man sie zu andern Männern in der Republik hätte haben können, daher erdachte ihr ehrgeiziger Sinn dieses Mittel, daß sie sich selbst äußerlich auf das geringste schätzten, die Ehre und das Vermögen dieser Welt verachteten, unter dem Vorwande, es ständen dergleichen Dinge einem Philosophen nicht zu, wodurch sie wenigstens bey dem gemeinen Volke so viel erlangten, daß man auf sie sahe, und zum Theil als erste Säulen der Weisheit verehrte. Auf solche Weise hat man bey der Frage selbst: ob die Armuth für was böses zu halten sey? auf die Exempel dieser Philosophen nicht zu sehen; sondern selbstige vielmehr aus der Natur derer Ideen zu entscheiden. Es hat Gott dem Menschen zweier Sachen zu seiner Glückseligkeit auszuweisen und bestimmet: einige sind als unmittelbare Stücke derselben anzusehen, bey der selbstige besitzet, indem der Leib gesund ist, der Verstand das wahre erkennt, und der Wille zur Tugend gebracht ist, an und vor sich glücklich zu schätzen; einige aber sind nur Mittel, wodurch die Erlangung und Erhaltung der unmittelbaren Güter desto besser kann befördert werden, wenn man selbstige vernünftig zu brauchen weiß, und dahin gehet Geld und Gut.

Demnach ist der Reichtum an sich selbst kein Gut, so einen unmittelbar glücklich machen sollte; sondern kann nur demjenigen, der vernünftig damit umgeheth, nützlich seyn, wie schon oben erinnert worden. Es kann aber auf Seiten des Menschen nichts vor ein Gut geachtet werden, wenn es nicht von ihm mit Armuth genossen und empfunden wird, folglich ist ein anders dasjenige, was das Gut an sich selbst ausmacht, welches von der göttlichen Absicht herkommt; ein anders dasjenige, was bey dem Menschen machet, daß er dies oder jenes für ein Gut achtet, so der angenehme Genus ist. Aus diesem erkennen wir so viel, daß wir auf die obige Frage mit einem Untersiede antworten müssen. An sich selbst nach der göttlichen Absicht ist Armuth weder was

gutes, noch böses, welches aus der angezeigten Natur des Reichtums erheller, daher wenn der Mensch im Stande der Unschuld geblieben wäre, von dem Eigenthume, folglich von dem Reichtume und von der Armuth nichts wäre zu hören gewesen. Auf Seiten des Menschen aber, so fern von demselben die Armuth genossen und empfunden wird, ist abermal ein Unterschied unter den Menschen zu machen. Einige sind arm ohne ihr Verschulden, und leben daher vernünftig und tugendhaft, welche ihre Armuth für kein Uebel ansehen werden, indem sie durch ihre Tugend in der größten Glückseligkeit stehen. Etliche sind wohl ohne ihr Verschulden arm: es fehlt ihnen aber am Verstande und Tugend, und daher kommt ihnen ihr armseliger Zustand zwar höchst unangenehm und verdrüsslich für; aber das macht nicht die Armuth selbst, sondern ihre Gemüthsbeschaffenheit, indem sonst alle Arme in dergleichen Unruhe und Verwirrung stehen müßten. Endlich sind einige, die durch ihr Verbrechen arm bleiben, oder arm worden, und diesen ihren Zustand als eine entweder natürliche oder besondere göttliche Strafe anzusehen haben, und bey diesen ist die Armuth nicht an sich selbst ein Uebel; sondern sofern Gott der Herr selbstige zur Strafe brauchet, die der Mensch durch sein Verbrechen sich über den Hals geladen hat, daher insonderheit leicht zu schließen ist; ob die Armuth beschimpfe? Wer ohne Verschulden arm ist, der darf sich dessen nicht schämen, und hat sich deswegen von vernünftigen Leuten nichts schimpfliches zu besorgen; wer sich aber durch seine Narrheit und Bosheit darein stürzt, dem gereicht es freylich zum Schimpfe, nicht daß er arm ist; sondern weil er sich selbst durch eine üble Aufführung dahin gebracht, folglich beschimpfet man nicht die Armuth, sondern ihre Ursache.

Dieses wäre eine theoretische Betrachtung von dem Wesen der Armuth gewesen, welcher noch eine practische kann beygefüget werden, daß man einige Umstände sowohl nach dem natürlichen Rechte; als nach den Regeln der Klugheit untersucht. Nach dem natürlichen Rechte kommen sonderlich zwei Fragen für, davon die eine ist: wie man sich gegen solche Arme verhalten müsse? Es ist vernünftig und billig, daß man ihnen mit seinem Vermögen beystehet, indem eines Theils die göttliche Intention auf die Glückseligkeit aller und jeder gehet, und wie er haben will, daß ich glücklich und geruhig leben soll; also will er dieses auch von einem andern haben, weswegen von Rechts wegen bey Einführung des Eigenthums darauf hat müssen gesehen werden, daß man solche Armuthsfälle nicht ausgeschlossen; andern Theils erfordert dieses

die Verbindlichkeit zur Gesellschaft ins besondere, daß wenn die Menschen in einer Gesellschaft beisammen leben sollen, so muß solches gerühig und bequem geschehen, welches letztere nicht könnte erhalten werden, wenn man den Armen nicht helfen wollte. Dabei ist vernünftig, daß nach einzuführten bürgerlichen Gesellschaften weltliche Obrigkeiten die Versorgung der Armen veranlassen, weil sie ja ebenfalls Glieder der Republik sind, die sonst verderben, und dadurch dem gemeinen Wesen Schaden und Beschwerlichkeiten verursachen würden. Die andere Frage ist: wenn jemand in der äußersten Armuth wäre, was er im Falle der Noth vor ein Recht habe, und ob er mit gutem Gewissen dem andern etwas wegnehmen könne, um sich zu erhalten? Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 2. cap. 6. §. 5. seq. handelt von dieser Frage weitläufig, und setzt zum voraus gewisse Bedingungen, wie derjenige müsse beschaffen seyn, der sich dergleichen Recht, ohne einen Diebstahl zu begehen, anmaßen wollte. Er meynt, er müsse ohne sein Verschulden arm seyn; in solchem Grade der Armuth stehen, daß er weder etwas zu leben, noch zur Bedeckung des Leibes habe; auch weder durch Bitten, noch durch Anbieten seiner Dienste von Reichen etwas erlangen können, und dabei die Absicht haben, wenn er in bessere Umstände komme, das genommene wieder zu geben. Wären diese Bedingungen richtig, so hält Pufendorf dafür, daß ein solcher armer Mensch, mit gutem Gewissen, dem Reichen etwas entwenden könne, es geschehe heimlich oder öffentlich, ohne daß er dadurch einen Diebstahl begiehe. Denn wenn gleich das Eigenthumsrecht eingeführt wäre, so wäre doch die Verbindlichkeit sein Leben zu erhalten weit wichtiger, welches durch jenes nicht aufgehoben würde. Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 2. §. 6. n. 2. kommt fast eben dahin aus, nur daß er meynt, bey einer solchen äußersten Armuth könnte einem dergleichen Entwendung nicht als ein Diebstahl bemessen werden, weil zu der Zeit die werth gewesene Gemeinschaft der Güter wieder herfür käme; conf. Ziegler in obseru. ad Grot. p. 230. und Aulpis in collegio Grotiano exerc. 3. pag. 30. In der Hauptsache, daß dadurch kein Diebstahl begangen werde, sind die meisten Neuern einig, s. Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 2. §. 168. seq. Titium obseru. ad Pufendorf. pag. 216. Beyer in delineat. iur. nat. c. 12. Treuer obseru. ad Pufend. pag. 163. Viele von den Scholastikern haben dafür gehalten, es geschehe dadurch zwar ein Diebstahl, man dürfe ihn aber nicht bestrafen, welches aber ein Widerspruch zu seyn scheint, wenn man von einem Verbre-

chen redet, haben keine Strafe zu leiden soll; ein anders wäre, wenn man sagt hätte, daß in solchen Fällen Diebstahl könnten gelindert werden. Man setz hier billig zum voraus, daß in solcher Fall zutragen kan, weil die Untersuchung der bloßen Armuth nach, sonst wenig Nutzen haben, wie Pufendorf c. l. einen Fall setzt, gar leicht einem begegnen kann. Menschen auch wohl solche Begebenheit, die eine Verknüpfung mit diesem haben scheinen, und aus der die Theorie gar wohl können entschieden. Im Jahre 1709. im Monat August trug sich zu Regensburg zu, daß ein armer Mann aus dem Armenkasten 25 und 13 gl. entwendet, und folgendes Landfarrist dafür hinein geschickt: geehrteste Herren! Noth hat Gebot, als David in Noth war, so er die Schaubrodte, und Gott bestrafte ihm die Sünde. Ich habe aus diesen Kasten angegriffen, und ein Zin von Bley zugerichtetes Instrument, so sich nach der Köhre richten können, und mit einem Firniß gemacht, 25 Thlr. 13 gl. heraus gebracht; bitte aber um Gottes Gnade, wünschet mir nichts böses, oder schet mir nicht nach, ich habe für eine ferne Reise, es wird mir das nütze durch böse Leute vorenthalten und mit demselben den Proceß anmachen, muß ich Geld haben, hoffe mit Gottes Hülfe meine höchsten in drey oder vier Tagen in Stande zu bringen, so will ich Geld mit den gehörigen Zinsen wieder einliefern, und denen Armen nicht entziehen, so wahr mir Gott helfe, durch Jesum Christum Amen Gottfried Silger. Ich gelobe niemals bey obigen Worten, daß es soll bezahlt werden. Wo mir Gnade verleiht zu meinem Vorben, so will ich das Geld doppelt zahlen. Geschehen den 16 Junii Abends um 9 Uhr, welchen merkwürdigen Fall Brackewitz in Dissertat. de communicatione ecclesiastica, Rostock 1709. §. 18. und Treuer in obseruatione ad Pufendorf. pag. 164. erzählen. Man hat bey der Frage selbst gar nicht viel dem Diebstahl zu reden; sondern selbst vielmehr überhaupt so auszumachen: ein solcher Armer mit Recht dem andern etwas entwenden könne? daß wenn dieses behauptet und erwiesen wird, fließt schlußweise daraus, daß es kein Diebstahl. Inzwischen haben sich viele dadurch vermittlet, daß sie die Sache aus dem Begriffe des Diebstahls zu unterscheiden gesucht, und mithin auf die eigentlichen richtigen Gründe nicht geachtet.

der Mensch nach dem natürlichen Verstande, den Nutzen der Gesellschaft zu befördern, und soll wenigstens den Regeln der Gefälligkeit seinem Nächsten mit seinem Vermögen nachkommen. Diese Verbindlichkeit ist vorzuziehen, ehe das Eigenthumsrecht anerkannt worden, welches jene nicht anerkennt, sondern vielmehr eingeschlossen ist, wenn jemand über Haab und Gut das Eigenthum erlangt, er solches mit dem Bedinge bekommt, daß er seinen Nächsten damit dienet. Kommt aber dürftiger Bettler, der in Lebensnoth stünde, und suchte den jemand zu befragen; so ist man in dem Nothwendigen dazu verbunden, das Glied der Gesellschaft erhalten und eben dadurch hat der Bettler Anspruch, solches mit Gewalt zu nehmen, und er sich weigern sollte; folglich hat er ihn gar nicht; und was er dazu wird er noch aus einem natürlichen Triebe, sich zu erhalten, angetrieben; voraus ganz deutlich folget, daß er nicht als ein Diebstahl anzusehen ist. Da Gott, das sich der Mensch erhalten soll, welchen Endzweck er durch die empfangene natürliche Begierde deutlich genug anzeigt, so will er auch die gehörigen Mittel, und weil er dabei etwas außerordentliches und wunderbares thut; so ist dieses das vorzüglichste Mittel, daß ein Mensch dem andern dienet. Macht man aber die Deutung auf ein und den andern gegenwärtig, so muß vorher untersucht werden, ob ein wirklicher casus necessitatis vorhanden ist, und ob er im natürlichen Stande von dem andern weder durch Bergleiche noch durch Bitten; im bürgerlichen aber, durch Hülfe der Obrigkeit nichts bekommen können. Sonst aber halte ich eben mit dem Herrn Puffendorffen die Condition nicht für nöthig, daß jemand ohne sein Verschulden arm seyn müsse, indem auch bey denjenigen, welche sich muthwillig um das ihrige gebracht, zwischen dem abzutragenden Allmosen und dessen Leben keine Proportion ist, zumal da er durch die Armuth des äußerlichen Lebens wegen die natürliche Strafe schon auslehet. Es braucht auch ein solcher Mensch die Absicht nicht zu haben, das genomene bey einem künftigen glücklichen Zustande wieder zu geben, wie Puffendorf meynet, indem dasjenige, was er ihn nimmt, ihm von Rechts wegen geböret. Von dem oben angeführten Fall von Stargard ist die Sache nicht schwer zu entscheiden. Es ist keine äußerliche Noth da gewesen, und wie man gar wahrscheinlich siehet, so hat dieser Mann vorher wohl auf keine andere Art sich aus der Noth zu reißen gesucht, daher er wohl unrecht gethan: man kann hier

noch lesen Joh. Schmidts Diss. de favore necessitatis, und Bernaers diss. de furto in necessitate licito. Nach den Regeln der Klugheit muß man suchen, wie man sich, so viel möglich, wider die Armuth schütze, welches überhaupt auf die Klugheit haushalten ankommt, daß man was erwerbe, und mit dem erworbenen kluglich umgehe, so fern keine besondere Unglücksfälle dazwischen kommen. Joh. Lud. Vives hat de subventione pauperum, s. de humanis necessitatibus geschrieben, und einige andere führet Lipenius in bibliotheca philosophica p. 1099. an. Was es mit den Armen und deren Versorgung bey den Hebräern für eine Verwandlung gehabt, weist Seldenus de iure naturae et gentium iuxta disciplin. Ebraeor. lib. 6. cap. 6. p. 723. [Vergleiche den Artikel: Almosen.]

[Arsenik,]

[Ist ein Halbmetall, und eben so wohl ein Salz, als ein schwefelichter Körper. Denn daß er ein Salz sey, erhellet daher, weil er sich in Wasser auflösen läßt. Daß er ein schweflichter Körper sey, ist daraus offenbar, weil er brennt, und daß er ein Halbmetall, wird dadurch kenntbar, weil er in der halbmetallischen Gestalt wirklich erscheint, wenn man ihn mit einer brennlichen Materie schmelzet. Er fließt sehr dick im Feuer, ist aber flüchtig und steigt in einem weißen Rauche mit einem starken Knoblauchgestank auf, welches beydes die vornehmsten Kennzeichen des Arsenics und seiner Vermischung sind. Er macht alle Metalle spröde, und ist ein Mittel, ein Metall wieder in Gestalt eines Erzes darzustellen. Man braucht ihn bey der Porcelanglasur. Siehe Succow Briefe an das schöne Geschlecht, 69 Brief. S. 420.]

Artigkeit,

Bedeutet überhaupt eine solche Eigenschaft einer Sache, so fern dieselbe in den Augen anderer angenehm und schön ist. Man braucht das Wort anfänglich von schönen, und auf eine ingenieuse und künstliche Art verfertigten Sachen, z. E. das Kleid ist artig gemacht, und wenn noch der Pracht hinzu kommt, so heißt man es insbesondere galant, z. E. ein galantes Kleid ist, welches artig und prächtig gearbeitet worden.

Hernach sagt man auch, die Artigkeit von der äußerlichen Aufführung eines Menschen, was seine Gebehrden, Reden und äußerliche Sitten anbelanget, woben zu merken, daß diese Artigkeit das Wesen und das Leben der Galanterie eines Menschen ist. Denn die Manieren an sich selbst, welche durch die Gewohnheit

heit geschickter Leute, der Wohlaußendigkeit wegen in allgemeinen Brauch gebracht worden, sind der materielle Theil der Galanterie; das Lustre aber, oder die wirkliche Auszierung, welche jede dieser Manieren derjenigen That, oder Geschicklichkeit, dadurch sich ein Mensch vor den Leuten zeigen muß, zu wege bringt, ist die Fermalität der Galanterie, oder die Artigkeit, wie solches bey dem Artikel von der Galanterie weitläufiger ausgeführt worden.

[Asbest,]

[Ist ein thonartiger Stein, wie der Amianth, welcher dem Feuer gar merklich widersteht. Es läßt sich derselbe in Fäden spinnen, und eine Leinwand, wie auch Papier daraus verfertigen. Die Alten stellten hieraus die unverbrennliche Leinwand gemacht haben, in welche sie die Leichname einwickelten und verbrannten. Der Philosoph könnte daraus schließen, daß unverbrennliche Körper möglich wären, welche wohl gar das Sonnenfeuer aushielten. Wie ich denn glaube, es sey nicht unmöglich, wenn man der Sonne vernünftige Geschöpfe als Bewohner belegen wollte. Denn es könnten solche so zarte Leiber besitzen, welche das Sonnenfeuer aushielten, da der Asbest, als ein grober Körper schon dem gewöhnlichen Feuer widersteht. Solcher Asbest wird manchmal für unverbrennliches Holz vom heiligen Kreuze ausgegeben. Siehe Hamb. Magazin 2 B. S. 659 f. Die Manier ihn zu spinnen findet man ebend. S. 663 f. Auf den vorandischen Gebürden, werden Schnüre, Kniebänder und Gürtel davon gemacht. Die Lichte davon sollen sehr nützlich seyn. Eine Nachricht von den Schriften, die hierbey gelesen werden können, findet man in dem hamburg. Mag. 18 Band S. 292 f. Vergleiche den Artikel: Steine, wo der Amianth und Bergkristall erwähnt wird, welcher eine große Aehnlichkeit mit dem Asbest hat.]

Asche,

Ist dasjenige, was von verbranntem Holze, oder andern Dingen überbleibet, und nichts anders, als ein graues Pulver ist, so von Verbrennung einer entzündeten Sache zurück bleibet, und aus Salz, so man auslaugen kann, und einer todten Erde bestehet. Sie ist nicht einetle, sondern nach Beschaffenheit und Unterschied der Sachen, welche verbrannt werden, auch unterschieden. Man braucht sie vielfältig, als zu Lauge, Seifen, in dem Salmelsofen, sonderlich Glas daraus zu machen, und Porasche zu fieden. Die, so sich des Aschenbrennens befeisi-

gen, werden Ascherer und Aschenner genennet, welches sie auf folgende Art verrichten. Entweder sie löcher in einen hohlen Baum den ihn von innen an, und lassen so ausbrennen, welches viel ungesund ist, oder sie hauen einen umgefallenen hin und wieder auf, thun Feuer und so brennt er oben und unten sie tragen große Kloben von saule zusammen, legen sie in Haufen, und den sie an; oder tragen allerhand in eine Grube und verbrennen denn das grüne Tangelreißig mehr als das dörre giebet, und man sagt sie eine Kunst wüßten, daß das nicht weiter brenne, als sie es aelcher, ob sie nach Gelegenheit des oft zu hundert Feuer anlegten, kein Schade dadurch geschehe, Carlwings Anweisung zur Baumzucht, und Kochbergs vom adelichen Land- und Feldlesen.

[Aspecten,]

[Aspectus, sind eigentlich beständige Stände derer Planeten in dem gegen einander, die von ihrer Entstehung, welche sie zu gewissen von einander haben. Es werden Stände derer Planeten durch Winkel bestimmt, deren Maas 2 mal genommen, den ganzen Sirkel machen, auch entstehen Aspecten, die Strahlen zweier Planeten zusammen in eine gerade Linie fallen. Die 11 Sterndeuter zählten nur 5 Aspecten Die Conjunction oder Zusammenkunft sie durch das Zeichen \odot ausdrücken Die Opposition oder Gegenseitigkeit sie im Thierkreis 180 Grad von einander. Das Zeichen ist \odot . 3) den gonum oder Trinum, den gebräuchlichen Schein, da sie 120 Grad von einander wegsteht. Das Zeichen ist Δ . 4) das Quadrat oder Tetragonum, den gegenseitigen Schein, so ihre Entfernung 90 Grad von einander ist. Das Zeichen ist \square . 5) das Pentagonum oder Hexagonum, den gegenseitigen Schein, wenn sie 60° von einander stehen. Das Zeichen ist \star . Die Astrologen fügen diesen Aspecten noch mehrere zu. Siehe das mathematische Lexikon. Die Sterndeuter legten ehemals den Aspecten eine besondere Kraft bey, möge welcher sie einen Einfluß in die Natur haben sollten. Man beurtheilt nach selbigen die Bitterung, daher noch jetzt bey dem gewöhnlichen Wechsel eine Veränderung in der Bitterung vermutet. Doch dieses nicht allein, sondern auch die Berrichtungen der Menschen sind von diesen Aspecten

Aspekt seyn. Bald soll unter diesen und zwei Aspecten gut zu reisen seyn; bald soll der Aspekt denenjenigen Vortheil bringen, welche die Liebe des schönen Geschlechts suchen; bald soll unter diesem oder jenem Aspect die Miethung des Hauses dienlich seyn; und was dergleichen mehr ist. Wegen dieses Einflusses thut man auch die Aspecten in gut und böse. Gut sollen sie seyn, wenn die Planeten einander mit guten Strahlen ansehen, welches geschieht in Δ und \ast ; böse aber, wenn sie einander unangenehm ansehen, i. E. \circ und \square . Die 6 soll an und für sich weder gut noch böse seyn. Sonst können in dieser Art gelesen werden: Kepler in seiner Harmonia mundi. Ricciolus in Almagesto. Schonerus in seinem opusculo astrologico. Wilhelm Aviani Disputatio de aspectibus, Lipsi. 1652. Michael Wolfers Disputatio de muneris fiderum radiacionibus, Witt. 1660. Hevelii Selenographia. Wolf in seinen Elem. astronom. I. 12. Von den abgeschmackten Folgen, die man denen Gestirnen begelegt hat, führt uns von einem anonymo, der sich J. S. S. bezeichnet, in seinem Speculo astronomico, so zu Leipzig 1685. in 4. herausgegeben, einen ganzen catalogum. Auch mag William Coks, eines Engländers Meteorologia, welche aus dem Griechischen in das Deutsche überseht, zu Hamburg 1691. in 8. herausgekommen, gesehen werden.]

Assecuration,

Siehe in der natürlichen Rechtsgelehrtheit bey der Lehre von Contracten, unter die beschwerlichen Contracte, dabey noch ungewisses ist, so aufs Glück ankommt, gezahlet, und bestehet darinn, wenn jemand vor ein gewisses Geld die Gefahr über sich nimmt, welche fremder Leute Sachen, so anders wohin oder hergebracht werden, begegnen kann, s. Pufendorf in iure nat. et gent. lib. 5. c. 9. §. 1. mit Barbeyracs Noten p. 91 t. tom. 2. Dieser Versicherungsp. oder Assecurationcontract ist null und nichtig, wenn die Schließung desselben der eine unter den Contrahenten gewußt, es sene die Sache, worüber gehandelt worden, an den bestimmten Ort sicher übergekommen, oder aber verloren und zu Grunde gegangen, davon Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 12. §. 23. Cocceji dissert. de asscurat. Willenberg in sicilim. ar. gent. prud. lib. 2. cap. 12. qu. 40. 41. zu lesen ist. [Diesen kann man beyfügen: Joh. Adolph Crohn de iure asscuracionum, Rostock, 1725. 8. Joh. Werlboff de instrumento asscuracionis vulgo Polizza, Helmst. 1707. Georg Tob Schwendendörffer de asscuracione, Lipsi.

1668. Reinhold Buricke diatribe de asscuracionibus, Hamburg. 1667.]

[A signation,
siehe Cefio nominis.]

Assumption,

Ist ein Terminus, welcher sonderlich in der Logie und zwar in der Lehre vom Sollogismo vorkommt, da man den andern Satz oder minorem propositionem damit benennet, indem selbiger eigentlich einen neuen Begriff in sich hält, der aus dem ersten Satz genommen und hinzu gethan wird. Wenn man den Sollogisum sonderlich als ein Mittel zur Erfindung der Wahrheit, und nicht analitisch, wie es indgemein geschieht, betrachtet, so wird eine Hauptproposition zum Grunde gelegt, und aus der Idee entweder des Subiecti, oder des Prädicati, oder beyden zugleich eine neue Idee genommen, und in die Conclusion gebracht, welches man Assumption nennet. Will man daraus einen Sollogisum machen, so darf man nur die alte und neue mit einander verbinden, so entsteht daraus die propositio minor, die man eben indgemein Assumption heisset. Im Griechischen braucht Aristoteles das Wort $\alpha\gamma\epsilon\lambda\alpha\sigma\iota\varsigma$, aber in weiterm Verstande, daß darunter nicht nur der andere; sondern auch der erste Satz begriffen wird, davon Scheibler in opere logic. part. 4. cap. 1. pag. 682. zu lesen ist.

Astralgeist,

Ist eine Benennung des mittlern Theils des Menschen, so fern von einigen dafür gehalten wird, daß der Mensch aus drey unterschiedenen Theilen, als aus der Seele, aus dem Geist und Leibe bestehe. [Man kann hiervon meine Geschichte von Seelen s. 37. lesen.] So behauptet Paracelsus ausdrücklich, daß sich in dem Menschen drey wesentliche Theile finden, welche er die drey großen Substanzen nennet, und daß ein jedes von diesen dreyen nach dem Tode, da sie getrennet wären, wieder dahin kehre, wo es hergekommen sey, als die Seele, so von Gott eingeblasen sey, kehre wieder in Gott, der sie gegeben habe; der Leib, als der grobe Theil, der aus Erde und Wasser zusammen gesetzt zu seyn schiene, kehre wieder zu der Erde, und verwese endlich darin; und der dritte, welchen er den Astralgeist, oder Sternleib nennet, weil er dem Firmamente gleich sey, und aus den zwey obern Elementen, aus Luft und Feuer bestehe, kehre auch wieder zur Luft; brauche aber längere Zeit zu seiner Verwesung, als der Leib, weil er aus weit reinern Elementen, als dieser, bestehe,

und daß auch einer von diesen Astralgeistern oder Leibern längere Zeit zu seiner Verweilung brauche, als der andere, nachdem sie sich mehr rein, oder unrein befänden. Er sagt, daß dieses derselbige Geist sey, welcher die Gedanken, die Begierden und Einbildungen, so dem Gemüth im Tode eingedröget worden, nebst der facultate concupiscibili et irascibili bey sich behalte, und daß es dieser Geist oder Körper sey, und nicht die Seele, als welche in der Hand des Herrn sey, der da erschiene, und sich gemeinlich an solchen Orten, und bey solchen Geiststätten befände, an welchen das Gemüthe derjenigen Person, deren Geist er gewesen, bey Lebzeiten sehr gehangen, sonderlich aber bey solchen Dingen, welche diesem Geiste in dem Augenblicke des Todes am meisten eingebrücket worden, als wenn zum Exempel einer ermordet würde, da sein Gemüthe in dem Augenblicke, da der Mord geschieht, einen tiefen Eindruck von Unwillen und Rache wider den Mörder fasse, welche dieser Geist bey sich behalte, und auf allerhand Art, wie es immer möglich ist, seine Rache auszuüben suche, daher er denn Träume zur Entdeckung des Mords, wie auch das Bluten, und die wunderbare Bewegungen des entseelten Körpers; ja oftmals gar offenbare Erscheinungen der Entlebten in ihrer gewöhnlichen Gestalt und Kleidung verursache, und mit vernehmlicher Stimme die Mordthat mit allen Umständen eröffne. In den Schulen hat man den Menschen eine empfindende und vernünftige Seele beigelegt, da denn diejenigen, welche drey besondere Theile der Menschen statuiren, die *animam sensitivam* von ihrem Astralgeist verstehen. So sagt Willisius de anim. brutor. cap. 1. 2. daß er sterblich, und eben so groß als der Leib, welcher die Kraft der Einbildung, des Appetits, des Verlangens, und Ekels und dergleichen habe, könne auch gewissermaßen auf eine sinnliche Art Vernunftschlüsse machen; sey aber doch von der vernünftigen Seele des Menschen unterschieden, die unkörperlich, unsterblich und weit herrlicher sey. Gleiche Gedanken haben Helmontius, Jacob Böhme, Valentin Weigel, und andere, die wir unten in dem Artikel von dem Menschen angeführt, da diese Materie weitläufiger abgehandelt worden. Sonderlich hat sich Webster dieser Meynung wegen in der Untersuchung der vermeynten Geistereyen c. 16. viele Mühe gegeben. [Vergleiche den Artikel: Trialisten.]

Astrologie,

Die Sterndeutung, oder die Kunst, welche aus den verschiedenen Stellungen der Gestirne und den daher rührenden

Einflüssen derselben allerhand Erfolge vorher sagt. Was davon zu sehen, darinnen sind die Gelehrten gleicher Meynung, und weil das Werk auf den Einfluß der Gestirne Körper auf Erden ankommt, so leitet einige denselben, mithin verwerfen diese ganze Kunst; andere geben das aus zwar zu, aber auf ungleiche Weise. Denn indem bey solchem Einflusse Umstände können erwogen werden: mal, wie weit sich derselbe erst hernach wie weit wirs in unsere Erkenntniß davon bringen können, suchen einige in beyden Stücken die Höhe zu treiben, andre aber wol der Mittelstraße verbleiben. Denn die erstern betrifft, so bilden sie sich nach solchem Einfluß der Gestirne ein, nicht allein bey den natürlichen Veränderungen des Wetters, der Gesundheit und Krankheit des menschlichen Körpers, sondern auch auf menschlichen Verrichtungen, und fügen Begebenheiten des Glücks und Unglücks bey den Menschen erstreckt. Da hat man nicht nur die Schicksale jeler Menschen, sondern auch ganzer Nationen von der Beschaffenheit und Kraft der Gestirne hergeleitet, davon Joh. Friedr. Mayer in differt. vtrum fata mundi ignorum et vrbium dependant ab eis zu lesen. Wie es nun leicht geschieht, daß wenn man einem Irrthum und Thorheit die Thür eröffnet, sich noch andere nach und nach einschleichen; alman bey diesen Pöffen von einer Wahrheit auf die andere gekommen. Man die Beschaffenheit und die Schicksale Religionen von den Gestirnen herleiten wollen, wie ein gewisser Autor, der eilften und zwölften Seculo nach Christus Geburt mag gelebet haben, und in Ovidii Namen de verula geschrieben. Jüdische von der Vereinigung des Jovis mit dem Saturno, die Chaldäerische von der Verknüpfung des Jovis mit dem Marte, die Römische von Conjunction des Jovis mit der Venus, die Christliche von der Verknüpfung des Jovis mit dem Mercurio hergeleitet, dessen Verse Mayer in disp. a. vtrum fata religionum pendeant ab astris 5. beibringt, und auf welche Grillen sich vorher Abumasar gefallen, wie Selenus de synedris Ebraeorum lib. II. c. 7. anführt. Und deswegen ist kein Wunder, daß man so gar die Geburt unsers Heilandes hieher gezogen, wie Hieronymus Cardanus, und vor ihm noch andere gethan haben, davon Pasche de inventis novis antiquis cap. 7. §. 17. p. 38 Joh. Andr. Schmid disp. de themate Christi natalitio a nonnullis impie et absurde erecto, Joh. Franc. Buddeus theibit

aus de atheismo et superstitione p. 10. galen sind. Von dieser ihrer Kunst sahen sie nun überdies groß Aufhebens, und sich darinnen gewisse Principia haben, und beruhen sich auf die Erfahrung, daß dergleichen aus der Beschaffenheit der Gestirne geschenehe Wahsagungen eintreffen wären, davon Pasche im ansehnlichen Buche p. 584. einige Exempel anführt.

Andert sind vernünftiger, und bleiben in der Mittelstraße, das ist, sie leugnen nicht, daß die Gestirne in die Körper auf einen Einfluß haben, und daß daher die Veränderungen des Wetters, die Gesundheit und Krankheit der menschlichen Körper mit betrübren; räumen aber nicht ein, als sey dieser Einfluß so stark, daß auch die Seele, die freyen Handlungen des Menschen, dasjenige, was sonst von Ohngefähr geschieht, selbigen unterwerfen sey. Denn einmal ist dieses nicht möglich, wenn man nur die Natur der Gestirne mit ihrem Einflusse gegen das Wesen der menschlichen Seele hält, welches sich aber eben bey den Körpern auf Erden beweisen läßt, und wenn wir gleich die Art und Weise, wie es zugehet, nicht begreifen können, so sind wir doch durch die allgemeine Erfahrung davon zur Gewißheit. Hernach muß aus dieser Voraussetzung die ungerimte und abgeschmackte Folgerung fließen, daß die Freyheit des menschlichen Willens, mithin alle Moralität der menschlichen Verrichtungen, die ohne diese Freyheit nicht bestehen kann, aufgehoben würde. Bey dieser ihrer Meinung werden sie nun desto mehr geärtet, weil sie sehen, wie diese so große Patronen der Astrologie nicht die geringste Wahrscheinlichkeit haben und annehmen können, maßen sie nicht nur in ihren Grundrissen und Meinungen nicht einzig sind; sondern auch die Erfahrung, darauf sie sich am meisten zu stützen pflegen, auf gar schwachen Füßen beruhet. Ihren Exempeln, die sie anführen, kann man viele andere widerwärtige entgegen setzen, und dabey zeigen, wie manches wieder von ohngefähr, oder durch Verzug eintreffen. Indem ich dieses schreiben, kommt mir des Hr. Henry de Rouviere voyage du tour de la France, die zu Paris 1713. herausgekomen, in die Hände, darinnen er p. 394. folgendes Epitaphium des berühmten Michaelis Nostradamus, wie er dasselbige auf seinem Grabe gefunden, anführt: D. M. ossa clariss. Mich. Nostradamus, vniuers omnium mortalium iudicio digni, cuius paene diuino calamo totius orbis ex astrorum influxu futuri euentus conscriberentur. Vixit annos 61. menses 6. dies 17. obiit Solonae 1566. quietem posteri ne inuolent. Eine solche Grabschrift ist wohl von einem Menschen aufgesetzt worden, der sich so sehr, als

Nostradamus, in diese Astrologie mag verliebt haben, daher Hr. Rouviere nicht übel urtheilet, daß das Distichon, in welchem Hr. Jobelle folgendermaßen artig auf seinen Namen gezelet:

Nostra damus, quum falsa damus; nam fallere nostrum est, et quum falsa damus, nil nisi nostra damus.

sich zu seiner Grabschrift besser würde geschicket haben. Es sind verschiedene gewesen, welche den Ungrund dieser Kunst mit mehreren gezeiget, als Hieronymus Savanarola aduersus astrologiam diuinatricem; Joh. Picus Mirandulanus libris XII. aduersus astrologos; Gerhard Joh. Vossius de orig. et progress. idololatr. lib. 2. cap. 48. Cassendus lib. 6. physic. sect. 2. Bordonel de l'astrologie judiciaire; Buddeus in thesib. de atheism. et superstit. cap. 9. §. 4. und selectis iur. nat. et gent. pag. 315. Joh. Christ. Sturm in praelectionibus academicis, die Altdorfer nach seinem Tode editet, und in deren ersten die Eitelkeit der wahrsagenden Astrologie vorgestellt wird; Andala in exercitationib. academicis in philosophiam primam et naturalem part. 111. exercit. 21. p. 408. Bayle in dictionnaire historique et critique, in dem Artitel Strofer tom. 3. pag. 2798. Zur Historie, wie sie auskommen, gestiegen, und was sie sonst für Schicksale gehabt, dienet Vossius de scientiis mathematicis, und Boecler in bibliogr. crit. cap. 35. p. 554. neß Leonhard Christoph Sturm de natur. et constitut. mathet. pag. 364. [Vergleiche die Rubric Stern.]

Atheisterei,

ist eigentlich ein griechisches Wort, welches von *athe* und dem sogenannten *a priuatio* herkammt, daß es in Ansehung seines Ursprungs denjenigen Zustand der Seele eines Menschen anzeigt, da er ohne Gott ist, keine Gemeinschaft mit ihm hat, indem er ihn entweder nicht glaubet, oder sich doch für ihn gar nicht fürchtet. Dem Gebrauche nach hat dasselbige eine weitere und engere Bedeutung bekommen. Denn nach jener hat man alle diejenigen unter die Atheisten gezelet, welche irrixe und falsche Begriffe von Gott und der Religion gehabt, oder der Einbildung nach gehabt haben sollen. So wurden die ersten Christen von den Heyden als Atheisten ausgeschrien, wie aus dem Athenagora und Clemente Alexandrino zu ersehen, und Julianus die christliche Religion ausdrücklich *atheista* genennet; und so machen es auch noch die Catholiken, daß sie die Lutheraner für Atheisten ausgeben, worunter un-

ter andern Possessor in seiner bibliotheca sogar Lutherum, Melancthonem und mehrere gesehet. Auf solche Weise ist kein Wunder, daß man große und weltläufige Verzeichnisse von Atheisten machen kann, und daß Merseus in comment. in genes. berichtet, es wären 1622. in Paris aus 5000. und in manchem Hause wohl 12 Atheisten gewesen, worunter doch kaum etliche, wenn man die Sache genau hätte untersuchen wollen, wohl mit Recht geböret. Und das ist eben die Ursache, warum Gisbert Voet disputat. de atheismo t. 1. disputat. selectar. p. 116. ein so großes Verzeichniß von Atheisten macht, weil er dieses Wort in weitem Verstande brauchet, worüber sich billig der Autor apologiae pro I. C. Vanino pag. 23. beschweret. Wir bleiben bey der engeren, eigentlichen und wahren Bedeutung, und stellen um besserer Ordnung willen eine theoretische und practische Betrachtung davon an. Nach der theoretischen müssen wir sehen 1) was die Atheisterei sey? Wir verstehen dadurch denjenigen Irrthum, da man leugnet, daß ein Gott sey, und sich also einbildet, als sey die Welt, welche eine endliche subsistirende Sache ist, von sich selber, und in der Natur sey nichts Göttliches anzutreffen, welche Definition uns Gelegenheit giebt, auf andere Materien schlußweise zu kommen. Ein Atheist leugnet, daß ein Gott sey, folglich ist der Naturalismus, wenn man dadurch denjenigen Irrthum versteht, als könnte man ohne Hülfe der heiligen Schrift, ohne Glauben, durch die Kräfte der Natur vermittelt der Vernunft selig werden, auf welche Weise auch die Heiden die Seligkeit erlangt, von der Atheisterei unterschieden, indem ein solcher Naturalist eben nicht leugnet, daß ein Gott sey. Ein Indifferentist, sofern er eine Religion zuläßt, nur daß ihm eine so lieb, als die andere ist, ist auch kein Atheist, indem wenn er eine Religion zuliebt, er nothwendig auch die Existenz Gottes zulassen muß, welches auch von einem Zweifler zu sagen ist, wenn sein Zweifel kein allgemeiner Scepticismus ist. Indem aber ein Atheist leugnet, daß ein Gott sey, so ist dieser ein Irrthum, und daher geht eigentlich die Atheisterei ihrem Wesen nach den Verstand, und nicht den Willen an, obnerachtet er auch, wiewohl in einer andern Absicht, zu dem Willen kann gerechnet werden. Denn in Aufhebung des Ursprungs thut die Vorheit, das Verderben des Willens oft das meiste dabei. Daber sagt David Bl. 14. v. 1. die Thoren sprechen in ihrem Herzen, es ist kein Gott, sonderlich aber der Hochmuth, wie Buddeus in institut. theol. moral. part. 3. cap. 1. sect. 5. §. 60. und theob. de atheismo, et superst. cap. 4. gezeiget hat,

welche Vorheit nachgehends, wenn Mensch einmal in einen solchen Irrthum verfallen, um ein großes unheimt, alles Gute muß erstickt werden, und wir bald ein Mehrers gedenken werden. Ist der Atheismus ein Irrthum, so man damit die Unwissenheit, wenn von Gott gar nichts weiß, nicht verzeihen, daß wenn solche Leute zu finden wie zu unsern Zeiten Peter Bayle continuation des pensées sur les com. §. 86. seqq. tom. 2. repons. aux q. d'un provincial, und anderswo, in den Rüdiger de sensa veri et falsi lib. cap. 2. §. 18. und in physica divina 781. behauptet haben; so kann man doch nicht so schlechterdings für eigentliche Atheisten ausgeben, wiewohl andere gemerket, daß kein einziges Volk zu den sey, so nicht einige Empfindung Gott sollte gehabt haben, wenn sie es nicht gewußt, was es vor ein Gott müsse, s. Job. Ludov. Fabricium apologet. pro gener. human. contr. atheism. calumniam, la Croix in entret. sur vers sujets d'histoire p. 254. Buddeus in select. iur. nat. et gent. pag. 209. theob. de atheismo et superstit. p. 3. Job. Albert. Fabricium in bibliograph. antiquar. cap. 8. §. 3. und in syllabo lib. prorum de veritate relig. christ. pag. 31. Denoist praef. observ. in Tolandi orig. iudaic. Wir sehen aber 2) wie vielerley die Atheisterei sey? Man findet in den Schriften, die davon herausgekommen allerhand Eintheilungen, und unter ihnen manche, die keinen, oder doch ein sehr schlechten Grund haben, wieweg wir die Sache selbst ansehen wollen. Wir können die Atheisterei auf zweifache Art betrachten: einmal als einen Fehler sich selbst, so fern das Gemüth damit eingenommen ist; hernach sofern er sich auf andere ändern zu erkennen giebt. Nachdem innerlichen Zustande giebt es überhaupt zweierley Atheisten, indem eine gemeine und sonst ungelehrte Leute haben die sich nur bloß einbilden, als wäre kein Gott, ohne daß sie einige Ursachen ihrer Meinung anführen können, zu welchen Einbildungen sie zuweilen daher Gelegenheit nehmen, daß sie sich in die Wege der göttlichen Vorsehung nicht schicken können, und wenn sie sehen, wie es den Frommen übel, den Bösen aber wohl gehe, so fallen sie auf die Gedanken, als wäre kein Gott, welche Bernard in nov. vell. de la republiq. des lettres 1701. nov. pag. 489. athées sans reflexions nenne. Andere sind philosophische Atheisten, da ist, welche von Natur guten Verstand und eine Schärffinnigkeit besitzen, und ihre Irrthümer auf gewisse Gründe zu setzen, und in systematische Ordnung zu bringen suchen, welche man auch athei dogmaticos zu nennen pfleget, und die

und wieder zuwenden. Denn entweder
wären sie ein solches System, da sie of-
fenbar und gerade zu auf gewissen Grün-
den ist, es ist kein Gott; oder wol-
len sie das Ansehen haben, als glaubten
sie einen Gott, bilden sich aber einen sol-
chen Gott ein, der nicht Gott seyn kann.
Aristoteles, die Stoiker, die Epi-
kur, Benedictus Spinoza thaten.
Denn was bildet es, wenn gleich unter
Aristoteles dem Scheins nach sa-
ge, es ist ein Gott; Naturteth aber haben,
wobei mit der Welt nichts zu thun, die
Ewigkeit seyn, auch von ihm nicht re-
girt werde, welches in der That eben
viel ist, als wenn kein Gott wäre.
Denn sobald man einen Gott jagt, so
kann man auch bekennen, daß er allein
ist; daß er die causa prima aller Din-
ge sey, der er allmächtig und gütig sey,
gleich für alles iorae. Die Stoiker
machten viel Wesens von Gott machen,
und doch war ihre Lehre an sich selbst
nicht, indem sie Gott und die Natur
für eins ausgaben, mithin hoben sie den
Unterschied zwischen Gott und den Erco-
schen auf, und da sie ihren Gott dem
Verstande unterworfen, so machten sie
ihn dadurch zu einem ohnmächtigen Gotte,
welches auch von dem atheistischen Spino-
za bei Spinoza zu sagen ist. Alle Spino-
zisten der Atheisten können in vier Clas-
sen eingetheilt werden. Denn erstlich
die Aristotelische, da die Ewigkeit der
Welt zum Grunde gelegt wird, indem
Aristoteles lehrt, daß nachdem Gott mit
der ewigen Materie notwendig verknüp-
fet gewesen, so wäre die Welt auch von
Ewigkeit her, jedoch so, daß sich Gott
über und nach Art einer formae adhi-
rentis verhalten, wie wir solches weiter in
der Vorrede de atheismo Aristotelis, wel-
che in unsern paregias academicis steht,
angehen haben. Kurz andere ist der
epikurische Atheismus, da die Stoiker den
Gott nicht nur für die Seele der
Welt hielten; sondern ihn auch durch ein
unlösliches Band mit der Materie ver-
knüpften, welcher sey forma mundi infor-
matus. Kurz, es war, wie schon gedacht,
daß man Gott und die Natur einerley.
Denn ist das Epicurische System,
nach welchem die Welt von sich selbst
entstanden, durch einen von obngefähr
geschehenen Zusammenlauf der Atomo-
ren, die von Ewigkeit gewesen, und
durch die Kraft ihrer Schwere bewegt
würden. Endlich ist auch noch das Elea-
tische System anzuführen. In der Elea-
tischen Secte lehrte Xenophanes, daß
alles eins wäre, oder daß nur eine ein-
zige Substanz sey, welche Lehre Spino-
za wieder aufgewärmet, daher man sie
auch den Spinozismus nennet. Wie
aber solche schramme Grundsätze von dem
göttlichen Wesen unmittelbar folgerungs-

weise die Existenz Gottes aufheben, also
giebt es noch andere, die zwar nicht unmit-
telbar dawider streiten, aber doch Gele-
genheit dazu geben können, als wenn
man die Unsterblichkeit der Seele, die
Wirkungen der Geister leugnet, mit der
heiligen Schrift und der christlichen Re-
ligion sein Geiröthe treibt. Betrachtet
man den Atheisten nach dem äußerlich-
en Zustande, sofern sich sein Irrthum
äußerlich andern zu erkennen giebt, so
kann solches geschehen, theils durch Leh-
ren, sie mögen mündlich oder schriftlich
vertragen werden; theils durch das
Leben, daher man die Atheistiker in ei-
ne theoretische und practische einteilet,
sofern sie sich entweder durch Lehren, so
die theoretische ist; oder durch das Le-
ben, so die practische ausmacht, offen-
baret. Denn wenn gleich allezeit bey
den Atheisten ein verderbter Wille da
ist; so führen sie sich doch äußerlich auf
ungleiche Art auf, nachdem entweder
der Hochmuth, oder die Wollust im Ge-
müthe herrscht, und einer vor dem an-
dern zum Stellen und Verstellen ge-
schickter ist. Außer den jetzt angeführten
Einteilungen werden hin und wieder
noch andere berührt, daß die Atheistiker
entweder eine eigene, oder eine fremde
sey, wenn man an eines andern Atheisten
Vorgehens Antheil nähme, indem man ihn
schone und zu vertheidigen suche; in-
gleichen eine wahre, oder eine falsche,
welche letztere einem falschlich beigelegt
werde; eine verborgene oder offenbare,
dergleichen Einteilungen aber nicht viel
auf sich haben. Es fragt sich 3) ob denn
wirklich Atheisten zu finden sind? Ver-
siehet man darunter solche, die indirecte
Gottes Existenz leugnet, und solche
Grundlehren annehmen, woraus die-
ser Irrthum hat fließen müssen, so ist
daran gar kein Zweifel, weil uns nicht
nur die Historie, sondern auch die Er-
fahrung dessen versichert, dahin denn die-
jenigen gehören, welche ein historisches
Verzeichniß der Atheisten gemacht, als
Jenkin, Thomajus in historia atheismi,
Zuadens in theol. de athetism. et superstit.
cap. 1. nebst mehreren, die unten vorkom-
men sollen. Fragt man aber: ob solche
Leute gewesen, und noch zu finden sind,
die Gottes Existenz directe leugnet,
dergestalt, daß sie auch keine innerliche
Empfindung davon gehabt, und indem
sie dieses leugnet, nicht den geringsten
Widerspruch des Gewissens erfahren? so
muß darauf mit einem Unterschiede ge-
antwortet werden. Natürlicher Weise
geht dieses nicht an, indem, wo nur das
geringste Fünkchen vom Verstande ist, auch
eine Wissenschaft von Gott da seyn muß.
Sollte auch einer gleich nicht mehr nach-
sinnen können oder wollen, so wird ihm
doch sein eigen Gewissen obne sein Vo-
mühen,

mühen, und wider seinen Willen sagen, daß ein Gott sey. Die innerliche Empfindung und die natürliche Neigung zu dem Gase, daß ein Gott sey, kann niemand aus seinem Herzen reißen, wenn er gleich mit dem Munde sagt, er fühle davon nichts. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, Ps. 19. v. 1. und gewiß, wer nur die Augen aufthut, und entweder den Himmel, oder die Erde und das Meer, auch sich selbst betrachtet, der wird alsbald merken, daß ein so großer, schöner und wunderbarer Bau, eine so künstliche und herrliche Maschine, als der Mensch ist, von niemand als von Gott seinen Ursprung habe und erhalten werde. Es ist daher kein Volk auszuweisen, daß nicht einen Gott geglaubet, und wenn gleich einige Völker bey den Alten als Atheisten ausgegeben werden, so ist solches doch vielmehr von ihrem bösen Leben zu verstehen, daß sie so gelebet, als wäre kein Gott, wie Fabricius in bibliograph. antiquar. cap. 8. §. 3. wohl angemerkt hat, dergleichen auch wider den Peter Bayle, der unterschiedene atheistische Völker angeführt, erinnert worden, wider welchen Lösscher in praenotionibus theologic. p. 4. nebst denen, die wir oben angeführt, gekritten. Lebt aber ein Mensch sehr boshaftig, so kann es geschehen, daß Gott aus gerechtem Zorne die Hand von ihm abziehet, ihn in seinem verkehrten Sinne dahin geben läßt und ein solcher Mensch auf eine Zeitlang ein solcher Atheist ist, in welchem Verstande viele solche Atheisten zulassen, s. Wolff in diss. de atheismi falso suspectis sect. 1. §. 5. §. 6.

Die practische Betrachtung von der Atheisterei zeigt, wie man sich sowohl in Ansehung sein selbst, als der Atheisten, verhalten müsse. In Ansehung sein selbst ist voraus zu setzen, daß nichts unvernünftigers, als die Atheisterei, kann ausgedacht werden, wenn Leute, welche den Ruhm großer Scharfsinnigkeit suchen, wider die deutlichsten Grundsätze streiten, und zwar zu ihrem Unglücke und eignen Gemüthsunruhe auch nur hier in diesem Leben, wie solches Richard Bentley in seinen orationibus sacris de stulticia et irrationabilitate atheismi weitläufig, auch Fr. Ulric. Ries in dissert. de atheismo et irrationabilitate stulticia, Marburg 1725. gezeigt hat. Einen solchen Zustand zu vermeiden, lehret die Vernunft, und obgleich mancher im Anfange denkt, er meyne dieses oder jenes nicht im Ernste, er mache nur wider die Erzkien Gottes allerhand Einwürfe Uebungs halber; so kann doch daraus eine Gewohnheit werden, der Hochmuth findet Gelegenheit, sich zu verstärken, die Bosheit nimmt zu, und Gott ziehet nachgehends die Hand gar von einem ab. Und daher soll er alles mei-

den, was ihn dazu anreizen könnte, derlich den Umgang mit Atheisten, Lesung atheistischer Bücher, wodurch er sich verführt worden. Was die Atheisten selbst betrifft, so können sie als Atheisten, theils als Glieder bürgerlichen Gesellschaft betrachtet werden. Betrachtet man sie als Atheisten, so kommen da zwey Stücke vor: 1.) wie weit man einen der Atheisterei beschuldigen könne, und was man desfalls zu beobachten habe? Hier machen wir einen Unterschied inter atheismum avaris und doctrinae, den man oft aus Augen gesehet, und in Beurtheilung Sache des rechten Weges darüber verliert. Der atheismus avaris ist, wenn jemand in seinem Gemüthe wirklich in Einbildung stehet, als wäre kein Gott doctrinae aber, wenn eine Lehre geschaffen ist, daß daraus folgerungslos dergleichen Irrthümer fließen. Nun kann manche Lehre atheistisch seyn, ohne daß der Autor selbst ein Atheist ist, als wenn die gemachten Folgerungen nicht vorgefunden, auch wohl, wenn man ihnen Folge macht, nicht annimmt, und sich erret, daß er solche Consequenzen nicht lasse, oder ihnen beyfichte, in welchen Fälle man unrecht thut, wenn man eine solche der Atheisterei beschuldigt. Es ist es auch mit der Atheisterei der Lehre nicht so leicht gethan, indem man so rechtswegen eines Mannes Lehre in ihren ganzen Begriffen besamen haben und sie bige verstehen muß, und nicht so leicht zu übergebliebenen, zertrümmerten und zerstückelten Lehrsätzen eine Atheisterei folgen wie ich solches in den parergis academici pag. 227. seqq. auf das deutlichste wellläufig gezeigt, und aus der philosophischen Historie erlautert habe. Daß aber jemand mit Recht für einen Atheisten ausgegeben werde, dazu ist nothig, daß er entweder mit Vorsatz ein Atheist seyn will; oder solche Lehren hat, die damit verknüpft sind, auch selbige, ohnerachtet er deswegen zur Rede gesehet und erwidert worden, vertheidiget. Es ist in diesem Stücke manchem ehrlichen Manne viel geschehen, daß man alle Liebe beysetzte gesehet, und ihn ohne Ursache entweder zum Ketzer oder zum Atheisten gemacht. 2) Weiß man, daß jemand ein Atheist sey, so soll man ihn wieder auf den rechten Weg zu bringen suchen, wie man innen Menschen zwar selten etwas aufrichten. Denn solche Leute liegen meistens mehr am Willen, als am Verstande krank, und daher richtet man wider sie auch mit den allerdeutlichsten und gründlichsten Demonstrationen nichts aus, und wenn sie auch dadurch überzeugt werden, so läßt ihr Hochmuth nicht zu, daß sie es geschehen. Daher glaube ich, daß durch die Schriften wider die Atheisten

noch weniger bekehret worden, welches auch vernünftige Männer wissen, und deswegen ihr Absehen nicht sowohl auf die Atheisten, als vielmehr andere, damit sie nicht verführt würden, haben. Man thut am besten, wenn man für sie thut, daß sie Gott bekehren wolle. Ist die eigentliche Atheisterei ein Irrthum, so folgt daraus, daß sie keiner menschlichen und bürgerlichen Strafe unterworfen sey, weil sich die menschliche Herrschaft nicht so weit erstreckt; wenn aber man weiß, daß die äußerliche Austerität, indem er seine Lehre ausbreitet, andere verführet, und ihnen selbsten die Wege in die Köpfe setzt, wodurch Unruhe entstehen kann, so kann man ihn zur Strafe ziehen, er wird nicht als ein Atheist, sondern als ein Störer der äußerlichen Ruhe gestraft. Doch muß man auch in dem letztern Bedenken gehen, und sehen, ob es vielleicht ein Mittel ausfinden kann, da er zugleich gestraft wird, und in seiner Befehrung übrig behält. Erachtet man einen Atheisten als ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, so ist die Frage: ob die Atheisterei, oder der Aberglaube in einer Republic schädlicher sey, welche Frage zu den neuern Zeiten gebracht worden. Peter Bayle in der continuation des penées de Pascal, und in der reponse, aux questions du provincial, tom. 4. c. 17. auch in der Vorrede, der Aberglaube sey schädlicher als die Atheisterei. Er meint, es könnte eine bürgerliche Gesellschaft ohne Religion bestehen, daß man die Unterthanen durch die Vorstellung der belobten Belohnungen, und der zu verhängenden Strafen zur Beobachtung der Pflichten anleihe, wie man denn auch wirklich Völker habe, die auf solche Weise eine bürgerliche Gesellschaft unterhalten, so um desto eher müßte möglich seyn, weil gewisse Völker gewesen, welche in keiner Gesellschaft gestanden, und ganz ruhig ohne Religion gelebet. Er führt noch weiter dieses an, daß ein Atheist seinen Nutzen zu befördern suche, und eben dieses treibe ihn an, sich in der Gesellschaft den Gebräuchen gemäß zu betheiligen, weil er wohl wisse, daß er sich nur durch Widervernünftigkeit schaden würde, und was andere Ursachen mehr sind, die er berührt, und also die Atheisterei gegen den Unglauben hält, welcher letztere weit schädlicher wäre. Thomasius in der Einleitung zur Sittenlehre cap. 3. §. 70. hält einen abergläubigen Menschen für elender, als einen Atheisten, weil es viel unvernünftiger sey zu glauben, daß ein Mensch, oder Thier, oder Bild, oder auch endlich die andern Geschöpfe, und so weiter, Gott seyn, als Gott gar nicht erkennen. Denn gleichwie er sich

einmal von Gottes Wesen Dinge beredet, die der Vernunft zumider seyn; also lasse er sich auch von dessen Willen dergleichen bereden, und sey nichts so abgeschmackt, daß man ihm nicht könne glaublich machen, daß er Gott einen Dienst damit thun werde; welcher Meinung auch Toland in dem adeidaemone bezeugt. Hierüber haben sich die meisten Theologen und Philosophen gesetzt. Als Bayle 1682. seinen Tractat unter dem Titel: penées diverses sur les cometes bey Gelegenheit des Cometen, der Anno 1680. erschienen war, heraus gegeben hatte, und darinnen diese Meinung von der Atheisterei behauptet, und unter andern §. 133. pag. 393. ausdrücklich diese Worte gesetzt hatte: l'atheisme ne conduit pas necessairement à la corruption des mœurs, so verfertigte Peter Jurieu ein Examen wider diese Schrift, und merkte unterschiedenes anstößiges daraus an; schrieb auch 1691. einen besondern neuen Tractat darnider, unter dem Titel: courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des penées diverses sur les cometes, darinnen er auch dieses unter die Irrthümer des Bayles setzte, als bringe die Atheisterei keinen so großen Schaden, wie der Aberglaube. Hi-rauf aber gab Bayle 1694. heraus addition aux penées diverses sur les cometes, worinnen er sich gegen den Jurieu verantwortete. Von den Deutschen hat dessfalls wider ihn geschrieben Sackendorf in seinem Christenstaat in additament. p. 31. Prius in disert. de atheismo in se et toto et humano generi noxio, zu Leipzig 1695. Grapins in diss. an atheismus ne essario ducat ad corruptionem morum, Alsted 1697. der auch in der theologia recens controversia part. 1. cap. 1. quest. 7. pag. 36. diese Controvers berührt; Nicht in disert. de damno athelimi in republica, Leipzig 1703. Löscher in praenotion. theolog. pag. 17. Budeus in theibus de atheismo et superstit. pag. 346. wovon auch Fabricius in syllabo scriptorum de veritate religionis Christianae cap. XI. p. 337. sqq. nachzulesen. Eben diese Meinung, wiewohl auf eine weit gröbere Art hat der russische Joh. Toland in seinem adeidaemone, wie schon oben gedacht worden, angenommen. Denn da er den Livium von allem Verdacht des Aberglaubens befreiet will, und ihn in der That als einen Atheisten darstellet, so nennet er ihn §. 8. virum sanioris iudicii; §. 12. acis iudicii in rerum veritate indaganda et diiudicanda; §. 19. hominem bene moratum bonumque philosophum; §. 22. probae et erectae indolis, welchem sich entgegen gesetzt haben Jac. Jayus in defensione religionis, nec non Mosis et gentis iudaicae, Utrecht 1709. und Elias Be-

noist

noist in mélange de remarques critiques, historiques, theologiques sur le deux dissertations de M. Toland, 1712. 8. Was aber den Herrn Thomassum betrifft, der in seiner Sittenlehre Bayles Meinung angenommen, so hat er nachgebends in den cautelis circa praecogn. iurispund. c. 12. §. 91. not. f. dafür gehalten, daß einem Liebhaber der Weisheit eines so gefährlich als das andere sey, daß er sich also für allen beyden in acht zu nehmen. Gleicher Gedanken mit Bayle ist auch Plutarchus de superstitione und Mr. le Frevre, der es auch in das Französische übersezt, wie nicht weniger Verulamio in sermonibus fidelibus cap. 17. pag. 68. gewesen. Wir halten dafür, daß man bey diesem Streit nicht viel Weitläufigkeit brauche, wenn man nur die Frage recht einfiehet, welche eine Vergleichung in sich hält, und daher anders in Abstracto; anders in Concreto muß beantwortet werden. Wenn man fragt: ist die Atheisterei, oder der Aberglaube für eine Republic oder bürgerliche Gesellschaft schädlicher, so ist die Entscheidung aus richtigen Grundsätzen herzuleiten, welche so wohl auf das Wohlfeyn einer Republic, als auf die Natur der Atheisterei und des Aberglaubens geben müssen. Wohl steht es mit einer Republic, wenn beyderseits Regenten und Untertanen ihre Pflichten beobachten, und die äußerliche Ruhe dadurch erhalten wird, welche Beobachtung auf beyden Theilen sich auf eine Verbindlichkeit gründen muß, daß die Bündnisse welche Regenten und Untertanen einmal mit einander eingegangen, zu halten seyn, und dieses, weil es ein göttliches Gesetz ist, dem wir uns unterwerfen müssen. Aus diesem fließet nun so viel, daß ohne eine Religion, sie mag innerlich, oder äußerlich seyn, keine Republic bestehen kann. (hierbey wird man mit Nutzen von Götzdorf seine Betrachtungen über Puffendorf sein Buch von der Verhältniß der Religion gegen den Staat Leipzig. 1744. lesen können,) und daß wenn die Atheisterei alle Religion aushebt; der Aberglaube aber nur in der Art des Gottesdienstes irret, die Atheisterei an sich selbst nothwendig schädlicher, als der Aberglaube seyn müsse. Mit dieser Frage darf man nun die andere in Concreto: ob die Atheisten in einer Republic besser sich aufführen, als Abergläubische, nicht vermischen, welches Bayle in der ganzen Controvers gethan. Denn da ist freylich wahr, daß zuweilen ein Atheist sich äußerlich besser; als ein Abergläubischer bezeuget, wenn er begierig ist, sich in der Welt glücklich zu machen, und indem er erkennet, er müsse sich schlechterdings gefällig bezeugen, ein verstelltes Wesen annimmt, und bürgerlich sehr gut lebet. Aber daraus folget

noch nicht, daß auf solche Weise Atheisterei selbst nicht so schädlich, der Aberglaube sey, massen dasse was ein und der andere Atheist, wenn er sich äußerlich wohl verhält, sälliger Weise geschiehet. Es folget aus nicht, was einer thut, daß so auch andere thun werden, da die Frage leicht zu entscheiden ist: ob Republic aus Atheisten bestehen können, nemlich so lange, als sie äußerlich so leben wollen und die Meinungen, daß solches nicht angehe, wenn nicht gesellschaftlich lebten; ob aber Atheisten so gesinnet sind, und auch einmal des Sinnes wären, das dabey bleiben würden, das ist eine andre Frage. Eine solche atheistische Republic ist eine Chimäre, und Bayle erst aus tüchtigen Zeugnissen darth, daß ehemals dergleichen Gesellschaften gewesen, und weil er dieses nicht geth, so berufen wir uns vielmehr auf die risantesten bürgerlichen Gesellschaften, aus abergläubischen Leuten bestehend.

Es ist eine große Menge von Sätzen vorhanden, worinnen von der Atheisterei gehandelt und deren Ungrund gezeigt worden, welche man in drei Theilen könnte. 1) Haben wir kritische generales, welche überhaupt die natürliche Theologie abgehandelt, und also auch sonderheit die Lehre von der Existenz Gottes mitgenommen, als Raynaud, Daniel Claassenius, Joh. Adamus Cander, Joh. Paul. Sebenstreit, Uricus Heinsius, Rilian Rudrauf, J. Wolff. Jäger, Alstedius, Jero Martin und andere, (dahin gehört Stephan Rlog, Heinrich Scheu Balsh, Cellarius, Joh. Meisner, J. Andr. Schmid, Joh. Clauberg. 2) allen diesen Schriftstellern giebt Jo Albr. Fabricius in delect. argumenti et syllabae scriptorum de veritate religionis christianae cap. 20. pag. 458. Nachrid und p. 454. handelt er von der allerersten natürlichen Theologie, welche Raymund von Sebunde in funfzehenden Jahrhunderten geschrieben. Unter die neuere zu bessern Schriftsteller aber gehören: Solomon van Til, David Martin, Christian Wolf, Adolph Friedrich Lamp Georg Heinricke Ribov, Jacob Ed Johann Wilkirs, Jacob Carpo Israel Gottlieb Lang, Joh. Heinrich Winkler, vorzüglich aber Herman Samuel Reimarus in den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion von Christ. Wilh. Franz Walch Grundsatze der natürlichen Gottesgelahrtheit. Auch kann eines Ungenannten Religion de Vernunft nach dem feinsten populäre Geschmack bemerkt werden. Es gehöre ferner dierher, diejenigen welche sogenannte Cursus in der Philosophie geschrieben haben

und, unter welchen ich als die vorzüg-
 lichsten anführe, Joh. Heinrich Wink-
 ler, Joann. Elias Wüstemann, Joh.
 Georg Zimmer, jeder. Endlich müssen
 alle Schreiber bemerkt werden, welche
 eine Metaphysik geschrieben haben, weil
 in dieser die natürliche Theologie mit
 der überhandelt wird. Die vorzüglichsten
 sind unter dem Artikel Metaphysic
 zu finden. In welche Classe auch viele von
 denen, die von der Wahrheit der christ-
 lichen Religion geschrieben, können ge-
 rechnet werden, so Fabricius in biblio-
 theca graec. lib. 5. cap. 8. in grosser
 Menge anführt. 2) scriptores speciales,
 welche in besondern Schriften die Existenz
 Gottes wider die Atheisten dargethan,
 worinnen sonderlich die Engländer gro-
 ßen Fleiß sehen lassen; aber auch zugleich
 anzeigt, daß vor andern in Engeland
 viele mit dem atheistischen Gifte ange-
 steckte Leute zu finden sind. Sonderlich
 hat sich desfalls der berühmte Boyle mit
 seiner disput. de natura ipsa bekant ge-
 macht, der über dieß nicht nur in seinen
 andern Schriften die Physik zu der Ehre
 Gottes und seines Wortes gerichtet, son-
 dern auch in seinem Testament gewisse
 Summen Geld dazu verordnet, daß eini-
 ge Prediger jährlich eine Rede wider die
 Atheisten halten, und die H. Schrift von
 den Schandthun solcher Lasterer bekehren
 wurd. Also haben wir von dem Richard
 Bentley ein Englisches Werk in acht
 Heften, so zu London 1693. 4. heraus
 kam, welches Jablonski 1696. 8.
 lateinisch unter dem Titel: stulticia et
 inordinabilitas atheismi herausgegeben,
 auch deutsch zu Hamburg 1715. gedruckt
 worden. Samuel Parker hat disputa-
 tiones de Deo et providentia zu London
 1673. 4. heraus gegeben, und weil Mor-
 bor in polyhistor. t. 3. lib. 5. §. 9. einer
 Schrift von ihm unter dem Titel: ren-
 tina physico-theologica, zu London
 1665. 4. gedenket, worinnen er vom Ur-
 sprunge der Welt, des menschlichen Ge-
 schlechtes, von der Structur des mensch-
 lichen Körpers, von der Seele der Welt
 handelt, und Parker selbst in der Vor-
 rede der angeführten Disputationen eines
 gewissen Buches, so er geschrieben, er-
 wählet, daß die meisten Exemplar-
 en in dem Londnischen Brande drauf
 gegangen, so ist vielleicht dieses die
 Schrift gewesen, die Morhof anführt.
 Es setzt Parker hinzu, daß er es von
 neuem habe heraus geben sollen, weil er
 aber damals der Scholastischen Schreib-
 art gewohnt gewesen, so habe er es noch
 eine Zeitlang anstehen lassen, bis er sich
 eine deutlichere Schreibart erworben,
 darauf er das Werk von neuem ausgear-
 beitet, und durch diesen Fleiß oben an-
 geführte Disputationes zumege gebracht.
 Heinrich Morus, dessen philosophische

und theologische Werke zusammen heraus
 gekommen, hat nicht nur wider den
 Spinozam insonderheit geschrieben, son-
 dern auch antidotum aduersus atheismum
 verfertigt. Ein anderer gelehrter En-
 gelländer, Radulphus Cudworth hat
 systema mundi intellectualis in seiner
 Muttersprache, London 1678. fol. aufge-
 setzt, darinnen er die Meinungen der
 alten Atheisten erzehlet, und widerleget,
 daraus Clericus die histoire des systemes
 des anciens athées gezogen, und seiner
 bibliotheque choisie einverleibet. Ausser
 diesen gehören hieher Nehemias Grew
 in der cosmologia sacra, London 1701. fol.
 Matthäus Sell von dem Ursprunge
 der Welt und derer Menschen, welches
 Buch Heinrich Schmettau mit einer Vor-
 rede von dem Atheismus ins Deutsche ge-
 bracht, und heraus gegeben 1701. 8.
 Wilhelm Nichols in collatione cum the-
 ista, in fünf Bänden, London 1696, 97,
 98, 99, 1703. 8. George Cheyne in prin-
 cipiis philosophicis religionis naturalis, Lon-
 den 1704. 8. Samuel Clark in demon-
 stratione existentiae et attributorum Dei,
 London 1706. 8. welche Schrift Jenkin
 Thomasius lateinisch übersetzt, und sei-
 ner histor. atheismi beygefüget, Altdorf
 1703. 8. Johann Rarus, dessen Werk
 Caspar Calvör in teutscher Sprache
 unter dem Titel: gloria Dei 1717. heraus
 gegeben: Wilhelm Derham in der astro-
 theologie, die auch teutsch mit Fabricii
 Vorrede heraus kommen, anderer zu ge-
 schweigen. Von den Franzosen hat ge-
 schrieben Jaquelot dissertationes sur l'exi-
 stence de Dieu, Haag 1674. Genelson
 demonstration de l'existence de Dieu, Par.
 1712, 1713. zu Amsterdam 1713. Englisch
 zu London 1713. teutsch zu Hamburg.
 1714. mit Fabricii Vorrede, darinnen
 er die wichtigsten Beweisgründe wider
 die Atheisten berührt, wiewohl man mit
 dem Genelson nicht in allem zufrieden ist,
 und la Croze in seinen entretiens sur di-
 vers sujets de litterature, de religion et
 de critique 1711. auch p. 250. eine disser-
 tation sur l'atheisme et sur les athées mo-
 dernes einverleibet. Von den Holländern
 handelt Siebert Voet tom. 1. disp. sele-
 ctar. p. 114. de atheismo; von dem Bur-
 chero de Volder haben wir disputationes
 theologicas contra atheos, wiewohl sich
 diese Gelehrten mehr Mühe in der Wi-
 derlegung der besondern Art der Atheis-
 ren, nemlich des Spinozismi, gegeben.
 Diesen ist billig beizufügen Bernhard
 Nieumeynt, von welchem wir haben
 l'existence de Dieu démontrée par les mer-
 veilles de la nature, welches Werk erst
 Holländisch geschrieben, denn in das Eng-
 lische, Französische und Deutsche überse-
 tzt, und mit großem Beyfall aufgenom-
 men worden. Dessen verschiedene Edi-
 tionen und Uebersetzungen zeigen an Fa-
 bricius

bricius in syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 7. p. 288. und Feuerlein in disput. de Nieuwenyt argumeto pro diuinitate scripturae. sacrae ex inuentis nouis physicis, quae commemorari in ea exiſtimat. Von den Deutschen haben wir auch eine große Menge Schriften von und wider die Atheisterei, und daß wir nur einiger gedenken, so gehören hieher Theophile Grossebauers Präservativ wider die Pest der heutigen Atheisten; Joh. Müllers atheismus denunciatus, Hamb. 1672. 4. Joh. Laffenii besiegte Atheisterei, Hamb. 1673. 8. Theoph. Spizellit scrutinium atheismi historico theologicum Auspruch 1663. 8. epistola ad Henricum Meibomium de atheismi radice 1668. 8. ad Antonium Reiserum epistola de atheismo eradicando 1669. 8. Antonii Reiseri ep. de origine, progressu et incremento atheismi ad Spicelium 1669. 8. Tobia Wagneri examen enlenticum a haemi ipocritici, Lübing. 1677. 8. Joh. Adami Ostiandri exercit. de notitia Dei contra atheos, et Deus in luminae naturae repraesentatus; Frommanni atheus stultus, huc dissertationes de stultitia atheismi, Lübingen 1713. 4. Biermanns impietas atheistica mit Reuenerbergs Vorrede, unter denen aber billig des D. Buddei theses de atheismo et superstitione, Jena 1717. 8. die auch in das Deutsche gebracht sind, den Preis behalten, welcher auch in seinen selectis iuris naturae et gentium p. 248. und in institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 1. §. 18. nor. diese Materie berührt. (Noch gehören in dieses Zach Robert Bellarmin, Gerhard Johann Voß, Georg Stengel, Ludwig von Granada, Johann von Mat, Joh. Eduard, Joh. Andre. von Segner, Carl Claude Genest, Joh. David Bärner, Samuel Christian Hollmann, Joh. Georg Sulzer, Joh. Gottlieb Wallpurg, Michael Friedrich Leistikow. Viele Schriftsteller beweisen die Wirklichkeit Gottes aus gewissen Eigenschaften der Geschöpfe, wohn gehören Michael Christoph Ganov, Theodor Horn, welche aus der Bewegung auf das Daseyn Gottes geschlossen haben. Jacob Gussert und Joh. Georg Liebnecht schließen aus der Harmonie der endlichen Dinge. Man hat auch Beweise aus der Beschaffenheit der himmlischen Körper: des Menschen; sowohl überhaupt, als insbesondere aus der Seele; aus dem Bau des Körpers; aus dem Auge; aus dem Ohr; aus dem Herzen; aus der Hand; aus dem Gehirn; aus dem Rückgrad; aus der Sprache; aus den äußerlichen Sinnen; (vergleiche den Artikel: Anatomie). Nicht weniger sind die Gelehrten bemühet gewesen, aus der Betrachtung der Vögel, der Fische, der Spinne, der

Heuschrecken, der Insecten, der Fien und Muscheln, aus der Stimme Thiere, aus ihren natürlichen Instincten das Daseyn der Gottheit zu erweisen. Die leblosen Geschöpfe haben gleichen Stoff zu solchen Beweisen reich. Daher haben wir Beweise den Pflanzen, aus den Blumen, insbesondere aus der Kaiserkrone, Rose. Andere gründen ihre Beweise die Berge, auf die Steine, auf das Magnet, auf das Wasser, Feuer, Schnee, Donner und Blitz. Doch Verfasser müssen der von mir erwähnte Fabricius in delect. argum. syllab. scriptor. de veritate relig. christ. cap. VII. p. 286. seqq. Ferner Ver Vermischte theologische und philosophische Betrachtungen in 3 Theil. C. 3. weniger das IX. Vol. 2d. historico-philosoph. p. 1. seqq. gelesen werden. Zu we man unsere Autors oder des Hrn. Heinrich Walchs Biblioth. theol. 1. p. 691. und dessen Hrn. Eobns in tingen Christi. Wilh. Franz W. Grundsätze der natürlichen Gottesgeheimheit §. 23. f. f. in den Vorbereitungen thun kann, welcher letztere alle die hieher gehörige Schriften in der besten Ordnung und Abtheilung erzählt, und kann daselbst noch mehrere Schriften, als angeführt worden, besonders auch Schriftsteller von der Geschichte der türkischen Theologie, finden. Ich nur des D. Joh. Ernst Gunnerus Abhandlung von der Wirklichkeit und Unmöglichkeit Gottes, benebt einer Beurteilung der vornehmsten Beweise, als sehr brauchbares Buch zum Beschluß nennen.) 3) haben wir auch scripta specialissimos, dergleichen, die wider Spinozam geschrieben, besondere Eigenschaften Gottes wider der Atheisten Einwurfe gerettet, und seine Fälschung widerlegt haben, welche bey den gehörigen Artikeln fürkommen werden. Es hat verschiedene dergleichen Schriften zum men gelesen, und ein Verzeichniß davon gegeben, als Morhof in polyhistor. t. 1. §. 5. 9. Sagittarius in introduct. hist. ecclesiast. pag. 877. Joh. Andre Schmid in supplem. introduct. Sagitt. p. 667. denen es aber Fabricius in bibliotheca graeca lib. 5. cap. 8. und in delect. argumentorum et syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 7. seq. p. 292. weit zuvor gethan. Von dem Gebrauch solcher Bücher muß man wissen eintheils, daß nicht alle gleiches Absehe gehabt, indem einige mehr historisch, andere dogmatisch, und etlich nur polemisch verfahren; andern Theils, daß man alles wohl prüfe, und den bloßen Titel der Bücher nicht traue, indem manch wider die Atheisten geschrieben zu sein scheinen, die aber in der That viel ge

fäblich.

in sich halten. Dahin geböret
 salu Casaris Vanini amphitheatrum
 coelestis diuino-magicum, christianop-
 hysicum, nec non astrologo-catholicum
 de uetustis philosophis, atheos, epi-
 curicos, peripateticos, et Stoicos 1715.
 Nichts doch war einige vor nicht ge-
 brüchlich anzugeben; wenn man aber die
 Sache genau einseheth, so wird man doch
 und wieder aufhöbige Dinge antreffen.
 Nur daß er es hier subtiler, als in seiner
 andern Schrift de admirandis naturae re-
 bus deaeque mortalium arcanis gemacht.
 Von dem Thoma Campanella haben
 wir atheismum triumphatum; Rom 1631.
 Paris 1636. 4. darinnen allerdings Argu-
 mente wider die Religion vorkommen,
 die ericht gründlich beantwortet worden.
 Steuens ad litterar. fascicul. 2. c. 2.
 33-56. Es erinnert Campanella de
 rebus propriis cap. 4. daß der Pabst Pau-
 lus der fünfte dem Buche diesen Titel
 gegeben, und sehet hinzu: quem ego vo-
 cantes recognitionem religionis, secundum
 omnes scientias contra antichristianismum
 Machiavellisticum. Morhof in polyh. t. 3.
 p. 5. §. 9. sagt, er habe es atheismum
 triumphatum nennen wollen; wober er
 aber dieses hat, sagt er nicht. Francis-
 cus Cuperus hat arcana atheismi reue-
 lata, Leerd. 1670. 4. geschrieben, die
 wenig dem Genr. Moro t. 1. opp. phil.
 p. 594. und dem Joh. Wolfgang Jac-
 quini de Cuperi atheismum Spinozae op-
 portune verdächtig fürkommen. So hat
 man auch angemerket, was Joh. Raph-
 son in seiner demonstr. de Deo London
 1710. 4. und Leipzig 1712. geleisset, wider
 welchen verschiedenes erinnert worden
 in actis eruditor. 1712. pag. 29. sqq. und
 Alaupings disput. ad demonstr. de deo
 Raphson. Wittenb. 1713.

Athembolung,

Respiration, ist eine solche Wirkung
 in dem menschlichen Leibe, da durch die
 Ausdehnung und Zusammenziehung der
 Lungen zu Erhaltung des Menschen Luft
 beschaffet und auch wieder ausgestoßen
 wird. Die Natur bedienet sich dabey der
 Brust als eines Blasebalgs. Wenn die
 Luft in die Lunge kommt, treibt sie sel-
 bste wie eine Blase aus einander; wenn
 sie aber wieder heraus expiriret worden,
 so säset sie wieder zusammen. Die Ur-
 sache leiten einige aus der Kraft der Lun-
 gen, die Luft anzuziehen; andere aus
 der Schwere der Luft her. Man lese
 Sturm in disput. de respiratione in phi-
 losoph. ecclesiast. pag. 257. sq. Swammer-
 dam in tr. de respiratione vluque pulmo-
 num, Leiden 1667. Journal des sçavans
 1709. april. pag. 41. Anno 1729. editte
 Gurrtaiger eine dissertationem phylolo-
 gicam de respiratione, dawider in dem
 Philos. Lexic. 1. Theil.

Journal des sçavans 1730. febr. p. 170. sqq.
 einige Einwürfe gemacht worden, wor-
 auf eine Antwort erfolgte, die in nach-
 dem Journal 1631. iun. p. 147. vorkommt.
 [Der Nutzen des Ein- und Ausathmens ist
 verschieden. Denn es dient nicht allein
 dazu, das Blut aus dem Herzen in der
 Lunge zu beordern, und dasselbe wieder-
 um in das Herz zu treiben, sondern be-
 wirkt auch den Kreislauf des Blutes durch
 den ganzen Körper, die verästelte Be-
 wegung des Magens und der Gedärme
 und des Milchsaftes in die Milchgefäße,
 auch thut es bey der Fortschaffung des-
 jenigen, was in den Gedärmen ist, einen
 Beitrag, nicht weniger trägt es etwas
 zur Bildung der groben oder feinen Crim-
 me und der Sprache, wie auch zu dem
 Geruche bey. Nach Triewalds Berech-
 nung, ziehen wir bey jedem Athembolen
 ohngefähr 45 Cubicell Luft in uns, und
 brauchen also den Tag über ein tausend,
 zweyhundert, sechs und neunzig Cubicell
 reiner Luft. Daher wird die Luft, die
 in einem überall vermachten Zimmer ein-
 geschlossen ist, sehr geschwind verborben,
 so, daß sie nachgebends nicht allein un-
 brauchbar, sondern auch selbst unserer
 Gesundheit schädlich ist. Siehe auch
 Ernst Anton Nicolai Gedanken von
 Thränen und Weinen. 1748. S. 148. f.
 Durch das Athembolen verlieret der
 Mensch innerhalb 24 Stunden über ein
 Pfund Feuchtigkeit; siehe Hamb. Mag.
 2 B. S. 34. Von dem Athembolen der
 Fische und Insecten siehe eband. 4 B.
 S. 467. 478. Wie die Luft bey dem
 Athembolen wirke; was es für Einfluß in
 den Puls habe; wie auch die Ursachen
 und Wirkungen des mangelhaften Athem-
 bolens; findet man in 5 Bände ausge-
 fähret.]

Atmosphäre,

Wird diejenige grobe Luft genennet,
 so um die Erde, oder auch einen andern
 Weltkörper ist, darinnen die Dünste auf-
 steigen. Diese Luft ist wegen der irdi-
 schen Ausdünstungen gegen die andern
 Theile der Luft viel dicker und unreiner,
 daher die Sonnenstrahlen, wegen ihrer
 Dicke nicht völlig durchdringen können,
 sondern einen Rückseim machen müssen,
 welches man bey Auf- und Niedergang
 der Sonnen bey der Dämmerung zu
 spüren pfleget. Die Höhe der Atmosphä-
 re suchen die Astronomen aus den Observa-
 tionen des Einbruchs des Tags, deren
 Meinungen Ricciolus in Almag. nou.
 lib. 8. sect. 1. cap. 14. f. 59. sect. 6. cap.
 4. f. 657. erkläret. Nach dem Tycho-
 ne in die Höhe der Luft 48, nach dem Gas-
 sendo 40, nach dem Ricciolo, wenn
 sie am niedrigsten sey, 38, wenn sie
 am höchsten 95 Italianische Meilen, de-
 ren

ren vier eine teutsche ausmachen. Weigel in seiner Sphaerica Euclidea lib. 2. cap. 4. obseru. 16. hat sich angelegen seyn lassen, zu erweisen, daß die dicke Luft nicht höher, als vier teutsche Meilen seyn könne, bisweilen aber wohl viel niedriger. [Succow's Briefe an das schöne Geschlecht S. 255. 560. 830. Man sagt, daß um einen jeden festen Körper eine Atmosphäre sey. Siehe Hamburg. Magaz. 4 B. S. 676.]

Atomi,

Heißen in der Physic die Kleinsten und untheilbaren Theilchen dernatürlichen Körper. Es ist eigentlich dieses eine griechische Benennung, so von α prauatio und $\tau\acute{\alpha}\mu\alpha$ seco, diuido, abkammt, und auf ihre Eigenschaft, daß sie untheilbar sind, hielet. Sie werden auch sonst im Griechischen $\sigma\acute{\upsilon}\mu\mu\alpha\tau\alpha\ \acute{\alpha}\delta\iota\mu\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\alpha$, $\sigma\mu\kappa\rho\acute{\tau}\alpha\tau\alpha$ καὶ λεπτότατα τῆς φύσεως; und im Lateinischen corpora minima, atoma, corpuscula, corpora indivisibilia, infesibilia, puncta physica genennet. Die Lehre von den Atomis ist in den ältesten Zeiten bekannt gewesen. Moschus, der alte Rhodische Philosoph soll selbige schon gehabt, und sie zum Grunde seiner Naturlehre gelegt haben, wie Strabo lib. 16. schreibt: wosern dem Posidonio zu glauben, sey diese Lehre von Atomis sehr alt, und von einem Sidonischen Manne dem Moscho hergeleitet, der auch vor den Trojanischen Zeiten gelebet. Gleiches berichtet Sertus Empiricus aduers. mathem. pag. 367. doch so, daß er sich auf den Posidonium ebenfalls beziehet, und dabei noch zweifelhaftig ist, in Ansehung dessen, da viel andere und glaubwürdigere diese Erfindung dem Leucippo zuerignen, so hat selches noch mehr Wahrscheinlichkeit, wie Burnet in archaeol. philol. lib. 1. cap. 6. p. 40. dieser Gedanken ist. Von dem Leucippo aber meldet Laertius l. 9. segm. 30. πρῶτος τῶν ἀτόμων ἀρχαῖος ὑπερχατος, primus hic atomos principia subiecit, so auch Cicero de natur. Deor. lib. 1. cap. 24. einiget massen bekräftiget, ingleichen Lactantius lib. 3. cap. 17. instituti diuin. und de ira Dei cap. 10. D. Buddeus in thesibus de atheismo et superstitione cap. 1. p. 63. erinnert, daß sich Leucippus einen falschen und irrigen Begriff von den Atomis gemacht, indem er solche vor ewig gehalten, und deren von obgekehrte geschiednem Zusammenlauf alles entstanden, daß folglich dabei kein Gott nöthig gewesen, daher u auch Jenkin Thomasius in hist. philosoph. de atheismo c. 5. §. 2. p. 84. unter die Atheisten setzt. Democritus, der in Griechenland den Leucippum zum Lehrmeister gehabt, hat auch die Lehre von

den Atomis angenommen, und Zweifel besser ausgeführt, wie auch von einigen für den Urheber gehalten wird, als von Epicuro c. 17. und da Plutarchus de phil. l. 1. c. 3. davon handelt, so gehet des Leucippi nicht, und scheint die Meinung dem Democrito bezuzulegen. Einiger Bericht soll er den Atomis ihren Eigenschaften in Ansehung der Größe, da sie so klein sind, daß man sie den Augen nicht sehen könnte, in Ansehung der Figur, welche unbenneget haben, worauf Aristoteles ihnen noch die Schwere zugeeignet, merkt Aristoteles de gener. et spec. cap. 8. an, daß Democritus es geglaubt, es käme den Atomis die Eigenschaft zu, daß eins schwerer, als andere sey, so sey er auch darin Epicuro unterschieden, daß er die einfache Bewegung, nemlich bey obliquum zugelassen, der aber die Ewigkeit sey: conf. Stanley in philol. p. 904. ediz. latin. nebst andern Schriftenten vom Democritus. Fabricius in bibliothec. graec. cap. 23. §. 5. p. 802. anführt. Zwischen da die Schriften des Democritus verlohren gegangen, so meinet Morus polyhist. tom. 2. lib. 2. p. 1. cap. 7. man könnte wohl nichts gewisses von den Lehrsätzen sagen, und stünde ob diejenigen, so uns selbe erzehlet, die richtig und gründlich aufgegeben. Magnenus hat Democritum recte geschrieben, und darinnen die Physic systematisch vortragen wollen, verbessert ihn Olearius in not. ad hist. phil. p. 904. 907. und Fabricius l. p. 803. führt Nicolai Sillo philosophiam Epicuream, Democriteam et Epicurasticam Genes 1619. an. Epicurus hat die Lehre von den Atomis unter Alten am fleißigsten surgenommen, die Beschaffenheit derselben genau zu untersuchen, sich Mühe gegeben. Nach er gezeigt, wie man allerdings die Atomis zugeben müsse, daß, ist solche zu theilen, die nicht weiter können getheilt werden, weil man in der Physic nicht auf eine unendliche Weise, daß die Theilung immer ohne Grenzen fortgehen theilen könne, (Siehe meine Gedanken von den Seelen §. 14. 6. S. 144.) so betrachtet er sie in Ansehung der Eigenschaften, a) was die Größe anbelangt, da sie so klein, als sie immer seyn könnten, wären. Doch müßte man sie als mathematische Puncte, denen keine Ausdehnung zukäme, ansehen, so im physischen Sinne nehmen, daß sie ihre Extensionen, folglich ihre Theile hätten, aber in keine kleinere Theile, sie selbst wären, könnten getheilt werden. Eben daher käme ihre Benennung,

Atomis nemete, und weil sie
Theilchen wären, so könnte
sie deswegen nicht leben. Daß sie
mit einander von einerley Grö-
ße wären, sey eben nicht nöthig. b)
Daß sie Figur und Gestalt derselben
verloren, ist so mancherley sey, daß die
Theilchen nicht zu zählen wären, wel-
ches daher abzunehmen ist, weil aus
den kleinsten Theilchen alle natürliche
Dinge, welche so mancherley zusammen
gesetzt sind, bestünden. Cicero de natu-
r. deor. l. 1. c. 24. gedenkt davon, wenn
er sagt: ita enim flagitia Democriti, si-
cut ante Leucippi, esse corpuscu-
la laevia; alia aspera, rotunda
laevia autem angulata, curvata quae-
dam adunca: ex his effectum esse
cetera, atque terram nulla cogente natu-
ra, sed occurru quodam fortuito, add.
quod l. 1. c. 3. 8. und Lactantium
de div. l. 3. c. 17. Diese unendlich
kleinen Figuren aber verändernden
die Atomorum gar nicht,
da sie unter einander einerley Na-
tur haben, wenn auch gleich eines oben,
eines unten wäre. c) Lezt er ihnen
eine doppelte Bewegung bey, da sie
nach ihre bey sich habende natür-
liche Schwere in gerader Linie bewegt
sind; doch so, daß sie auch bey ihrer
Bewegung ein wenig abweichen, damit
eine Vermischung unter einander gesche-
hen könnte; theils aber in eine Bewe-
gung hinein, wenn eins von dem andern
abgelenkt und zurück getrieben würde.
Diese Bewegung nennete er motum
reflexum, die andere motum reflexum.
d) Demot aus sah Epicurus als die
Ursache aller natürlichen Dinge an,
daß die Ewigkeit gewesen, auch von Ewig-
keit in der Bewegung gestanden wären,
daß von ohngefehr geschehenen
Zufall alles entstanden, s. Plutar-
chus de placitis phil. l. 1. c. 3. Lucretium
de natura l. 1. und 2. Lactantium l. 10.
Gassendi comm. und Stanley in hi-
st. philos. p. 970. ed. lat. Hierinnen hat
er ein getreuer Anhänger des Epicuri
vorher gedachte Römische Poet
Lucretius in seinen 6. Büchern de rerum
natura erwiesen, darüber Thomas Creech
englische Auslegungen geschrieben.
In den neuern Zeiten ist sonderlich
der Gassendus ein Beförderer der
epikurischen Philosophie, oder wie sie auch ge-
nannt wird, der physicae corpuscularis
Philosophie, dahin insonderheit seine An-
ticipationes in Diogen. Laert. lib. X. in-
halten seine libri physici gehören. Zwar
er nicht alle Lehrsätze des Epicuri von
den Atomis angenommen, sondern viel-
mehr dessen Gedanken, daß die Atomis
von Ewigkeit gewesen, daß sie von ihrer
natürlichen Bewegung abweichen, daß er
auf eine ungereimte Art eine Schwe-

re bengelegt, getadelt; doch ist er in
der Hauptsache noch auf seinen Ideen
gegangen. Denn er hält dafür, daß sich
die Atomis in einer beständigen Bewegung
befänden, und daß sie durch ihre Bewe-
gung an einander stießen, hin und her
getrieben, zurück gehalten und in einan-
der verwickelt würden, solalich als
Elemente der natürlichen Dinge an-
zusehen wären. Vernier hat in sei-
nem abrégé de la philosophie de Mr. Gas-
sendi die Philosophie des Gassendi ins
Kürzere gebracht, doch ist er vor seine
Person nicht allezeit gleicher Meinung
mit ihm. Degn 1692. gab er zu Paris
ein Werk heraus: doutes sur quelques
uns de principaux chapitres de son abrégé
de la philosophie de Gassendi in 12. Dar-
innen er unterschiedene Zweifel wider
Gassendi Lehre von dem Raume, Bewe-
gung, Orte mittheilte; zu Ende aber
insonderheit von den Atomis und dem
Leeren, so sich zwischen denselben befin-
det, handelt, wo er insonderheit die ge-
wöhnlichen Einwürfe wider die Existenz
der Atomorum, wenn man sagt: dasje-
nige Theilchen des Atomis, so gegen Mor-
gen zugeht, ist nicht dasjenige Theilchen, so
sich gegen Abend erkräft, folglich müssen
diese Theilchen wirklich von einander un-
terschieden seyn, auch können getheilt werden,
untersucht. Er leugnet, daß eine Sache
wenn sie aus unterschiedenen Theilen
bestünde, auch dabero wirklich zu theilen
seyn; gnug daß dasjenige nicht könne ge-
theilt werden, welches so hart und fest
sey, daß es allen Kräften, die sonst was
von einander theilten, widerstände, wenn
auch die Theile, woraus es zusammen
gesetzt sey, wirklich von von einander
unterschieden seyn. Nach dem Gassendo
kam Gualterius Charleton, der aus dens
übergebliebenen Reste der Epicurischen
Philosophie, aus Gassendi Schriften und sei-
nen eignen Gedanken ein System unter
dem Titel physiologiae Epicuro-Gassen-
do-Charletonianae zu London 1654. fol.
heraus gab, da zwar das meiste darinnen
aus dem Gassendo genommen, dennoch
aber auch vieles von neuem hinzuge-
than worden, so zur Erläuterung der Lehre
von dem Atomis dienlich ist. Anno 1680.
kamen zu Paris des Wilhelmi Lamy
drey Bücher de principiis rerum und Licht,
und nachdem er im ersten wider die Ari-
stotelicos, im andern wider die Cartesia-
ner geredet; so kommt er im dritten auf
die Epicurischen Principien, welche er,
wie sie Lucretius ansetzeth, erzielet,
dadon er die Gedanken des Epicuri von
der Bewegung und Independenz der At-
tomorum verwirft; übrigens aber diese epi-
kurischen Principien, wenn man die irrigen
Begriffe des Epicuri bey Seite setzt, vor
die wahrscheinlichsten und bequemsten
ausgiebt. Eben dieselbe hat sich der be-
rühmte

rühmte Robert Boyle in vielen Schriften, die natürliche Wissenschaft betreffend, gefallen lassen, s. Morhof in polyhist. rom. 2. lib. 1. cap. 5. §. 7. und Edmund Dickinson hat in physica veteri et vera weisen wollen, wie die Physiologie der Thiere aus solchen Principien am besten könnte erklärt werden, daher sagt er cap. 2. §. 1. quam suscepissim philosophiam Molaiam pro virili mea dilucidam, cunctisque serio perpenis firme concepissim, munus illud nulla ratione melius, quam corpusculari, vel vt loquuntur, atomica praestandam fore, so haben auch verschiedene angemerkt, wie die Cartesische Physic mit solchen Principien überein komme.

Die Existenz der Atomorum anlangend, so pflegt man solche theils aus Vernunftschlüssen, welche dahin gehen, daß die Theilung eines Ganzen in seine Theilung nicht unendlich, oder ohne Aufhören geschehen könne, sondern man müßte es einmal bei einem Theilchen, das ferner nicht in theilen und eben ein Atomus sey, bewenden lassen; theils aus der Erfahrung zu bekräften. In Ansehung des letztern, sähe man ja, wenn sich das Feuer in solche Atomos zertheile, daß es das Wasser, die Erde und die Luft erwärme, wie das Wasser, wenn dessen Atomus von den Gestirnen in die Luft gezogen würden, selbige also anfüllten, daß wir eine Materie zum Athembolen hätten; wie die Atomus der Luft den Wind verursachen, und wie die Erde die stül liegenden Bücher oder andere Sachen unvermerkt mit solchen kleinen Theilgen belegte, ob wir gleich nicht wissen, wie solche darauf gekommen wären. Die Chymici könnten die Mineralien in solche Atomos theilen, und jemehr bey dem Menschen und Vieh die Pori oder Schweißlöcher aufgeschlossen würden, jemehr glängen solche Atomus heraus, daß auch so gar ein Hund seinen Herrn an denselben kennen und unterscheiden könne. Ferner bezeugt solches allerhand Körper, die entweder von sich selbst, oder durch die Bewegung einen Geruch gäben, und an ihrem Gewichte nichts verlohren; daß ein klein wenig Balsam über dem Lichte, und ein einiges Körnlein Pulver, so es angezündet werde, mit dem Geruche ein großes Zimmer erfülle, daß ein etniges Gran Mastix oder Weirauch nach 9. Lantz Rechnung ein Gemach, dessen Länge und Breite zwanzig, die Höhe funfzehn Schuh, mit 7500000000000 Theilchen anfülle, deren jedes wegen seiner Größe gerochen werde; daß sich der Geruch des in Provence danks wachsenden Rosmarins 10 bis 20 Meilen in das Meer ausbreite; daß sich das Gold und Silber im Schmelzen so weit ausdehnen lasse, conf.

Scheuchzer in der Naturwissenschaft cap. 2. §. 8. Und daß jede von kleinen Theilen ihre besondere Figur, auch öfters ihre Bewegung, dieses legten verschiedene Exempel durch die Microscopia an den Tag, durch dieselben vorgekeltet worden, hand Battungen von Sand und menwerk, die Circulation des Blutes in einem Aale, die Textur von seiden und leinen Zeug, allerley im Eisz, Käsen und andern der Schimmel, so sich wie kleine lein präsentirt, die Brennnessel von einer Biene, welche sich zur rieur darstellten, die Flügel der merzvogel und Wäden, da sich die Flügel jener lauter kleine Federn, allerhand liquores in den capillaribus unterschiedliche Figuren Salze. Diesen ersten Punct der Existenz der Atomorum, daß in der Natur so kleine Theilchen angetroffen werden, wird niemand in Zweifel ziehen, sie aber so beschaffen sind, wie man insgemein beschreibt, daß sie als die der natürlichen Dinge anzunehmen, daran läßt sich hingegen billig Ueberlegt man, wie sie diesen keine gewisse Figur, noch beständig ansehen, so kann man sie nicht ansehen, als für pur lautere Wäden, die sie nach Gefallen so werden, sind ebenfalls nur möglich, gends aber ist die geringste Wahrscheinlichkeit da. Sie dienen daher zu einem Deckmantel der Unwissenheit, daß wenn man eine natürliche Sache nicht auflösen kann, so gleich zu dem seine Zuflucht nehme, und nach bald diese, bald jene Figur und Gestalt habende Theilchen zum Grunde setzen. Kündiger in physica diu. 1. 1. c. 3. §. 21. 1699. Burnet in archaeologia cap. 12. pag. 167. meint, daß die Hypothese von den Atomis an sich falsch und auf keinem Grund stehe, doch hätten Leucippus und Democritus damit Gelehrtheit angedeutet, Physic auf eine gründliche Art zu setzen, und die natürlichen Körper deren Beschaffenheit selbst zu bekräften, da sich hingegen andere mit bloßen abstracten und metaphysischen Begriffen als mit Zahlen, Proportionen, Ideen, elementarischen Begriffen zu helfen geüht. Unter den Alten auch schon Aristoteles, Cicero, Crantius, die Wichtigkeit dieser scheinlichen Physic erkennen müssen, und den Neuern hat unter andern Job. Brandis eine Dissertation darüber geschrieben, welche sich unter dessen philosoph. et critic. befindet, und in Morhof in polyhist. t. 2. l. 2. c. 7.

Attractio. **Sabamel** de
 ver. et nou. philos. l. 2. cap.
 1. **sonderlich** die Frage: ob
 aus mathematischen Puncten
 Ansehen! **Außer** den angeführten Scri-
 ptis **schon** noch **habet** **David** **Gom-
 pte** in der. itationibus philosophic, num.
 4. p. 23. **David** **Derodon** in dispu-
 tationibus, welche zu **Genet** 1662.
 herauskamen; **Isaac** **Zabavius** in
 expositio atomorum ab iniuria quatuor et
 tribus argumentorum vindicata, **Wittenb.**
 1661. **Werensfels** in meditatione de ato-
 m. die sich in seiner dissertation. part.
 1. p. 23. **händel**; **Andala** in exerci-
 tationibus in philos. primam et natu-
 r. pag. 139. 140. [**Drucker** hist. crit.
 1700.] **Recherches** **hier** gehöriges **siehe**
 mit dem Artikel **Elemente.**]

[Attractio,

siehe Actio.]

[Auctor,

[**Siehe** im **Naturrechte** derjenige ge-
 mein, welcher mit Freiheit eine Hand-
 lung der Willkür beirrat. **Daher** man
 von der Ursache einer Begebenheit, Hand-
 lung und Herrichtung nicht gleich auf ei-
 nen Urheben oder Urheber schließen kann.
Wenn die **Ursache** oder auch ein rasender
 Wind dem Menschen beschädigt, so ist
 nicht die Ursache und der Schaden eines Ur-
 hebers, sondern dem zugefügten Schaden, nie-
 mer wird man sagen, daß das Wind ein
 Urheber oder Autor davon sey, so wenig
 kann Schaden diese Benennung begeh-
 ren. **Wenn** ferner ein Schie-
 ßen durch Unglück vom Dache fällt,
 so wird derselbe nicht auch eine Ursache von der Beschä-
 digung seyn, nicht aber Autor, weil sich
 die Beschädigung nicht auf seine Frei-
 willigkeit und Willen beziehet.]

[Auctorität,

[**Heißt** überhaupt eine Vollkommenheit
 einer Sache oder Person, die im Stande
 ist, in unserm Verstande einen Verfall
 und in dem Willen einen Gehorsam zu
 erwecken. **Es** sagt man von einem Lan-
 desherren, er habe Auctorität, inwiefern
 eine Botschaft, sein Ansehen und seine
 Vollkommenheit die Unterthanen bewegen
 muß, seinen Geboten und Befehlen Ge-
 horsam zu leisten, und seinen Anordnun-
 gen beizustimmen. **Auch** denen Gesetzen
 wird eine Auctorität zugeeignet, weil sie
 ebenfalls im Stande sind, unsern Willen
 zum Handeln zu reizen. **Man** redet von
 einer ursprünglichen (auctoritate origina-
 lia) und abgeleiteten Auctorität (deri-
 uata). **Die** letztere ist diejenige, welche

einem Obiecte nicht für sich zukommt,
 sondern weil es von einem andern, dem
 ein Ansehen zusteht, abhängt. **So** ha-
 ben die Gesetze deswegen Auctorität, weil
 sie von dem Landesherrn abhängen. **Der**
 heiligen Schrift wird ebenfalls eine ab-
 geleitete Auctorität beigemessen, weil sie
 von Gott, dem ein ursprüngliches Anse-
 hen eigen ist, herrührt. **Die** Gottes-
 lehrten bedienen sich noch mancher andern
 Distinctionen. **Sie** reden von der heiligi-
 gen Schrift von einem Ansehen in dem
 Aussprüche (auctoritate in dicendo), und
 im Befehlen (in imperando). **Jenes** ist
 diejenige Vollkommenheit der heiligen
 Schrift, vermöge welcher sie im Verstande
 des Menschen einen Verfall erregt.
Dieses aber ist diejenige Vollkommenheit,
 die in dem Willen einen Gehorsam erwe-
 cket, oder eine Neigung, den Befehlen,
 die in Gottes Wort vorkommen, Folge
 zu leisten. **Beides** zusammen wird mit
 dem Namen der völligen Auctorität
 (auctoritatis plenae), bezeugt. **Auch** re-
 den sie von einer absoluten und relati-
 ven Auctorität. **Die** letztere findet statt,
 wenn wir die Vollkommenheit, die un-
 serm Verstande und Willen eine Richtung
 geben soll, einsehen. **Die** erstere aber ist
 das Ansehen, welches der Sache für sich
 eigen ist, wir mögen eine Kenntniß davon
 besitzen oder nicht. **Ein** Kanonisches An-
 sehen (auctoritas canonica, normatica)
 wird demjenigen zugeschrieben, was als
 eine Richtschnur unsers Lebens und Glau-
 bens angesehen werden muß. **Daher** der
 heiligen Schrift eine solche Auctorität
 zugeeignet wird. **Anderer** Unterschiebe
 nicht zu gedenken, die man in Joh. Ernst
 Sumnerus instit. theol. dogmat. p. 194.
 seq. lesen mag. **Siehe** auch die **Artic.**
Ansehen.]

Auferstehung der Todten,

Es ist ein Werk des dreieinigen Gottes,
 welches darinnen besteht, daß eben der-
 selbe Leib, den der Mensch hier in dieser
 Welt gehabt, und darinnen er entweder
 Gutes oder Böses gewirkt, soll erwecket
 und mit der Seele wieder vereinigt wer-
 den, damit ein jeglicher empfangen mö-
 ge, nachdem er in seinem Leben gehandelt
 hat, es sey gut oder böse. **Es** dürfte man-
 chem bedenklich scheinen, daß diese Ma-
 terie in einem philosophischen Werke ab-
 gehandelt wird, weil sie eigentlich in die
 geoffenbarte Theologie, als ein articulus
 purus, der bloß aus der heiligen Schrift
 müsse erkannt werden, gehöret. **Doch** ist
 auch einem Philosophen unterwehrt, wenn
 er untersucht, wie weit hierinnen die
 Vernunft in der Erkenntniß gekommen,
 und vielleicht etwas wider diejenigen,
 so die Auferstehung der Todten leug-
 nen, und als eine unmögliche Sache
 auf-

ausgeben, ausdrücken kann. Denn hält ein Mensch die künftige Existenz der Auferstehung der Todten nur nach einem menschlichen historischen Glauben für wahr, und will nun mit der Vernunft untersuchen, wie weit die Sache in Ansehung ihrer Beschaffenheit an sich selbst zu glauben sey, so wird er darinnen gar nichts Widersprechendes und Unmögliches antreffen, und die Vernunft muß vielmehr erkennen, es sey eine mögliche Sache. Denn erkennet sie auf das deutlichste, daß Gott die Welt aus nichts habe erschaffen müssen, welches unter andern Thomasius in der Einleitung der Sittenlehre cap. 3. sehr wohl zeigt; so muß sie vielmehr erkennen, daß wenn Gott wolle, daß die verwesenen Körper wieder aufstehen sollen, solches auf Seiten Gottes keine unmögliche Sache sey. Wenn gleich unsere irdische Leiber, und deren körperliche Theile durch die Verwesung aus einander gehen; so verschwindet doch kein einziges Theilchen davon, sondern bleiben alle in der Welt. Alle Naturkündiger räumen ein, daß allezeit in der Welt einetley Maß der Materie bleibe, und daß das geringste Sonnenstäubchen, gleichwie es von niemand anders, als von Gott erschaffen werden können; also auch sonst niemand dasselbe in sein erstes Nichts zurück zu bringen vermögend sey. Hat Gott, schließt die Vernunft, aus nichts etwas erschaffen können, wie vielmehr kann er aus der dasehenden Materie die vorigen Körper der Menschen wieder darstellen, da er vermöge seiner Allwissenheit alle diejenigen von diesen getrennten und aus einander gegangenen Theilen unsers Leibes kennet, die zu dessen Substanz und Wesen gehören. Es kann den Heyden die Auferstehung der Todten nicht so unglaublich gewesen seyn, weil unter ihnen so leichtsinnig geglaubt worden, daß Bacchus, nachdem er von den Titanen zerrissen, seine zerstückten Glieder wieder zusammengeleget worden, von neuen zu leben angefangen; daß Aethalidi, einem Sohne des Mercurii, bald unter den Todten zu seyn, bald unter den Lebenden auf dieser Welt zu leben vergönnet worden, zu geschweigen, was man von eines Aristæ Proconnesii, von eines Hermotimi Elazomenii, von eines Epimenidis und anderer Wiederkunft von den Todten unter den Heyden herum getragen, wie nicht weniger, was man von Hippolyto, Eakore, Aleste, Theseo, Semele, Euridice, Blanco, welchen Aesculapius, Hercules, Bacchus, Orpheus, das Leben wiederum gegeben haben sollen, vorgegeben hat, s. Suetonium in Alneran. quæst. lib. 2. cap. 12. §. 30. Lœfers dilt. de iis, qui inter gentes in vitam rediisse perhibentur. Olearium vom wahren Messia part. 2. cap. 3. p. 401. Als Paulus vor dem Ge-

ste von der Auferstehung der Todten sagte, sprach er zwar: Paule, sehest, die große Kunst machst dich, als wollte er sagen: Paule, weil du von etwas predigest, das mir ganz reimt und fremd vorkommt, so ist es wohl, du hast dich zum Narren gemacht. Es antwortete ihm aber Paulus deutlich: ich rede wahre und wichtige Worte, Act. 26. v. 24. dann zeigend, wie die Auferstehung der Todten keine Sache sey, die mit der Vernunft hier schicklich seyn möchten, ich in meiner Geschichte von den Todten in der Vorrede, und §. 53. 54. führet.]

Frägt man aber: ob auch die Vernunft erkenne, daß Gott die Körper der Verstorbenen wieder erwecken wolle, ist dieses freilich eine Sache, darnach mit unserer Vernunft, wenn wir die Vernunft nicht hätten, nicht fallen sollten. Wir können keinen Endsweg erkennen, was Ende Gott die Leiber wieder erwecken sollte, indem es mit der Unsterblichkeit der Seele, deren Existenz wir erkennen, eine ganz andere Sache sey, die unter andern von der göttlichen Gerechtigkeit und Güte herleiten; die bey dem Leibe nicht Statt haben, sich selbiger leidend verhält, weder etwas noch Gutes thun kann, folglich einer Strafe noch Belohnung fähig. Es wäre denn, daß man auf diesen Stand käme, weil Gott in seinen Straf- und Belohnungen nach der Gerechtigkeit handle, und die Seele des Menschen durch den Leib, als ihr Werkzeugetes und Böses gethan, so werde er selbst ihre Strafe oder Belohnung geben, sofern sie wieder mit dem Leibe einiget ist, welches aber eine gar kleine Wahrscheinlichkeit machen dürfte. Zeugnisse der Heyden, welche man anführt, als hätten sie die Auferstehung der Todten erkannt, vergleichen bey dem Erotio de veritate religionis christianæ lib. 2. §. 10. Mornão de veritate christi. cap. 34. pag. 564. Raynando theol. natur. dist. 8. qu. 4. art. 6. p. 1007. Suetio in quaestionibus Alner lib. 2. cap. 22. pag. 230. zu finden können hier der Sache keinen Aufschub geben. Denn einmal sind selbige theils dunkel, mit allerhand Irrthümern angefüllt, und wie sie von der Unsterblichkeit der Seele sehr zweifelhaft redet, so thaten sie es auch vielmehr bey dieser Puncte von der Auferstehung der Todten. Hernach kann man eben so viel Zeugnisse dagegen setzen, da sie nur ihr Selbst damit getrieben, ja alle diejenigen, welche die Unsterblichkeit der Seele geglaubt wie die Platonici, konnten keine Auferstehung der Todten zulassen, weil ihr Meyn-

Raum nach der Leib der Grund des Lebens, und die Seele erst recht glücklich wird, wenn sie von den Banden des Leibes befreit, und wieder mit Gott vereint wird. Daher als Paulus zu Athen, in der Verwirrung der Todten predigte, so hatten es eiliche ihren Spott, Act. 17. v. 32. welche vermuthlich mit solchen Aussagen eingenommen waren, wie das auch eben dieser Ursache einige Kirchlehrer, denen die platonische Philosophie wohl angefallen, in dieser Lehre irgezeichnet gewesen, davon Ganschius in *scholismo Platonico* sect. 4. §. 17. (7.) kann nachgelesen werden. Noch strenger können die heidnischen Götter, die bey Todten gewöhnlich genannt, desselb einige Beweise an die Hand legen, s. *sextens* *scholiasmat. sacra exerc.* 1. et *refutect. carn.* Was man von den Dämonen anführt, daß sie Wesen und andere Thieren, die zur Asche geworden, widerin ihre vorige Gestalt bringen können, gibt nur eine Erläuterung und keinen Beweis, gehört auch vielmehr zu dem ersten Punkte von der Möglichkeit der Auferstehung der Todten.

[Auflagen,

siehe Impositionen.]

[Auflösung,]

Die Auflösung überhaupt wird diejenigen Veränderung eines Körpers genennet, in dessen Theile durch das Eindringen einer flüssigen Materie zertrennt werden. Das Wasser löset alle Arten der Salze; der saure Geister aber erdigte Materien, und Metalle; die alcalischen Säfte die fetten Körper; der Weingeist alle schwebeliche Körper, die mit einem reinen sauren Aether vermischt sind, oder die Harze. Das Feuer aber giebt allen Körpern die Trennung der Theile. Es können auch eine flüssige Materie, welche einen Aether durchdringt, alle Theile, aber es wohl nur einige getrennt werden, magen die mehrsten, oder nur eiliche. Werden alle Theile getrennt, so kann es kommen, daß die flüssige Materie, welche man zur Auflösung gebraucht, die zertrennten Theile also vermischt, wie die durch die Sinne nicht mehr kenntlich bleiben, wie z. E. bey dem Zucker geist, welchen man in Wasser mischt, und welches wird die Auflösung im eigentlichen Verstande (*solutio*) genennet. Aber die Theile also zertrennt, daß sie auch künftig ihre Gestalt behalten, aber mit dem Unterschied, daß sie leben, so heißt dieses eine Schmelzung. Werden nur einige Theile des Körpers getrennt und in der flüssigen Materie aufgelöst werden, so wird solche Auflösung

eine Extraction genennet. Wenn die zertrennten Theile in der flüssigen Materie nicht aufbehalten werden, so ist der Körper, den man bearbeitet, entweder ein fester oder ein flüssiger gewesen. Von den festen verfliegen gewisse flüchtige Theile, woher die Sublimationen, die Köstungen u. s. w. entstehen. Von flüssigen aber nennt man solche Wirkung Evaporation. Vergleiche den Artikel: Dampf. Nach vollbrachter Sublimation bleibt ein lockerer Körper übrig, der oft mit dem Namen Kalk belegt wird, und deswegen heißt die Handlung, wodurch ein fester Körper in einen lockern verwandelt wird, die Calcination. Siehe Succore Naturlehre, wie auch dessen physische Schmelzung.]

Aufrichtigkeit,

Ist eine Tugend, dem Nächsten dasjenige, was wir zu seinem wahren Nutzen ihm zu offenbaren, oder zu thun schuldig sind, nicht zu verhehlen, noch arglistiger Weise hinter dem Verge zu halten.

Aufrichtige Leute sind zuweilen zugleich verständig, zuweilen aber ohne Verstand. Aufrichtigkeit ohne Verstand nennt man insgemein Einfalt, welches eine mit Unvermögen verbundene und folglich unnütze Tugend ist. Ein solcher Mensch schadet zwar niemanden mit Worten in Ansehung seiner Redlichkeit; aber er nützt auch weder sich, noch andern viel, in Ansehung seines Unvermögens. Aufrichtigkeit aber mit Verstand ist die wahre Klugheit, so eine vollkommene und fruchtbare Tugend ist, indem ein solcher Mensch, bey dem sich dieselbe befindet, erstlich Kräfte hat, einem zu nutzen, maßen es ihm in Ansehung der Lebhaftigkeit des Ingenii an sinnreichen Einfällen, oder Anschlügen, vernünftige Absichten zu Werken zu richten, nicht fehlen wird; in Ansehung aber der Scharfsinnigkeit der Beurtheilungskraft ist er vord erste fähig, alle Rathschläge reif zu überlegen, das ist, mit den sich ereignenden Umständen die Sache gegen einander zu halten, und zu urtheilen, ob sie sich ausführen lasse oder nicht; vord andere weiß er sich einen einzigen glücklichen Fortgang auf vielerley Art zu nütze zu machen. Hernach hat ein solcher Mensch vermöge der Aufrichtigkeit auch das Willen, andern wahrhaftig zu dienen, s. Müllers Anmerk. über Gracians Oracul Ray. 13. n. 2. p. 88. Mar. 16. n. 2. p. 109.

Wie Poiret diese Tugend beschreibet, findet man in *vera meth. inuen. ver.* p. 1. n. 6. welchem Lange in *medicin. ment.* pag. 3. cap. 2. §. 9. gefolget. Redlichkeit und Treuherzigkeit sind gleichgültige Wörter mit dem Worte Aufrichtigkeit.

Von der Aufrichtigkeit gegen sich selbst hat Treuer eine disputat. de sinceritate erea scriptum zu Leipzig 1767. gehalten. [Aufrichtigkeit, sinceritas ist eigentlich eine Güte in Bekanntmachung unserer Meinungen und Gesinnungen. Sie aufsert sich entweder in Worten, da sie den Namen Wahrhaftigkeit führt, obschon das Wort auch in einer weitern Bedeutung angenommen wird; siehe Wahrhaftigkeit; oder durch andere Thaten und Handlungen, welche eine Aufrichtigkeit in Handlungen genannt wird. G. J. Meier in der philosophischen Sittenlehre 4 Th. S. 72. f. sagt: „Die Aufrichtigkeit besteht in einer Fertigkeit, seinen Sinn andern auf eine gültige Art zu bezeichnen; und wir gehn mit jemanden aufrichtig um, wenn wir ihm auf eine gültige Art, und so wie es seine Vollkommenheit erfordert, dasjenige durch Zeichen entdecken, was in unserm Herzen angetroffen wird. Nun erfordert es die Gültigkeit und Menschenliebe, daß wir sie gegen jedermann lieblich an den Tag legen, folglich auf eine gültige Art, wie es ihr wahres Beste erfordert. Wir müssen allemal untersuchen, ob es andern Leuten wahrhaftig vortheilhaft sey, wenn wir ihnen unsere Liebe oder einen Grad derselben, entweder offenbar oder verdeckt, durch Worte oder andere Zeichen u. s. w. an den Tag legen. Und alsdenn müssen wir ohne Verstellung, alle diese Zeichen der Liebe, und mithin aufrichtig gebrauchen. Die Fertigkeit, sich auf eine aufrichtige Art lieblich gegen andere zu betragen, ist die Aufrichtigkeit in dem liebevollen Betragen, und wir sind zu dieser Aufrichtigkeit verbunden. In unsern aufklärten und feinen Zeiten ist diese Tugend, unter Leuten von feinem Sitten, eine sehr seltene Tugend. Man findet Leute genug, die den liebevollsten Vorposten von der Welt haben. Sie haben alle Muskeln ihres Leibes in einer solchen Gewalt, daß aus allen ihren Mienen, Gebärden, Bewegungen und Worten eine ungemeine Menschenliebe hervorstrahlet, die aber nirgends weniger, als in ihrem Herzen angetroffen wird.“ Eine weitere Entwicklung giebt besagter Verfasser in dem diesem 4 Theil S. 353. 358.]

Aufgeblasenheit,

Is eine Art des Ehrgeizes, die mit einem Haß anderer Menschen verknüpft ist, welcher aus natürlicher Unfreundlichkeit des Gemüths entsteht, und durch zeitliches Glück gnugsam gesichert wird. Es hat mancher Mensch von Natur in seiner Gemüthsart wenig Menschenliebe, dessen von Natur unfreundliches und narrißches Gemüth also bey erlangter geungfamer

Macht und Ansehen nur gemüthslegenheit und Eicherheit findet. Beschäftigkeit gegen jedermann dergleichen Aufgeblasenheit oder Uebermuth zulasen, nachdem er zuvor durch Betrachtung seiner Niedrigkeit und d. ermangelnden Macht zu einem Freundschaft und Dienstfertigkeit jeden war angereizt worden. Wiser ist es zu verstehen, wenn man wenn sagt: honores mutant morales, gleiches asperius nihil est humili. surgit, in altum, f. Müllers An über Gracians Oracul Mar. 74. Es nehmen einige das Wort Aufgeblasenheit vor gleichgültig mit dem Wort welches aber ehe mit dem Wort muth vor eins gelten kann. Man hiebei den Artikel Ehrgeiz, mit schlagen.

Aufmerksamkeit,

Is diejenige Beschaffenheit des Geistes, da ein Mensch etwas zu empfinden, Fleiß trachtet. Dasjenige, so bey Aufmerksamkeit vorhergeht, ist die Richtung des menschlichen Willens, man eine sorgfältige Begierde, allestände einer Sache aufs genaueste zu merken, in sich erwecket, welches die Vorstellung des Objects, als eine nützlichen und angenehmen Sache geben kann. Denn man weiß, wie dem Unterschiede der Objectorum eine merckliche Veränderung der Aufmerksamkeit verspürt wird. Hieraus ist ein wohlgegründetes Nachsinnen, daß man sich von dem Objecto einen gelichen Begriff macht, und eine Einnicht eher Besfall giebet, bis man i. leget, wie die Umstände derselben an ander hängen. Es ist nachzuweisen Gergers disput. de subsidia attentionis rito et falso suspensio, Mittenb. 7. [Siehe Meiers philos. Sittenlehre S. 537 = 540.]

Aufrubr,

Wird insgemein in einem schlimmen Verstande gebraucht, wenn die Unterthanen ihren Gehorsam gegen ihre höchste Obrigkeit bey Seite setzen, und selbiger feindselig entgegen stellen. können wohl Fälle kommen, da die Unterthanen nicht gehalten sind, ihre Pflichten gegen den Regenten zu beobachten, weil sich derselbe gegen die Republik nicht ein Fürst, sondern als ein Feind betheilt und hiedurch seine Schuldigkeit nicht beobachtet; aber eben dadurch horet er ein Regent zu seyn, und wenn es zur Application kommen soll, ist es eine sehr schlechte Sache, daß man ausführe, ob dieser oder jener Regent sich feindselig ermei-

f. Puff

Deiudicium de iure naturae et gentium. 7. cap. 8. Ob nun zwar die Auf-
sicht sich allezeit des Vorwands des ge-
meinen Bedarfs bedienen; so ist doch meh-
rere eine boshaftige Widersehnlichkeit
gegen die wahre und eigentliche Grund des Auf-
wands, welcher daher auch kein gut Ende
hat, und den Anklagern in ihrem ei-
gen Interesse gereicht. Es ist auch
eine sehr schwere Sünde, die wider
gottliche Gebot, daß man die Bünd-
nisse halten müsse, lauft, zumal da der
Vorwand, den die Republik daraus em-
pfehet, sehr groß ist. [Siehe Rebellion,
Verbrechen.]

[Aufwallen,

siehe Gährung.]

[Aufwand,]

Dieses Wort bedeutet in der allgemei-
nen Bedeutung eben so viel als Ausgabe.
Der Aufwand ist entweder zu unserm noth-
wendigen Unterhalt erforderlich, oder
wird zu dem wesentlichen Unterhalt
verwendet. Im letztern Falle kann die
Verwendung auf die Bequemlichkeit
des Lebens gerichtet seyn.
Der Aufwand nennen einige Luxus.
Aber auch verschiedene Gelehrte, die
das Wort Luxus in einer schädlichen Be-
deutung nehmen, und darunter diejenige
des Aufwandes verstehen, der auf ent-
worfene Pracht und Wollust abgewendet.
Manche nehmen die Moralisten die
andere Bedeutung an, so wie die
Philosophen die erstere im Gebrauch
haben, nach welcher sie einen Aufwand
für Vergnügen und zur Bequemlichkeit
allein an sich betrachtet für regel-
widrig halten, sondern auch selbige als
ein Mittel betrachten, Handlung und
Tugend unter einem Volke in Flor zu brin-
gen, und eine Nation glücklich zu machen.
Siehe Mosheims Sittenlehre der heil.
Schrift 9 Th. S. 193. ff. Auch ist die
Anstalt: Luxus nachzulesen.]

Auge,

Vom dem Auge kann man eine phy-
sische und moralische Betrachtung anstel-
len. Nach jener betrachtet man das We-
sen und die Structur des Auges, [wel-
che man im weitläufigen oder engen
und eigentlichen Verstande nehmen kann.
Im weitläufigen Verstande werden alle
dieser Theile darunter verstanden,
welche beyde orbitas oder Augenhöhlen
ausfüllen; im eigentlichen aber nur der
so genannte Augapfel.] Die Augen lie-
gen oval-rund in zwey Höhlen, und ha-
ben über sich die Stirne, dergestalt, daß
selbige [gemeinlich] etwas mehr hervor-

ragt, und also die Augen unter dersel-
ben beschützt liegen. Die äußerlichen
Theile des Auges sind außer der Höhle,
in welcher es liegt, die Augenlider mit
ihren Augenwimpern und die Augenbrau-
nen. Der Augenlieder sind zwey, das
obere und untere, welche das Auge, wenn
es nöthig ist, bedecken, indem sie bewe-
get, auf- und zugezogen werden können,
und indem sie am Rande mit Haaren be-
setzt sind, so werden dadurch der Staub
und die Fliegen abgehalten. Wo sie zu-
sammen kommen, machen sie zwei Augen-
winkel, davon der an der Nase der größ-
tere und inwendige; der nach dem Schlaf
der kleinere und auswendige heißt, und
die Augenbraunen dienen ebenfalls dazu,
daßjenige, so über die Stirn in das Auge
fallen könnte, und den von der Stirn her-
ab stiehenden Schweiß abzuhalten. [Hin-
ter den Augenlidern umgiebt den Aug-
apfel ein häufiges feines schlüpfriges Fett,
damit die Bewegung desselben desto un-
gehindert und schneller geschehen könne.
Am innern Winkel jedes Auges liegt eine
kleine röthliche Drüse, so *caruncula lac-
rymalis* heißt, eine andre liegt, doch et-
was tiefer, in dem äußern Winkel und
wird *glandula innominata* oder *lacrymalis*
genannt. Beyde scheinen einen Saft ab-
zugeben, der zur Beweglichkeit und
Schlüpfrigkeit des Auges viel besträgt,
die letztere insbesondere sieht man als die
vornehmste Quelle der Thränen an. Die
Augenlider werden inwendig mit der
vordern Hälfte des Augapfels durch ein
zartes Häutchen verbunden, so *tunica ad-
nata* oder *conjunctiva* heißt. Sie ist die
innere Haut der Augenlider, von denen
sie sich über den ganzen vordern Theil
des Augapfels wegschlägt und an demsel-
ben anfänglich locker, an der durchsichti-
gen Hornhaut aber fest anhängt. Sie ist
voller feiner Gefäße. Unter oder hinter
dieser befindet sich am Augapfel die *tuni-
ca tendinea*, so auch, weil sie das Weiße
des Auges ausmachen soll, *albinea* ge-
nannt wird. Sie wird eigentlich von den
ausgebreiteten Flecken der Muskeln ge-
macht, die den Augapfel bewegen, ge-
het aber nur bis an die durchsichtige Horn-
haut, wo sie sich gleichsam in einem Rin-
ge verliehrt. Außer diesen zwey beschrie-
benen Häutchen machen nun eigentlich
den bulbum oder Augapfel selbst folgende
Theile aus. 1) Die Häutchen oder *tuni-
cae*, wovon a) die erste, so den ganzen
Augapfel umgiebt, *sclerotica* oder auch
cornea, das hornharte Häutchen genannt
wird. Sie entspringt hinten am Sehe-
nerve, ist alda zwar biegsam, doch harte,
dick und undurchsichtig, wird aber ver-
wärts in einem Circul dünner und durch-
sichtig, daher der hintere Theil *cornea*
opaca und der vordere *pellucida* genannt
wird. b) Die andere Haut, so *choroidea*,

gewiß ein Atheist, wenn er bestarrig ist, auch durch die Betrachtung des Auges von der Ergriffenheit zu überzeugen, welches Christoph Sturm in einer besondern Art. tom. 1. philos. ecclesiae. gethan. Aber dankt er seinem Gott dadurch und erweist seine Dankbarkeit in That, wenn er dasselbige recht brauchbar und auf zweyerley Weise gebraucht: einmal wenn man dasselbe in dem ersten natürlichen Stande erachtet, so sowohl in die Ferne, als in die Nähe sieht, welcher aber durch den Gebrauch kann verschlimmert werden. Wer viel in die Ferne, wenig in die Nähe sieht, verliert das Vermögen, wohl in die Nähe zu sehen; wenn man viel in die Nähe, wenig in die Ferne sieht, und sonderlich kleine Sachen, als z. E. kleine Schrift, so ist größere bei schwachem Lichte die man nahe leget, der wird dadurch verblendet, und verliert das Vermögen, weit in die Ferne zu sehen. Deromwegen muß man das Auge niemals zu lange in eine Art allein brauchen, auch nicht zu Gewalt in die Ferne und Nähe zu drängen, sonderlich wenn kein Licht da ist, sich auch nicht mit der Hand auf eine Sache legen, die man sehen will. Man nimmt auch wahr, daß man bei sehr hellem Lichte die Augen zu schließet, er dadurch bei schwachem Lichte schumpf wird; da hingegen derjenige, so bei schwachem Licht viel sieht, nicht mehr vertragen kann, sondern dadurch gleich verblendet wird, daß er das seine Augen bald bei starkem; so bei schwachem Lichte brauchen muß, Woll in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thum und Lust. 1747. 3. 9. 199. [Davies philos. Situations 5. 231. ff. G. J. Meier philos. Anal. T. III. S. 56. f. wie auch dessen Vorlesungen aller schönen Wissenschaften. T. II. S. 147. ff.] Hernach muß man die Augen auch nicht missbrauchen in Ansehung der Sünde. Jener hat sehr wohl gesagt: die äußerlichen Sinnen machen eine Thür zum Leben und zum Tode, indem durch dieselben die Ideen in den Verstand gebracht werden, welche darüber allerhand Vorstellungen machen, und diese Vorstellungen erwecken in den Willen die Begierden, worauf die bösen Thaten erfolgen, welche nach der moralischen Beschaffenheit zum Leben und zum Tode ausschlagen können. So das zeigt Jacobus Epist. cap. 1. 15. an, wenn er sagt: wenn die Lust empfangen, gebietet sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebietet sie den Tod. Lactantius epist. Dei sagt: mens ocalis tanquam pelvis vitæ, und Salvianus de gu-

bernat. Dei lib. 3. scies, fenestras quodammodo esse nostrarum mentium lumen oculorum, et omnes improbas cupiditates in cor per oculos, quasi per naturales cuniculos introire. Mißbrauchet man die Augen, wendet sie auf solche Sachen, wodurch das Gemüth zu sündlichen Begierden kann gereizet werden, so kann man sich dadurch in ein großes Unglück stürzen; welches David erfuhr, als er nur die Huthscham angesehen hatte, so die wenigsten Menschen bedenken, daß dieses so viel auf sich habe, s. Martin Schoo. Anim. de casta pag. 30. In Joh. Andr. Schmidts fascicul. miscellaneor. physico. steht pag. 27. eine Disputation de fascinatione oculorum. Den Nutzen des Auges erklärt ausführlich Wolff in den Gedanken von dem Gebrauch der Theile im Menschen 2c. S. 151. 199. pag. 376. [D. Unzers Abhandlung von der Ähnlichkeit des Auges mit einem versunkerten Zimmer siehe in 8 B. des hamb. Mag. S. 426. 9 B. S. 29. 48. 10 B. S. 67. ff. Borelli Bemerkungen von der ungleichen Stärke der Augen, in 23 B. S. 641. ff. Muschenbroë introductio ad philos. natur. T. II. pag. 744. seqq. Das Wort. Auge wir auch den Gemächsen beigelegt, es wird auch Knosp, Knospe (gemma) genannt, und bedeutet das Gehältniß in welchem der wahrhafte Urstoff der zukünftigen neuen Pflanze seine Nahrung und Nahrung erhält, und zu einer Entwicklung fähig gemacht wird. Man redet von Augen unter der Erde, an den Wurzeln (gemmae subterraneae, radicales;) über derselben, an den Stängeln (caulinæ) Zweigen, (rameae) Frucht und Blumenstielen (petiolares et pedunculares), Blättern (foliorum), Blumenhalter (chalamicae s. receptaculæ), den Blumen (florales) u. s. w. Die Vermehrung der Gemächse geschieht aus solchen Augen, durch ein allmähliges sanftes und anhaltendes Ausdehnen. Siehe T. B. Arminii ökonom. Encyclop. 3 Th. S. 6. ff. Car. Linnæi diss. de gemmis arborum. Vps. 1749. 4. G. J. Möllers Versuch, den Ursprung der Augen in den Gemächsen zu erklären, welcher im hamb. Mag. 3 B. 2 St. 1748. S. 107. 144. steht.]

[Aurum Fulminans,]

[Oder Pulvis Chrysoceraunius, Schlagsgold, bestehet aus gutem Golde, welches in aqua regis solviret und mit oleo tartari per deliquium præcipitirt, mit warmen Wasser edulcorirt, und alsdenn langsam getrocknet wird. Es hat wegen seiner donnernden Gewalt eine vorzügliche Eigenschaft an sich, und kommt darinn mit dem Knallpulver, pulvere fulminante überein.]

[Auser:

[Ausartung,]

[Degeneratio. Dieses Wort wird vorzüglich im Pflanzenreich gebraucht, doch pflegt man auch jezuweilen im Thierreiche von Ausartungen zu reden.] Ueberhaupt gelat das Wort eine Veränderung, Abänderung, Verminderung und Verringerung an. So weiß man, daß Tulipanen erst nach und nach ausarten, oder in den Farben sich ändern und blässer werden. Auch ist bekannt, daß die Kinder, die von Mohren, welche sich in Ländern aufhalten, wo weiße Menschen geboren werden, erzeugt worden, immer mehr und mehr blässere Farbe erhalten, so, daß solche Kinder endlich, wenn sie in einigen Generationen von ihren schwarzen Voreltern absteigen, ganz weiß werden. Der Grund von solchen Ausartungen kann überhaupt nur in der Vermehrung oder Verminderung der Säfte, der Veränderung der Luft und des Clima liegen, obgleich in der genauern Erklärung dieser Erscheinungen, die Gelehrten sehr von einander abweichen. Einige behaupten eine solche Ausartung, nach welcher eine Sache dieser Art eine Sache anderer Art oder eines andern Wesens würde, welches aber weder bewiesen ist, noch bewiesen werden wird.

In dem hamburg. Magazin 1ster Th. Seite 389. wird untersucht, warum einige Schwarze ganz weiß, geboren werden, vergleiche auch XIX Th. S. 396. und in dem I Th. S. 396 = 398. kommen Exempel vor, von Weissen und ganzen Völkern, die aus Weissen Schwarze, und umgekehrt, geworden. Von dem Einfluß der Luft auf die Farbe der Menschen kann der VI Th. S. 454. 474. 476. gelesen werden. Die verschiedenen Lehrgedäude, die Ursachen der schwarzen Farbe bey den Negern betreffend, findet man im XIX Th. S. 379 ff. Ob sie eine hellere Farbe erhalten, wenn sie in andere Landesgegenden kommen, wird in eben diesem Th. S. 377. untersucht. Die Sonne ist eine der entfernten Ursachen von der Farbe der Schwarzen. I Th. S. 378 ff.

Die Ausartung des Getraides geschieht nicht, wie die Ackerleute glauben, wenn dasselbe allzulange in einerley Boden ausgesäet worden, (weßwegen verschiedene den Saamen lieber von fremden Orten haben bringen lassen,) sondern dieser Mangel rühret theils von dem allzuhäufig auf den Acker gestreuten Saamen, welcher kleine Aehren und geringe Körner bringet, her, theils davon, daß überhaupt zu viel geringe Körner mit ausgesäet werden, welche sich nach und nach vermehren, und wie das Unkraut, den starken Saamen verringern. Wir

finden ferner, daß die Pflanzen von Arten in einem Boden ausarten, die Natur nicht gemäß ist. Sie kränke verschmachten auf gleiche Art, nun das Clima, oder der Boden in selben Clima den Unterschied in Die Einbildung, daß sich eine Pflanze eine andere verändere, weil der für sie nicht geschickt ist, halten die besten für eitel und thöricht. Man nicht mehr, daß Weizen sich im D verändere, wenn der schlecht ist, noch irgend eine andere wandlung von dieser Art. Dies als merken wir, daß eine Pflanze, derselben Gattung bleibt, immer fester an Eigenschaften werde, nach dem Boden und das Clima sich weniger sie schicket, oder je weniger sie derselben durch den Boden gereicht Bogisl. Hornborg zeigt in einer de transmutatione frumentorum, in Sattungen und Arten des Getraides also können verändert werden, daß Character unkenntlich würde. Jede tzung bleibt dieselbe, ob sie gleich in Vollkommenheit Veränderungen. Daß der Hafer in Weizen verwerde, entkräftet Schreber in seinen neuen Cameralist. Samml. 2ter Th. 429. und die Gründe für und wider se Meinung findet man sehr gut beschrieben im 5ten Th. S. 126 ff. Man auch Linnäi amoenitat. acad. Vol. I. 106. Einige Gründe des Herrn Schrebers will ich anführen. „Ich kann sagen er (im 5ten Th. S. 132.) von Möglichkeit der Verwandlung einer des Getraides in die andere durch verschiedene anagegebene Versuche, überzeugen. Würde nicht der bekann, daß das Wesen der Dinge unverderlich sey, seine so lange gehabte Stetigkeit verlieren? und streitet dergleichen Metamorphosis nicht selbst wider die Sere der Schöpfung? Es lasse die aufgehen Gras und Braut, das besaame, und fruchtbare Bäume, ein jegliches nach seiner Art fruchttragend und habe seinen eigenen Samen bey ihm selbst auf Erden. 1. 1. 11. Der Hafer ist planta annua, jährliche Exempel, da dergleichen Pflanzen noch ehe sie zur Blüthe und Saamen kommen, abgeschnitten und die Wurzeln Winter über in der Erde gelassen worden, haben bewiesen, daß die Wurzeln hernach nicht wieder ausgeschlagen, schweige denn eine andere Art hervorbrachte haben. Das Abschneiden Stengel, wenn sie im Schoß sind, ist also das vergebene wahre Wunder, so weniger wirken, weil die Erbsen bey andern Gewächsen, die nicht vegetiren, lehret, daß solches zu ihrem Gedeihen und Destruction gereicht. 2. 1. 11.

Wurden (oder wie eigentlich geschrieben ausgesprochen werden sollte, das *Wachsen*) des Waijens, wenn er zu weit *ausgewachsen* ist, verursacht den Brand und *unbegreifliche* und verschiedene Arten von *Unkraut* werden dadurch sehr leicht *gepflanzt*. Daß man sie, wenn sie in vollem *Wachsthum* sind, zerstoßet oder öfters abschneidet. Bei allen Versuchen ist der Zweifel noch nicht gehoben, daß Waijen der *Rebenform* durch diesen oder jeden *Fall* in die Erde können gekommen *ist*, also eine wirkliche *fallacia non causae* vorgegangen seyn, unverletzt in *Erne* und des *Credits* derer, die die *Reben* angepflanzt haben. Offene *Felder* und *publique* Gärten dienen nicht zur *Beweise* der Wahrheit einer so *übernatürlichen* Begebenheit. Wie leicht *ist* es da einem, der von der angestellten *Probe* Nachricht hat, und ein *Vermuthen* daran findet, die *Leichtgläubigen* oder *andrer* zu misbrauchen, eine oder mehrere Hände voll *Rocken* oder *Waijen* unter die *Haferkörner* auszustreuen? da *denn* hernach, wenn die Zahl der *ausgewachsenen* Körner mit den *gesteckten* nicht *übereinstimmt*, es das *Ansehen* gewinnt, *als* wenn der *vierte* Theil der *Haferkörner* *verwachsen* wäre. Ueberdies alles, *ist* noch kein einziges *Beispiel* einer *ähnlichen* Verwandlung eines *Geschlechts* in das andere in dem *vegetabilischen* Reiche bekannt; zu *geschweigen*, daß es eine *unbegreifliche* Vermirrung in der *Kräuterkunde* anrichten würde, wenn man den *Es* annehmen wollte, daß sich ein *Geschlecht* in das andere *verwandele*. „Die *Einmüthe* wider diese angeführten Gründe, *bedenkt* deren *Beantwortung* findet man am *angef.* Ort S. 135 = 169. *Christoph Reichart* in dem 3ten Th. seines *Land- und Gartenschazes*, Erfurt 1753. S. 93 f. urtheilet folgendergestalt: „Ein *gewisser* Gelehrter hat *ehnlängst* die *Ausartung* der *Gewächse* dergestalt bestritten, daß ihm auch die *bloßen* Wörter: *Ausartung* und *ausarten* mißfallen. Er hält *nur* die *Veränderung* eines ganz *unterschiedenen* Geschlechtes oder *generis* der *Gewächse* in das andere für *unmöglich*, welches auch meine *Meinung* ist, *indern* er *will* dieses auch *nicht* einmal *von* den *Sorten* oder *speciebus* der *Gewächse* zugeben, und *meynet*, daß alle *Veränderung* der *Gewächse* nur *darauf* *besteht*, daß sie *entweder* größer, *ansehnlicher* und *vollkommener*, oder *aber* *geringer*, *elender* und *unansehnlicher* *würden*, welches alles von der *Natur* der *Gewächse*, von dem *Climate*, von dem *Brunde* und *Boden*, von der *Witterung* und von der *Wartung* und *Begattung* *herfließt*. Nun ist es *war*, daß die *angegebenen* *Umstände* zur *Verbesserung* und *Verringering* der *Gewächse* vieles

beitragen; allein daß gar keine *Veränderung* einer *Sorte* in die andere möglich sey, *darinnen* bin ich mit dem *Herrn* Autor der *angeführten* *Meinung* nicht einig. Denn ob ich gleich *solches* nicht ohne *Unterschied* von allen *Gewächsen* behaupten will, so ist es doch von den *Kohl-* und *Wurzelgewächsen* *ausgemacht*, daß eine *Sorte* nach und nach in die andere *gehe*, wenn man bei *Erziehung* des *Saamens* sich nicht recht in *Art* nimmt. Z. E. roth und weiß *Kappuskraut* sind außer *Streit* *zwey* *unterschiedliche* *Krautsorten*, die *schwarzen* und *weißen* *Kettige* sind auch *zwey* *unterschiedliche* *Sorten*, und *dennoch* *verändert* sich eine in die andere, und *verühre* ich *aufrechtig*, daß ich *innen* einigen *Jahren* aus *rothen* *Kappus*saamen und aus *schwarzen* *Kettig*saamen, in einem *Climate*, in einem *Land*, in einerley *Witterung* und durch einerley *Begattung*, *weiße* *Krautkörse* und *weiße* *Kettige* *erziehen* will, und zwar so, daß *weder* in *Ansehung* der *Größe*, noch der *Güte* *beiden* ein *Unterschied* seyn soll. Woraus *offenbar* *erhellet*, daß sich eine *Sorte* in die andere *verändern* könne. Wollte man *einwenden*, daß die *Farbe* keine *wesentliche* *Eigenschaft* des *Krautes* und der *Kettige* *ausmache*, so ist dieses *war*, wenn man *überhaupt* von diesen *Gewächsen* *redet*, allein es *bleibt* doch die *Körse* eine *wesentliche* *Eigenschaft* des *rothen* *Kappskohles*, welche diese *Sorte* von *andern* *unterscheidet*, und so *verhält* sich auch mit *andern* *vergleichen* *Gewächsen*. „Ich glaube, alle *Gewächse*, die sich nur in der *Farbe* *ändern*, in *übrigen* *Eigenschaften* *aber* *übereinstimmen*, sind von einerley *wesentlichem* *Character*, oder von einerley *wahren* *Art*; daher durch die *Veränderung* der *Farbe*, der *Schluss* noch nicht *sicher* ist, daß eine *Art* (*wahre* *Art*) in die andere sich *verwandele*. „Inzwischen gebe ich *Herrn* Reichart *Beifall*, wenn er *ferner* sagt: „Ich sehe nicht ein, warum man es nicht eine *Ausartung* nennen sollte, wenn ein *Gewächs* von der *Art* oder *Eigenschaft*, die es vorher gehabt, *abweicht*; besonders, da dieses Wort *allen* *enthalt*en *gewöhnlich* ist. Wenn z. E. fromme *Eltern* unter ihren *Kindern* eines haben, welches *verruht* und *gottlos* wird, so sagt man, es sey aus der *Art* *geschlagen*. „In dem *Anhange* zu den 6 *Theilen* des *Land- und Gartenschazes*, den *Herrn* Reichart 1774. *herausgegeben*, *erhielt* dieser *Versaffer* S. 79. „Von dem *Plumagenkohl* mit *Hauptern*, habe ich *allbereit* im 2. und 3. *Schaz* im 3ten Th. p. 127. und in der *Einleit.* im 1sten Th. p. 330. *gehandelt*. Ich habe *aber* *gefunden*, daß im *Jahr* 1769. dieser *Kohl* *ein* *unterschiedene* *sehr* *prächtige* *Farben*, so *schöner*, als die *holländische* *Juliza-*

nen

nen mit ihren Farben waren, auf eine wunderwürdige Art hervorgebracht, und kein Blatt dieses Kohls wie das andere gestaltet gewesen. Von dieser Degeneration, Aus- und Einartung sind meine Gedanken diese: Solche Degeneration kann entweder von allzufetter oder magerer Erde, wie auch von dem Mangel des Regens, oder allzuhäufigen Regen und von Frösten herrühren. Es hat der Herr von Kohn in seiner *Phyto-Theologia* S. 305. vieles, welches mit meinen Gedanken überein stimmt, und nennet solche außerordentliche Gewächse Risgebürten unter den Pflanzen. Ferner können solche Degenerationen auch daher entstehen; wenn die Kohlgewächse überhaupt in ihre Saamencapseln wachsen, so geschieht solches ihr Wachsthum nach und nach sowohl in ihren Blumen, als auch in denen Capseln; folglich wachsen die Körner in solchen nicht auf einmal, sondern nach und nach. Denn man findet in einer Saamencapsel große, mittelmäßige und kleine Körner, und also können die letztern, wie ich glaube, weil es ihnen an hinlänglichem Mark und Del fehlt, eine Veränderung verursachen. S. 81 ff. wird von der Abänderung vieler Arten Blumen und Gewächse gehandelt. Treppe verwandelt sich niemals in Roggen. In dem Naturforscher, welcher unter der Aufsicht des ältern Herrn Hofrath Walchs herauskommt, und zwar im 1sten St. ist eine Abhandlung von Hoff. Günther eingerückt, in welcher letzterer seine Gedanken über die ganz weißen Vögel, die von andern gefärbten Eltern anomalisch erzeugt werden, gedankt hat. Er legt dabei die Newtonische Meinung von der Entstehung der weißen Farbe zum Grunde, und folgert daraus, daß die weißen Vögel Federn haben müssen, die mit dichten Theilgen angefüllt wären, welche den Durchzug der Lichtstrahlen nicht verstatteten. Den Grund dieser Dichtigkeit sucht er in dem Alter der brütenden Vögel, und glaubt, daß anomalisch weiße Vögel nur von bejahrten Eltern hervorgebracht würden. Diese Meinung, die nur als ein Problem vorgetragen worden, hat der Gesellschaft der Naturforscher in Danzig Gelegenheit gegeben, solche zu prüfen. Der Herr Baron von Plossheim Jörn ein Mitglied dieser Gesellschaft setzte die Zweifel der Mitglieder wider die Güntherische Meinung auf, und theilte sie dem obengenannten ältern Herrn Hoff. Walch und dieser dem besagten Hoff. Günther mit. Weil aber der Tod den letztern verhinderte diese Zweifel zu beantworten, so giebt Hr. Walch im 4ten Stück des Naturforschers eine Nachricht von diesem gelehrten Streite, die lesenswürdig ist, aber hier keinen Auszug verstatet. In dem zweyten Theil der Büf-

sonischen Vögelgeschichte sind verschiedene artige Bemerkungen - weißen Vögeln, besonders den Pfauen anzutreffen. Dieser große Forscher Herr Buffon erweist die größtmögliche Wahrheitsähnlichkeit, daß die ursprüngliche Race des Haushens weiß gewesen seyn müsse. Alle die Spiele sind Beweise für die Ausartung Thiere. Aber die Erklärungsart ist nicht bis zu einer beruhigenden Klarheit gebracht. Von der augenscheinlichen Wirkung des Clima sowohl bei Thieren als auch bei thierischen Körpern Carl Friedrich Flügel in der Geschichte des menschlichen Verstandes. 1773. 8. einige sehr gute Bemerkungen und Beweise angeführt, auch, daß die Verschiedenheit des Climas sehr viel zur Ausartung der Thiere und Menschen bestrage. Die Andalusische Schaafe, welche die vorzüglichste Wolle haben, stammen ursprünglich aus England her, wo die Schaafe niemals so feine Wolle geben. Die Schaafe, welche aus Spanien nach Amerika gebracht wurden, arteten ganz anders. In Chili wurde ihre Vollkommenheit größert. Die weißen Portugiesen der Westküste von Afrika sind endlich die Nohren schwarz worden, sie haben krause Haare, eingebogene Nasen, dicke Ohrenlippen u. s. w. Siehe die neue philos. Bibliothek 1774. 2ter Bd. S. 266 f.]

Ausdehnung,

Die Extension, ist diejenige Eigenschaft eines Körpers, da derselbige seine Länge, Breite und Dicke hat und seine Theile in selbige ausgebreitet sind. Der Grund der Extension liegt in den unterschiedenen Theilen, daraus der Körper zusammen gesetzt, woraus auch seine Erstreckung entsteht; die aber an sich nicht einer mit der Extension ist. Ob das Wesen eines Körpers in der Extension besteht, ist im Artikel von dem Körper untersucht worden. (Man theilt die Ausdehnung in eine ideelle und reelle. Je mehr erfordert, daß man sich eine Reihe von Punkten, von Wo gedente, diese abwärts, daß eine Reihe reeller trennbarer Theile vorhanden sey. So legen etliche Philosophen eine ideale Ausdehnung bey, und behaupten dem ohnerachtet eine Simultaneität der Seele, wovon ich weitläufig in meiner Geschichte von den Seelen S. 1 gehandelt, indem ich die Gründe und Gegengründe dabey geprüft habe. Wie die Ausdehnung der Körper durch die Wärme erfolgen könne, zeigt Succession in den angeführten Briefen, S. 50 und wie solche die Farbe der Körper ändere. S. 220.)

[Ausfuhrung,
sicht Transpiration.]

Aus- und Einfuhr der Waaren,

Es steht das Recht, die Ausfuhr (Exportation) und Einfuhr der Waaren (Importation) zu den Regalien oder Rechten des Landeshoheit. Die Absicht davon ist die Nahrung der Unterthanen zu bestärken, und folglich die Manufacturen und Fabriken in Aufnahme zu bringen und die Commercien zu befördern, durch die rechtliche Ausfuhr des Getraides der Ackerbau zu verheugen. Es sind jedoch mancherley Einschränkungen zu setzen. Ueberhaupt hat ein Landesherr zu bedenken, daß, soviel als möglich, die Materialien im Lande bearbeitet, nicht unbenutzt aus dem Lande zu gehen, weil sonst ein Volk die Frucht seines Reichthums vermindert. Wenn ausgerarbeitete Materialien, zum Auswärts verkauft oder veräußert, kann man mehr Geld und Einkommen ins Land ziehen. Auch kann durch die Bearbeitung der rohen Landesprodukte vielen Menschen Arbeit und Nahrung verschafft werden. Läßt man die Materialien unbenutzt aus dem Lande, so handelt sie bearbeitet wieder von Fremden, so muß man den Fremden den Vortheil und Gewinnst davor lassen, durch man nicht allein seinen Reichthum vermindert, sondern auch die Arbeiter reicher, folglich auch mächtiger macht. Es kann aber unsere Lage in dieser Beziehung seyn, daß wir Anforderungen sind, einige unbenutzte Materialien aus dem Lande geben zu lassen, und zwar 1) wenn wir von den Ausländern einige rohe Materialien zu unsern Fabriken gebrauchen, woraus sie uns andere verlanen. 2) Wenn wir nicht alle Materialien selbst verarbeiten und die Ausländer anderwärts die Materialien eben sowohl von eben der Gattung erhalten können, als bey uns. 3) Wenn die Manufacturen und Fabriken noch nicht völlig etablirt sind, und durch das Verbot der Ausfuhr die Commercien und der Nahrungsstand gehemmet werden. Nur alsdenn ist die Ausfuhr von Nebenmaterialien (das ist, von solchen, die nur zur Bearbeitung und Zubereitung einer Waare gebraucht werden) zu verbieten, wenn selbige in unserm Lande ganz allein zu haben sind, und ohne selbige die Waare nicht in gleicher Vollkommenheit verarbeitet werden kann. Daher verbieten die Engländer die Ausfuhr ihrer Walkererde, und die Purfachsen ihrer Erde, woraus das feine Porzellan verfertigt wird, sogar bey Todesstrafe. Nur in etwas bearbeitete Waaren sollen ordentlich Weise auch nicht ausgeführt werden, weil sie

doch bey andern Arbeiten zu Materialien dienen, um noch vollkommenere Waaren daraus zu machen. 3. E. das leinene Garn ist zwar schon ein bearbeitetes Material, es kann aber doch noch viele Verbesserung durch Vervollkommen der Leinwand erhalten. Ganz vollkommen bearbeitete Waaren muß man aus dem Lande lassen, und sogar durch Verminderung der Abgaben den Ausgang zu befördern suchen, damit man Geld ins Land ziehe. Nicht darf man mehrere Materialien, sie mögen unbenutzte oder in etwas bearbeitete seyn, aufzuführen verwilligen, als ohne Nachtheil der Landesfabriken und Manufacturen geschehen kann. D. i. nur alsdenn ist es erlaubt, wenn ein Ueberfluß vorhanden ist, und solche Materialien auswärts in hohem Preise stehen. In Ansehung des ökonomischen Handels, wo man Waaren von andern Völkern abhølet, damit man sie wieder an andere Völker verkaufen könne, sollte nie ein Verbot der Wiederausfuhr geschehen. Weber in Ansehung der rohen Materialien zu den Manufacturen und Fabriken des Landes, noch in Ansehung des Getraides bey einer anfangenden Ackerbau sollte hierbey eine Einschränkung statt finden. Denn sonst wird der Kaufmann der Einfuhr solcher Waaren Grenzen setzen, und bey fremden Nationen, wo diese Dinge in Menge zu haben sind, nicht mehr abhølen, als er im Lande abzusuchen vermag ist. Folglich wird der abgezielte Zweck eines wohlfeilen Preises solcher Waaren nicht erreicht. Auch müssen solche Waaren von allen Zöllen und Abgaben frey seyn. Doch kann man zu Vermeidung aller Unterschleife zwei Zölle bey der Einfuhr solcher Waaren entrichten lassen, aber sobald die Waaren wieder ausgeführt werden, sollte man den Zoll auch wieder zurück geben.

Was die Einfuhr der Waaren betrifft, so hat man nothwendige, entbehrliche und schädliche Waaren zu unterscheiden. Die ersten sind diejenigen, die zur Nothdurft oder als Materialien, Werkzeuge und Hülfsmittel zu unsern Manufacturen und Fabriken erforderlich sind, oder endlich die man zur Bequemlichkeit des Lebens braucht. Diese Einfuhr muß verstatet, und durch Verschönerung mit Zöllen und Abgaben befördert werden. Doch was die Waaren betrifft, die zur Bequemlichkeit des Lebens gehören, und also nur in einem entfernten Grad nothwendig sind, so muß die Einfuhr mit Vorsicht erlaubt, und durch Zölle und Accise zum Besten des Landes gelenkt werden. 3. E. Zucker, Thee, Coffee, Gewürze. Weil heut zu Tag das Coffee trinken zu sehr überhand nimmt, daß auch der Tagelöhner sich desselben bedient, und dadurch unnøthiger Weise viel Geld aus

aus dem Lande gehet, so erfordert die Klugheit einer weisen Regierung, durch Abgaben den Mißbrauch zu steuern, besonders wenn man nicht durch Landesproducte solche Waaren eintauschen kann. Die entbehrlichen Waaren sind diejenigen, die nur zur Unterhaltung der Nützlichkeit, Pracht und Verschwendung dienen und eingeübete Bequemlichkeiten sind. Ganz und gar kann die Einfuhr solcher Waaren nicht verboten werden, weil die Einbildungen der Menschen und die Sitten auch solche Waaren als ein Stück einer vergnügten Lebensart abbilden, aber durch erhöhte Zölle und Accisen kann man schon Einhalt thun, und zwar müssen diese nach dem Grad der Entbehrlichkeit der Waaren eingerichtet werden. Schädliche Waaren sind diejenigen, welche der Aufnahme unsere Manufacturen und Fabriken, unserer Landwirthschaft, und Commerces zum Nachtheil gereichen. Durch welche z. E. der Vertrieb und Absatz unserer Waaren geschwächt und gehindert wird. Diese sollten ganz verboten werden. Aber irrenlich muß man alledem auch davor sorgen, daß die Landeswaaren mit den fremden nicht allein einerley Güte, sondern auch einerley Preis haben. Denn sonst wird der Schleichhandel nicht unterbleiben. Die Monopolien sind also dem Lande schädlich, weil dadurch der Werth der Waaren zu sehr steigt, und oft zu schlechte Waaren geliefert werden.]

Ausgabe,

Ist diejenige Handlung der Menschen, da sie das Geld zu einer gewissen Absicht andern Leuten zu ihrem eigenthümlichen Besitz geben. Es sind die Ausgaben zweyerley: nöthige, und nicht so nöthige. Die nöthigen erfordert die Nothdurft, daß man ohne selbige nicht leben, und sich in seinem Stande und Profession erhalten könnte. Zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit gehören die Kosten für Essen und Trinken, für die Kleider, für die Wohnung; die Ausgaben aber in Aufsehung des Standes und der Profession gehen auf die Dinge, die man darinnen nothwendig haben muß, als wenn ein Gelehrter Bücher, ein Mathematicus mathematiche Instrumente kauft. Die nicht so nothwendigen Ausgaben verlangen die Bequemlichkeit, und der Wohlstand, als wenn man in seiner Bequemlichkeit sich verschiedene Arten von Kleidern, Essen, bequeme Zimmer anschafft; oder aus Wohlstandigkeit hie und da Geschenke thut, Gaitebote ansetzt, und also in diesen Fällen allerhand Ausgaben machet. Die Klugheit bey Ausgaben befelet, zwey Abwege zu meiden. Der eine ist der

Geiz, wenn man aus allzugroßer Liebe zu viel zu haben, bey den Ausgaben der Sache zu wenig thut, sich endlich ohne Noth beihülft, alles Verschwendet, und durch Hindansetzen Wohlstandigkeit sich Schande thut. Der andere ist die Verschwendung, wenn man das Geld aus unnützigem Eifer durch Antriebe entweder des Hochmuths oder der Wollust verthut, und sich durch in Armuth stürzt, und sich da man wohl das nöthige nicht begehrt, aber den Hals labet. Das Falsch hiebei, man bleibe in der Mittel, das ist man sey sparsam, conf. Weisheit. Gedanken von der Menschen und Laffen p. 351. 399. Vattel's Lehrte §. 421. 464. Meier's Sittenl. III. S. 601. Mosheim's Sittenl. S. 501 f. 512. und T. VII. S. 327. Ausgaben des Staates sind eine der Hauptgeschäften des Camerarii von deren guten Einrichtung die Farsch des Landes Herrn und des Fürstenthums abhängt. Herr von S. im 2. B. seiner Staatswirthschaft giebt folgende zwey Grundregeln. Man muß die Ausgaben nach dem Stande der Einkünfte und des gesammten Vermögens des Staats einrichten. Muß man von dem bereiteten Reichtum oder den Einkünften keinen andern Gebrauch machen, als der auf das Beste und möglichste Beste des Regenten der Unterthanen abzielt. Aus diesen gemeinen Regeln ziehet er viele andere, die man bey ihm selbst lesen kann.

Auslegungskunst,

Ist diejenige Geschicklichkeit; oder Kunst des Verstandes, da man aus andern Reden; oder Schriften den eigentlichen Gedanken zu erschließen und erkennen sucht. Im griechischen sie Hermeneutic, von *hermeneuein* zu leiten, welches Wort einige von *hermeneuein* leiten, so bey den Hebräern der Götter war, der den Willen der Götter machen mußte, auch sonst *hermeneuein* heißt.

Von dieser Auslegungskunst kann eine gedoppelte Betrachtung anstellen: eine theoretische, was das Wesen der verschiedenen Arten der Auslegung betrifft; und eine practische, wie einen guten Ausleger abgeben soll. folglich was für Mittel dabey nöthig. Von der ersten den Anfang zu machen so ist das Objectum, womit ein Ausleger umgeben ist, die dunkle Rede eines andern mag mündlich; oder schriftlich; folglich sind es nicht sowohl meine als eines andern Worte. Denn ich mag wohl zuweilen aber meine eigene

es deutlicher erklären muß, so braucht doch dazu keine Regeln, sondern nur ein jeder ist der beste Ausleger seiner Worte. Doch in dieser Unklarheit, da ein Oberherr seine Worte nicht den Regeln gemeiner Auslegung überlassen; wenn man aber mit ihm etwas zu thun hat, so muß die Anwendung der Regeln der allgemeinen Vernunft seyn. Das Hauptabzweck ist das man den eigentlichen Sinn der Worte, oder den Sinn und Richtung des andern erforschen will, nachgehends, wo sie erkannt worden, dem Urtheil des Jucicii nach der Sache Reditation geprüft wird, ob wahr oder falsch ist. Wir können das Erkantnis des eigentlichen Verstandes erst weiter, als auf eine Unklarheit bringen, indem eine Sache aus verschiedenen Umständen deutlich muß gemacht werden; wozu nur ein wahrheitslieblicher Vorzug, und also hier die Grundsätze der unfehlbaren Wahrheit nicht dienen, wiewohl sich zuweilen eine Unklarheit äußert, die von einer Unklarheit nicht viel unterscheidet. Es wird die Auslegung auf verschiedene Arten getheilt: 1) sey sie entweder grammatisch, wenn man die Worte nach ihrer grammatischen Bedeutung, nach ihrem Ursprunge, Ordnung und Bedeutung auslege; oder logisch, wenn man auf die Sache und deren Umstände, welche durch die Worte ausgedrückt werden, sieht, und diese könnte die in eine historische, juristische, theologische eingetheilt werden. 2) theilt man sie in authentica, viduala und in interpretatorem: die authentica, wenn man seine eigene Worte versteht; viduala, wenn ein Gesetz schon lang hergebrachten Gebrauch auf gewisse Art erklärt wird; die doctrinaria, wiederum dreierley, declarativa, restrictiva und restrictiva: declarativa ist, wenn man dunkle Worte und Redensarten nach der gewöhnlichen Bedeutung derselben und der Eigenschaften der Sache, als auch nach den Umständen des Wortes erklärt; die restrictiva weist deutlich aus der Ursache und dem Ende einer Rede oder eines Gesetzes, daß derselbe Fall nach der Meinung Verfassers ebenfalls unter dem Texte stehen sey, ob er gleich dem äußerlichen Sinn nach unter den Worten nicht befaßt ist, i. E. das Gesetz heißt: Man soll kein Korn ausführen: und da fragt sich, ob man auch kein Mehl ausführen darf; die restrictiva weist eben auf eine Art, daß der zweifelhafte Fall nach der Meinung des Autors unter dem Texte stehen sey, ob er gleich dem äußerlichen Aussehen nach unter den Worten

begriffen zu seyn scheint, i. E. wenn verboten ist, man soll nicht auf die Mauern steigen den Lebensstraßen, und es steigt jemand hinauf, den Feind abzuhalten, so wird gefragt: ob er zu strafen sey? worauf man mit nein antwortet, weil dieser Fall der Absicht des Gesetzes wider ist. 3) sey die Auslegung entweder buchstäblich; oder geheim: jene erkläre den Verstand, welchen die ordentliche Bedeutung der Worte und Umstände des Textes unmittelbar zu erkennen geben; diese aber weise, daß unter dem Wortverstande, welcher unmittelbar vor Augen liegt, noch etwas anders verborgen stecke, welches durch die vorgetragene Sache bedeutet werde. [Die Auslegung überhaupt bestehet in der Handlung, da man die Absicht von etwas bestimmt und entwickelt. Entweder bestimme ich die Absicht von Worten, oder von Sachen. Jene ist die Bedeutung und der Sinn der Worte, und wird die Verbalauslegung genannt. Bestimme ich aber die Absicht einer Sache i. E. eines Naturtriebes, und zeige, worauf eine solche Sache abzwede, so nennt man dies Realauslegung. Siehe Davies observat. iuris naturalis.]

Die andere Betrachtung ist eine praktische, und weist, was zu einem guten Ausleger erfordert werde 1) in Ansehung des Verstandes, da man dessen drei Fähigkeiten, als das Gedächtnis, Ingenium und Judicium brauchen, und bey der Auslegung appliciren muß. In Ansehung des Gedächtnisses muß ein Ausleger diejenige Sprache wissen, worinnen sein Text abgefaßt ist, von der Materie, die abgehandelt wird, einen Begriff haben, und manche historische Umstände, die sich sowohl auf die Materie, als auf den Autorem beziehen, verstehen. Das Ingenium braucht man zur Ausfüllung und Eründung allerhand Muthmaßungen, welche nachgehends das Judicium nach den dazu nothigen Umständen prüfen, und daraus die wahrscheinlichsten wählen muß, welche Verknüpfung des Ingenii und Judicii in der Auslegung den herrlichsten Nutzen bringt, da hingegen in Ermangelung des einen dasjenige nicht wohl erhalten wird, was man sucht. Denn ein Mensch von einem bloßen starken Ingenio ist fähig, viele abgeschmackte und narische Auslegungen zu Markte zu bringen, wie man an den Rabbinischen Auslegern und an dem Cornelio a Lapide sieht, ehnerachtet sich manche mit dem leßtern auf der Kanzel groß zu machen suchen, und ein judicieuser Mensch ohne Ingenio kann wohl andere Auslegungen prüfen und die wahrscheinlichste heraus lesen; zur Eründung aber neuer Auslegungen ist er so geschickt nicht. Die Mittel, deren sich ein jeder Ausleger bedienen muß, lassen sich füglich in drei Klassen bringen.

gen. In der ersten stehen die Philologischen, welche auf die Erkennung der Sprache, worinnen der zu erklärende Text abgefaßt ist, ankommen, zumal wenn solches eine fremde, und nicht unsere Muttersprache ist. Es wird aber eine gedoppelte Erkenntnis der Sprache erfordert, theils eine grammatische, was die Richtigkeit, und den ordentlichen Gebrauch derselben betrifft in Ansehung der Orthographie, Etymologie und Construction, welches eigentlich aus den Grammatiken erlernt wird, wozu noch die Bedeutung der Wörter kommen muß, dahin der Gebrauch der Wörterbücher gehört; theils eine gründliche und eigentliche philologische, da ein Ausleger unter andern wissen muß die Sprichwörter eines Volks in seiner Sprache, die man nicht nach den Worten, daraus sie bestehen, auslegen hat, von deren Scribenten Morhof in polyhist. literar. lib. 2. cap. 21. und Fabricius in biblioth. graeca lib. 4. cap. 9. p. 296. eine Nachricht geben; die besondere Art zu reden eines Volks überhaupt sowohl, als eines Autors insunderheit, welches ein idiosmus genennet wird, in welchen die Kunstwörter, welche Sachen bedeuten, die Personen, so in einem gewissen Stande leben, eigen sind, so fern dieser Stand eine besondere Geschäftlichkeit des Menschen mit sich bringt; wie auch die fremden Wörter, so bisweilen in eine Sprache gemischt werden, dergleichen unter andern in dem N. T. sind Ταλαῖα καὶ Marc. 5. v. 41. ἐρηψα Marc. 7. v. 34. ἀκατάστατος Actor. 1. v. 19. ἄβυσσ Rom. 8. v. 15. ἑαυτὰ Matth. 5. v. 22. καμψυγὰ cap. 6. v. 24. μαρὰν & 2 Cor. 16. v. 22. und dann den oratorischen Zierrath, dessen sich die Scribenten zuweilen zu bedienen pflegen, sonderlich was die allegorische Redensart betrifft, ohne deren Erkenntnis niemand leicht die Schriften der Kirchenlehrer verstehen wird, welche die Oratorie sehr gemisbraucht, und durch diesen Mißbrauch Gelegenheit zu manchem Irrthum geben.

In der andern Klasse stehen die historischen Mittel, die theils den Scribenten, theils die Sachen, wovon er schreibt, angehen. In Ansehung des Scribenten soll man sich bekümmern a) um dessen Verstand und Ingenium. Denn ist er ein scharfsinniger Mann gewesen, so ist ein abgeschmackter Verstand nicht vor den eigentlichen zu halten, und hat man vielmehr dahin zu sehen, wie ein solcher Autor immer eins mit dem andern connectire; wo er aber kein Judicium gehabt, so kann man auch zuweilen einen ungereimten Verstand für den wahren annehmen. b) um die Studien eines Autors, wozu sonderlich dessen Grund-

lehren, die er in den Wissenschaften gehabt, gehören, folglich muß man in den Auslegung folgen, die mit Grundsätzen überein kommt, indem zu vermuthen, daß ein vernünftiger seinen Principiis widersprechen. Wenn i. E. Lutherus an einigen sehr hart wider die guten Werke so muß man es nicht so auslegen, wenn er sie gar verwerfen wollte, daß man dadurch Gott den Lohn nicht abverdienen könne, we weiß, daß er sonst diese Lehrlinge man müsse allein durch den Glauben werden; aber auch ein gottselig führen. Doch muß man sehen, ob nicht was ein Autor statuirt, im gemeinen, oder nur zum Schein gebracht sey, i. E. wenn gleich vorgiebt, er glaube Geister, so sieht doch aus seinem ganzen Systemat aus seinem Hauptsatz, worauf es gebauet ist, es wäre nur eine einsicht, daß er solches nicht aus Grund geredet. c) um die Affecten, besonders Neigungen eines Autors. Denn da man einmal in der Heftigkeit nicht die Wahrheit, sondern den Stand der Worte sucht, so ist es wie manche Autoren ihre gesunde Vernunft bey Seite setzen, und den Affecten folgen, welche Erklärungen oftmals ein großes Licht in den meisten Büchern giebt. Wenn man Cartesii Gedanken von der Bewegung der Erde in princip. part. 3. §. 16. liest, so kann man nicht Flug werden, sofern man nicht weiß, mit welcher Sicherheit Cartesius suchte, die Sonne sich gefällig zu machen, und eben zu der Zeit, als er diese Worte unter der Presse hatte, vernommen der Papst Galiläum wegen der Meinung von der Bewegung der Erde verurtheilt, so nahm er geschwind sein manuskript der Druckerey, worinnen er gleich statuirt, änderte die Sache so, daß nicht rißten kann, ob er statuirt, daß er werde bewegt, oder nicht? heißt es, wie das Herz ist, so sind die Worte, welche nach dem Unter der Affecten unterschiedene Nebensetzungen bekommen: i. E. wenn ein lustiger von der Liebe redet, so um mir einen ganz andern Begriff, als wenn ein wahrer Christ davon, indem jener eine unvernünftige, aber eine vernünftige versichert; so auch die Erkenntnis der Affecten oft den Schlüssel zu den nachdrücklichen Redensarten, da eine besondere Bedeutung darunter liegt. d) um die Affecte und Gebräuche selbiger Zeit ein Scribent gelebet, weil man oft öfters ziele, so, daß dergleichen Dinge an sich selbst nicht allein best

noch auch metaphorische Redensarten gebraucht werden. Wenn wir die menschliche Regimentsformen und Privatveränderungen der Römischen Republik, die Zwistigkeiten des Narba und des Belli, die verschiedene Gemüthsarten der Kaiser, und die Secten der Juristen nach, so haben wir den Schlüssel zu den Geheimnissen in den Römischen Historien: und wenn Micha cap. 7. v. 19. v. 2. wird alle unsere Sünde in die Tiefe des Meers werfen, so wird es nicht so leicht verstehen, wenn wir nicht den Gebrauch der alten Orientalen in Hülfe nehmen, welche an dem heiligen Gottesdienst anstelleten, sich waschen und den Unflat in das Meer werfen. Hernach gehen die historischen Mittel auch auf die Sache, worin handelt wird: und da hat ein Ausleger wieder auf drei Stücke zu sehen, erst den Zweck der Rede überhaupt, den Erkenntnis in den besondern Stücken, dann die Rede ein großes Licht giebet, wie 1. E. weiß, wie Paulus in der Brief an die Römer weisen will, das Evangelium sey eine Kraft Gottes, und durch das Evangelium mache gerecht, und der Herr der Erbsen an die Ebräer die Neukerkel aus den Ebräern zum Gebrauch der Evangelisten Freiheit und zur Bekräftigung des angenommenen Glaubens ermahnet, derselbe wird dadurch in der Erklärung der besondern Kapitel und Versen daraus eine große Hülfe haben. auf dasjenige was vor dem Texte unmittelbar hergehet, und darauf folgt, weil auch in menschlichen Schriften zu vermuthen ist, daß ein Autor gewisse, wovon er einmal zu reden anzusetzen allezeit in seinen nachfolgenden Worten vor Augen habe. c) auf eben des Vorlesers andere gleiche Stellen, oder die loca parallela, von deren Beschaffenheit an gehörigem Orte gehandelt wird.

In der dritten Klasse befinden sich die philosophischen Mittel, und zwar die des Gebrauchs und auf die Anwendung einer gesunden Vernunftlehre anzuwenden, und dahin gehöret a) die Lehre von den Ideen, daß ein Ausleger einen Blick von den Sachen hat, davon der Autor handelt, indem er, wo ihm selbige bekannt sind, auch bey seiner großen Erkenntnis der Sprache in der Auslegung nicht zu rechte kommen wird. So in einer, wenn er gleich der griechischen Sprache noch so mächtig ist, den Platonem nicht verstehen, wo er seine philosophische Lehren nicht inne hat, oder kein Mathematicus ist, dem wird Euclides allezeit obscur vorkommen, welches desto mehr bey Auslegung der A. Schrift zu merken ist, weil darinnen die höchsten Geheimnisse vorkommen, deren

Dunkelheit nicht sowohl in den Worten, als in der Höhe der Sache selbst zu suchen ist. b) Die Lehre von den Propositionen, darinn ein Ausleger seinen Text resolviren muß, und hat man zu sehen erstlich auf ihre Natur, was anlangt theils das Materiale, welches Subjectum und Prädicatum ist, die oftmals in einer Rede verkehrt werden, daß das Prädicatum voran, und das Subjectum hinten stehet, 1. E. Joh. 1. v. 1. und Gott war das Wort, an statt: das Wort, d. i. Christus war Gott; ingleichen Römer 6. v. 23. die Gnade Gottes ist das ewige Leben, an statt: das ewige Leben ist ein Gnadengeschenk Gottes; theils das Formale, oder die Verwandtschaft der beyden Ideen des Subjecti und Prädicati, in deren Absicht entweder eine Bejahung, oder Verneinung geschieht, deren Grund wir bisweilen wissen, zuweilen aber nicht erkennen, wie in den Propositionen von den göttlichen Geheimnissen, die wir wegen der göttlichen Autorität glauben müssen. Hernach stehet man auf die unterschiedene Arten der Propositionen, da ein jeder Satz entweder bejahend, oder verneinend, und hat ein Ausleger heiliger Schrift zu merken, daß darinn niemals weder etwas bejahet, noch verneinet werde, so wider die Vernunft wäre, wohl aber über dieselbe, wie es in den Geheimnissen geschieht. Verderlen Sätze sowohl bejahende, als verneinende werden wieder auf verschiedene Art eingetheilt, als 1) in universales, particulares und singulares, dabey ein Ausleger zu wissen hat, daß bisweilen ein den Worten nach particularer Satz die Kraft und die Bedeutung eines allgemeinen hat, 1. E. viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen, Daniel 12. v. 2. viele sind berufen, Matth. 20. v. 16. das ist mein Blut des neuen Testaments, welches vergossen wird für viele, Matth. 26. v. 28. d. i. alle. [Einige erklären solche Stellen nach der Regel: das Concretum stehet pro abstracto. Viele, stehet als ein Concretum pro abstracto: Vielheit, Menge. Solches ist bey orientalischen Völkern gebräuchlich. Daher die Stelle: viele, die in den Gräbern liegen etc. so erklärt werden kann: die Menge, die Vielheit der Menschen, welche in den Gräbern liegt.] Hingegen ist dann und wann ein Satz in den Worten allgemein, und hat doch nur die Kraft einer Particularproposition, 1. E. dariff alles Volk seine goldene Ohrenringe von ihren Ohren, das ist, der meiste Theil, Ezech. 32. v. 3. ingleichen: es werden alle Heyden dazu laufen, das ist, viele Heyden, Esa. 2. v. 2. ja es giebt propositiones singulares, welche als Universal- oder Particularsätze anzunehmen sind

sind. 1. E. Abraham weiß von uns nichts, und Israel kennet uns nicht. Es. 63. v. 16 an Ratt: alle selig verstorbene Patriarchen. 2) in simplices, die ein Subiectum und ein Prädicatum haben, 1. E. Christus ist zu Bethlehem geboren, und in compositas, wo entweder mehr, als ein Subiectum, oder mehr, als ein Prädicatum da ist, 1. E. wenn David Psalm 1. v. 1. saet: wohl dem, der nicht wandelt im Rathe der Gottlosen, noch tritt auf den Weg der Sünder, noch siget da die Spötter sigen, so sind hier viele Subiecta und ein Prädicatum, welche compositas wieder auf verschiedene Art eingetheilt werden, wie aus der Lehre von den Propositionen zu ersehen. 3) in propositiones principales und incidentes, welche letztere lange Periodos oftmals verursachen, deren sich zumellen Paulus in seinen Episteln und unter andern Röm. 1. v. 1-7. bedient, da der Hauptsatz ist: Paulus grüßet alle Heilige zu Rom. Es ist aber zu merken, daß eine eingeschobene Proposition wieder eine neue, und diese wieder eine andere in sich halten kann. c) Die Lehre von der logischen Analysis, die auf eine ganze Rede gehet, welche aus Periodis zusammen gesetzt ist, da denn die Periodi aus Propositionen, die Propositionen aus Wörtern bestehen, so daß wir zeigen, wie die Gedanken eines Auctoris zusammen hangen, wiewohl solches, wo wir uns nicht eine logische Auslegung vorgesetzt haben, nicht nothig ist. In Ansehung dieser angegebenen Mittel kommen unterschiedene Regeln für, darnach eine Erklärung einzurichten ist. Nämlich was die philologischen Mittel betrifft, so soll die Auslegung allezeit den Eigenschaften der Sprache gemäß seyn, und von dem eigentlichen und gebräuchlichen Verstande der Worte, die man nicht abweichet, es sey denn, daß etwas ungerichtetes und unbilliges daraus erfolge, oder sonst eine dringende Nothwendigkeit solches erfordere. In Ansehung der historichen Mittel aber richtet man die Auslegung nach den Grundlehren und Affecten des Auctoris, ingleichen nach dem Contexte der Reden ein. Die Eigenschaft eines guten Auslegers 2) In Ansehung des Willens betreffend, so muß ein Ausleger eine Liebe zur Wahrheit haben, und sich durch keine unordentliche Affecten regieren lassen, daß er einer angenommenen falschen Meinung wegen einen Verstand erzwinge, oder aus Haß gegen den Auctorem ihm eine ungereimte Meinung andichten wolle, wie man denn auch denjenigen, welche von unsern Auslegungen abgehen, bescheiden zu begegnen hat.

Es ist schon längst gefragt worden: zu was vor einer Disziplin die Ausle-

gungskunst gehöre? Sie kan auf dreyerley Weise betrachtet werden: 1. nach ihren allgemeinen Regeln vor sich; oder nach ihrer Application, welchem letztern Falle sie zu der Disziplin zu rechnen ist, wozu die Subjectum gehört, als wenn die Th. die heil. Schrift und die Rechte der Geseze erklären, da denn noch andere Regeln vorkommen. 2. Man sie nach ihren allgemeinen Regeln zu bringen? Ist eigentlich die Einige haben sie als ein Stück betrachtet, und mithin die Critic im weitern Sinne gebrauchet, aber betrachten sie als einer der Philosophie, indem das Ganze auf dem Gebrauche des Judenthums, was aus der Philologie nöthig ist, nur als ein Mittel erwerbe, das Objectum darinn wirklich reell sey, und endlich alles zu Ziele, daß man anderer Wahrheiten kennen und prüfen moge, wenn sie Rede verstanden. Und in dieser macht man sie entweder zu einem Theile der philosophiae naturalis, wie der D. Buddeus, oder bringt sie in die eigentliche wie der D. Rüdiger in seinen cur. erudit. in der Lehre von der bildet, auch zugleich von der historischen Wahrheitsähnlichkeit handelt, gleichen auch Clauberger in logic. p. cap. 4. 5. Joh. Bayer in commentis part. 3. cap. 2. Thomas in logic. aulic. c. 13. Ausübung der Lehre c. 3. Schneider in fundam. philos. ration. cap. 9. Lange in method. part. 3. cap. 3. Joh. Lange in additam. nuclei logic. p. 785. Aepinus in introduct. ad part. 2. sect. 3. cap. 7. Gerbard in linear. philos. ration. p. 165. Von den Gedanken von den Kräften Verstandes cap. 12. nebst andern ge- [Es gehören fast alle Neuere, die eine Logik geschrieben, hieher, die in dem Artikel: Vernunftlehren muß.] Titius in arte cog. cap. 18. §. 51. 199. will sie in der nicht leiden, wiewohl ohne erheblichen Schaden. Pfeifer seine Hermeneutica verfaßt ist besonders den Philosophen empfehlen. Die Scribenten von Herm. sacra haben wir nicht nöthig zu führen, doch will ich Rambach, Dargarten, Zenkel nicht unbenennet lassen. Vor dem war die Auslegungskunst von den Philosophen was unbekannt, obschon Aristoteles ein Buch *ἑρμηνείας* geschrieben, so trifft man doch innen weiter nichts, als die Lehre der Enunciation an, woben man es lange Zeit bewenden ließe. In den m

zu Zeiten suchten zwar die Theologen in Bibel, und die Juristen ihre Gesetze auflegen, beides aber fehlte es an den dazu Ansehungsmitteln, welcher Fehler in den neuen Zeiten bey der philosophischen Formation mit verbessert worden. Man da haben nicht nur die Logiken, sondern diese Lehre ins reine zu bringen; sondern nachdem auch die besten Männer Grotius und Vindobor die vortreffliche natürliche Ansehungsmittel aus den Hohen der Natur aus Licht brachten, so haben sie auch ebenfalls mitgenommen, und die natürliche Gesetze appliciret, und zuerst de iure belli et pacis lib. 2. 1. 2. dieser in iure nat. et gent. lib. 5. 1. 2. welchen andere, sonderlich Thomas in jurisprudentia divina lib. 2. 1. 2. der auch deswegen mit Placcio nicht gehabt, gefolget, dessen cautel. jurispr. cap. 10. §. 38. 1. 2. Clerici arte critic. nachzulesen. Vindobor, die in Struvens bibl. cap. 4. §. 8. anachronet werden, zuweisen. (Vorzüglich gehöret neu- in zu Davies in seinen obseruat. iur. natural. dieser.)

Aufsernatürlich,

Das gemeinet, wenn etwas dem von der Natur in der Natur gelegten Kräften und Gesetzen abgezielten Endzweck nicht entspricht, gleichwie dasjenige, was demselben gemäß ist, natürlich heißt, zu Beispiel, daß ein Mensch seine ordentliche Bewegung hat, ordentlich schlafen, mit und trinket, solches ist was natürliches; wenn er aber sich krank befindet, und weder essen, noch trinken mag, und keinen Schlaf hat, dieses ist was aufsernatürliches, so der göttlichen Absicht nicht gemäß ist. Es kommen dabei drei Fälle für: Erstlich die wirklichen Ursachen, die an und vor sich natürlich sind, nicht aber in ihrer Verbindung unter einander und in ihrer Beziehung zu dieser Wirkung von der Natur dependiren; hernach die Wirkung selbst, die an sich der göttlichen Absicht der angeordneten Gesetzen in der Natur nicht gemäß, und drittens die Art und Weise, wie die Wirkung gewirkt wird, welche entweder natürlich seyn kann, 1. 2. wenn des Menschen Gebihr einmal verderbet ist, so ist natürlich, daß Beschwerden; oder Krankheiten daher entstehen; wenn jemand ein heftiges Fieber hat, so ist natürlich, daß man eine Verwundung im Verlaufe verspürt; oder aufsernatürlich, wie man bey dem Brechen sieht.

Aufserordentlich,

Heißet dasjenige, so von der gewöhnlichen Regel, durch welche die Ordnung

entsteht, abweicht; folglich mit dem, was ordentlich geschieht, nicht zusammen hängt. Es ist das außerordentliche entweder ein natürliches; oder ein unnatürliches. Jenes äußert sich in der Natur, wenn sich darinnen ungewöhnliche Begebenheiten herfür thun und zum Beispiel Mißgeburten gebohren werden; dieses in den menschlichen Verrichtungen.

Ausspannung der Körper,

Heißt in der Physik; oder Naturlehre diejenige Eigenschaft einiger Körper, da sie in die Länge ausgebehnert werden, und unterdessen ihre Breite und Höhe abnehmen. Geschicht aber die Ausbreitung der Theile eines Körpers in die Länge, Breite und Höhe zugleich, so nennet man es eine Erweiterung. Diese Ausspannung nimmt man an verschiedenen Körpern wahr, als an Saiten, Stricken, Fäden, Leder. (Vergleiche Ausdehnung.)

Ausübung,

Heißt diejenige Wirkung, welche nach der vorher erkanteten Theorie angestellet wird. Theorie und Praxis müssen von Rechtswegen allezeit beisammen seyn, und kann keine ohne der andern bestehen. Mit der Geschiedlichkeit derer, welche sich mit Hintanfegung der Theorie bloß auf die Erfahrung legen, geht es sehr langsam her, indem Zeit dazu gehöret, ehe ein Mensch so viel Exempel und Fälle erlebet, daß er aus dem daraus empfundnen Nutzen und Schaden, sich eine gehörige Anzahl von Maximen formiren könne. So nun auch die bloße theoretische Erkenntnis der allerbesten Regeln keinem Menschen etwas, wenn er selbige nicht appliciret und in die Ausübung bringt, indem er weder Gott, noch seinem Nächsten, noch sich dabei nutzen kann, folglich wird ihn kein Mensch, wenn er auch die schönsten Regeln einer Kunst auf das gründlichste verstände, für einen Künstler halten. Denn die theoretischen Regeln aller Wissenschaften und Künste sind nichts anders, als Generalwahrheiten, welche weise und wohlgeübte Leute von unzähligen ihnen vorkommenden Exempeln abstrahiret, damit die Erkenntnis solcher angemerckten allgemeinen Wahrheiten ihnen selbst und andern eine Richtschnur seyn möge, die vorkommenden besondern Fälle nützlich vorzunehmen, als welche wegen ihrer unendlichen Vielheit unmöglich alle zu merken, oder zu bestimmen sind. Auf solche Weise können solche Generalwahrheiten an und vor sich keinem Menschen was nutzen; sondern sie müssen theils appliciret, theils ausgeübet werden, welches letztere geschieht, wenn man nach dem Begriff einer Regel, sein

wirkliches Verfahren einrichtet, welches nothwendig eine Application, davon an gehörigem Orte gehandelt worden, voraus setzt, s. Müllers Anmerkungen über Graciano Oracul Mar. 49. p. 355.

[Antochirie,
siehe Selbstmord.]

Autodidactus,

Ein griechisches Wort, welches von *αὐτός* und *διδάσκειν* zusammen gesetzt ist, und verschiedene Bedeutungen hat, daß es sowohl auf eine natürliche, als durch Fleiß und Mühe erlangte Geschicklichkeit gehet. In der ersten Abicht kommt solches bey *Somero* *odys.* 22. v. 347. wie die *scholia* des *Didymi* anmerken, für, ingleichen bey *Clemente Alexandrino* *paedagog.* lib. 3. cap. 3. in der andern aber wird es wieder auf eine dreifache Art genommen: erstlich in ganz weitem Sinn, da es einen solchen Menschen bedeutet, der nebst der mündlichen Unterweisung und Lesung der Bücher für sich zu seiner erlangten Gelehrsamkeit was beygetragen hat, welches auf dreierley Weise geschieht, entweder durch die eigne Erfahrung in Ansehung des Gedächtnisses, durch sinnreiche Einsfälle vermittelt des Ingenii und durch das Nachsinnen vermöge des *Judicii*; vord andern im engern Verstande für denjenigen, der weder durch mündliche Unterweisung, noch Lesung der Schriften hinter ein und andere Erkenntnis kommen ist, und dahin gehören die ersten Erfinder der Wissenschaften, die durch Erfahrung eine politische Geschicklichkeit erlangt, durch fleißiges Nachdenken neue Wahrheiten entdeckt, dergleichen billig alle rechtschaffene Gelehrte sind: wollte man darunter die Erkenntnis ganzer und nach ihren Theilen richtig an einander hangender Wissenschaften verstehen, so dürften gewiß die Exempel solcher *Autodidactorum* sehr dünne geset seyn: drittens in ganz engem Sinne für denjenigen, der nur bloß aus Büchern, ohne einige mündliche Unterrichtung gelehrt und geschickt zu seyn vermeynet, und dies sind die eigentliche *Autodidacti*, welche man im deutschen Selbstgelehrte, Selbstlehrlings, oder Selbstlernende nennet, von denen man verschiedene Exempel anführt, s. *Koetenbeccii* *disput. de autodidact.* *Jeuerlein* in *observation. logico-historicis de eruditis sine praeceptore*, *Reimann* in *histor. liter. der Deutschen* *part. 3. sect. 2. p. 411.* in *not.* *Silberad* in *disput. 1191* *τὸν αὐτοδιδάκτων*, *Wolff* in *hist. lex. hebr.* *pag. 97.* *[G. Lud. Goldner* *de voce αὐτοδιδάκτωρ.* *Gera 1696.* *Jo. Bapt. Köschel* *de autodidactis.* *Wittenberg. 1708.* *Senr. Bonifacius* *de eruditis sine libris.* *Lips. 1693.* *Kollius*

de autodidactis in *miscell. Lips. J. S. Bertram* *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften.*]

Was aber von den letztern *Autodidactis* zu halten sey? solche Frage ist von vielen aufs Tapet gekommen; von den wenigsten aber aus dem rechten Grunde untersucht worden. Denn man hat mehrentheils die zwen Hauptstücke dabey aus der Acht gelassen: einmal ob diese Art gelehrt zu werden schlechterdings, solalich bey allen Ingeniis und in allen Wissenschaften zu verwerfen sey? und hernach warum solche zu verwerfen sey, ob sie nicht den Regeln der Gerechtigkeit; oder der Klugheit streite? in Abicht auf das erster kann man unserm Gutachten nach diese Methode überhaupt weder loben, noch tabeln, dahero muß man sehen, wie derjenige beschaffen, welcher derselben folgt und in was für einer Disciplin er für sich gelehrt zu werden sucht. Ist es ein Mensch, der ein gutes Naturell hat, in einigen Wissenschaften schon was gethan, gut Bücher und eine Erkenntnis derselben besitzt, so sehen wir nicht, warum er nicht vor sich eine Wissenschaft erlernen, unter andern die Historie, und in der Philosophie, wenn er dabey die Logik verstehet, das natürliche Recht, die Politici studiren sollte, welches hingegen einen langsamen Kopfe, und bey dem noch nicht die geringste Erkenntnis einiger Disciplinen anzukommen ist, nicht zu raten steht. Doch ist nicht zu leugnen, daß hienau die Sprachen weagen der Pronunciation für andern eine mündliche Unterweisung erfordern. In Abicht aufs andere: wenn diese Methode zu studiren zu tabeln ist, warum solches geschehe? so gehört diese Frage keinesweges zu den Regeln der Gerechtigkeit, weil sie sich auf gewisse Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit beziehet, sondern zu der Lehre von der Klugheit, insonderheit zu studiren. Denn nach dem Rechte fragt man nur: ob man studiren soll? davon die Rechte hier keine wegese ist, und nach der Klugheit: wie man studiren müsse? dahin diese Materie gehört. Dahero wir diejenigen Gründe, womit man wider die *Autodidactos* streitet, weil diese Art einen abgeschmackten Hochmuth, eine Begierde zu Neuerungen, einen Abscheu für menschlicher Gesellschaft, einen Eigensinn, und dergleichen bey sich führe; auch ein solcher Mensch, der nur aus den Büchern klug werden wolle, sich erstlich an seinen Gott, der den Lehrstand eingesetzt habe, hernach an seinen Nächsten; weil er einem ehrlich erfahrenen Mann das gebührende Vertrauen nicht zuwenden, und sich seines Rath bedienen wolle, verständige, für sich schwach halten. Denn daß daraus ein Hochmuth, eine Begierde zu Neuerungen

ein Abscheu, für menschlicher Gesellschaft, ein Eigennutz entstehen soll, solches geschieht zufälliger Weise, daran diese Art zu studiren an und vor sich nicht schuld ist, weil sonst alle diejenigen, die sich mündlich unterrichten lassen, von dergleichen Lektüren müßten befrenet seyn, davon aber die thöliche Erfahrung das Gegentheil bezeuget. Sagt man aber, man versündigt sich gegen Gott und seinem Nächsten, so kann dieses aus keinen philosophischen Gründen dargethan noch bewiesen werden, daß der Mensch nach dem natürlichen Rechte zur mündlichen Unterweisung verbunden sey; sondern es ist dies den Rathschlägen, folglich der Politik überlassen, und wie mag man überhaupt sagen, daß man sich an seinem Nächsten damit versündigt, weil man zu ihm kein Vertrauen habe, angesehen allezeit erst auszumachen ist, ob der Mann in solchen Umständen steht, daß man zu ihm ein Vertrauen haben kann. In Ansehung dessen, richten wir die Frage politisch ein: ob es rathsam, daß man sich beim Studiren der mündlichen Unterweisung enthält? kann man sich einem geschickten und treuen Manne anvertrauen, so ist allerdings besser, daß man dessen mündlicher Information genießet, weil auf solche Weise der Weg leichter und ersprißlicher wird. Leichter ist er, indem man in einer Stunde mehr hören kann, als man sonst in vielen Stunden aus verschiedenen Büchern hätte zusammen lesen müssen; einem auch noch überdies viele Urtheile und Irrthümer, die einen sonst in weite Umwege führen, beseitiget werden. Ersprißlich aber ist er, weil man da Gelegenheit hat, die rechte Ordnung beim Studiren zu erkennen, und ein Lehrer manches sagt, was er nicht schreibt noch drucken läßt: confer Claudium in Synagm. de studio liberali cap. 5. Jichetum in arcana studiorum methodo cap. 10. und Budaeum de cultura ingenii cap. 3. §. 2. Diejenigen aber, welche sowohl ohne Bücher, als mündliche Information wollen gelehrt werden, sind so gemein nicht, und wem dergleichen Lust zum Studiren ankäme, der müßte sich eine ganz besondere Gelehrsamkeit einbilden, oder einen besondern Gesellen haben; zu demjenigen, was er mit leichterem Mühe haben könnte, durch weite und verdrießliche Umwege zu kommen, auch dabey der Wissenschaften des Bedachtmisses, die in reellen Sachen, als Werkzeuge an die Hand gehen, und auf Bücher ankommen, gänzlich entbehren wollen.

[Automaton,]

[Dieses Wort wird vorzüglich von Maschinen gebraucht, welche durch innere Me-

chanismus und Triebwerk, durch Federn und Gewichte, mit einem Wort, durch eine Kraft der Potenz zur Bewegung und Handlung bestimmt werden. Es ist nämlich eine Maschine durch ihre innere Einrichtung zur Bewegung kommen, so muß ein Theil eine Kraft besitzen, den andern Theil in Bewegung zu setzen. Jenem Theil wird die Kraft der Potenz (vis potentiae); diesem aber eine Gewichtskraft (vis ponderis) wie man die Worte in der Mechanik nimmt, beugelegt. Weil nun derjenige Theil, in welchem die Kraft der Potenz wirkt, um die Bewegung hervorzubringen, wegen seiner Undurchdringlichkeit (Impenetrabilität) widersteht, so wird der Gewichtskraft eine Widerhaltungskraft, eine Kraft der Trägheit, oder Faulheit, Faulkraft (vis resistendi et inertiae) zugeeignet, die nur alsdann in Bewegung gesetzt wird, wenn die Kraft der Potenz größer ist, als die Widerhaltungskraft. Soll demnach eine Maschine durch ihre innere Einrichtung bewegt werden, so muß die Kraft der Potenz die Widerhaltungskraft des Gewichtes überwinden. Dieses ist die allgemeine Regel, nach welcher alle Maschinen und Automata eingerichtet sind. Die Kraft der Potenz kann zur Hervorbringung dieses Erfolgs theils durch die Vermehrung der Masse, theils durch die Vermehrung der Geschwindigkeit fähig gemacht werden. Es ist nöthig, zu bemerken, daß die Kraft der Potenz und des Gewichtes beizulebende Begriffe sind, indem in der einen Abicht etwas Potenz, in der andern aber Gewicht genennet werden kann. In wie weit die Sache A die andere B zur Bewegung bestimmt, so ist sie als Potenz anzusehen, in anderer Beziehung kann aber auch die Sache A selbst von einer andern Kraft zur Bewegung gebracht werden, und alsdann heißt sie Gewicht. Die Geschichtsschreiber erwehnen als merkwürdige Automata die gläserne Kugel des Archimedes, die den Lauf der Gestirne anzeigte, wie auch eine Maschine, welche die Himmelskugel in tausend und fünfshundert Kupfern und verguldeten Sphären vorstellte, und alle Bewegungen des Himmels und des Gestirns abgebildet habe. Ein Künstler, Kaiser Carl des V., Jannellus von Cremona genannt, soll sie verfertigt haben. Dergleichen, beneßten andern Geschenken hat, König Christian von Dänemark dem Czar in Moskau geschenkt, von welchem gesagt wird, er habe sie zurück gesendet, mit der Bedienung, weil sie um die Erde stritten, wollte er sich um den Himmel nicht bekümmern. Auch rechnet man die Globos coelestes und terrestres, wovon Appianus, der die Benennung Astronomicum Caelaeum gebraucht, zuerst geschrieben hat, hieher. Die

Erfindung derselben legt Vitruvius dem Cresibio bey.

Man nimmt jedoch auch das Wort Automaton in einer allgemeineren Bedeutung, und versteht oft darunter, eine jede Sache, welche aus eigener Kraft wirkt, es mag durch Mechanismus, oder ohne solchen; mit Willkühr oder ohne Willkühr geschehen. Nach einer solchen ausgedehnten Bedeutung kann die Seele der Menschen und Thiere ein Automaton genennet werden. Das Wort kommt von *αὐτόματος*, welches derjenige heist, der freiwillig, oder von freien Stücken, ohne Beyhülfe eines andern etwas verrichtet. Automaton zeigt also in der allgemeinen Bedeutung eben soviel als ein selbstthätiges Wesen (*ens spontaneum*) an. Noch mag man bey diesem Artikel die Rubrik; *Perpetuum mobile* lesen.]

[Autonomie,]

[Diesen Namen führten einige Völker und Städte, die unter der Herrschaft der Griechen und Römer stunden. Die Städte die sich dieser Benennung wegen eines Vorzugs rühmten, ließen auf Medaillen und andern öffentlichen Denkmälern den Titel Autonomien setzen. Viele hängten ihre Zeitrechnung von der Zeit an, da sie die Autonomie erhalten hatten. Es bedeutet das Wort eine vollkommene Freyheit und Unabhängigkeit. Demohingachtet waren die Städte, welche solchen Titel führten, einer andern Untwürdigkeit unterworfen. Daber die Autonomie eigentlich weiter nichts als ein Privilegium war, welches eine auswärtige Macht einem Volke ertheilte, das sich entweder aus besondern Ursachen derselben freiwillig unterworfen hatte, oder durch die Waffen von selbiger unterwürfig war gemacht worden. Es hatten diese Städte keinesweges eine uneingeschränkte Freyheit, vielmehr besaßen ihre Freyheit nur darinn, daß ihnen erlaubt war, ihre alte Regierungsform beyzubehalten, und nach ihren eignen Gesetzen zu leben. Oft wurde ihnen auch verwilligt, aus ihrem eignen Mittel einen Magistrat zu wählen, wodurch sie einigermaßen von den Statthaltern und andern Obrigkeiten, welche die herrschende Macht hier und da verordnet hatte, unabhängig wurden. Diese Städte sahen sich als eine Art der Freystaaten an, und gaben sich auch dann und wann den Titel: freye Städte. Solche Autonomien haben mit einer *unionne non incorporativa* derer Reiche eine Aehnlichkeit. Siehe *Unio regnorum*. Vergleiche von Aal Staatskunst aus dem Französischen überfetzt von Joh. Philip Schalkn Frankfurt und Leipzig. 1762. 1767. im ersten Theil S. 283.]

Axioma,

Ist eigentlich ein allgemeiner wahrer Grundsatz, daraus etwas demonstrirt oder eine andere Wahrheit gefolgert wird. Die Wahrheit einer solchen Proposition ist unmittelbar, das ist sie dependirt entweder von der unmittelbaren Empfindung, welches ein mathematisches Axioma, z. E. ein ganzes trägt mehr auf als ein Theil; oder drey ist mehr, als eins, da man gar nicht nothig hat, solche Fälle erst aus Definitionen herzuleiten, indem ein jeder Mensch, der nur seine fünf Sinne besaumen hat, die Wahrheit derselben unmittelbar begreift oder sie dependirt unmittelbar von der Definition einer Idee, welche ein philosophisches Axioma ist, so die Qualität einer Sache betrifft, zu deren Erkenntniß Definitiones erfordert werden. Das letztere ist entweder ein physisches, oder ein moralisches, und beyde sind entweder allgemeine, so fern eine ganze Disciplin in ihrer systematischen Ordnung darauf ruhet, z. E. man muß Gott geborchen in Ansehung der ganzen Moral, oder man muß gesellig leben, in Ansehung der natürlichen Rechtsgelchrtheit; oder besondere, die in ganz besondern Materien vorkommen, z. E. wenn man von der Klugheit im Umgang redet, und lezt unter andern zum Grunde seiner Wahrheiten, die man sagen wollte, den Satz man muß die Wohlthätigkeit beobachten, oder in der Demonstration daß ein Gott sey: nichts kann von sich selber seyn.

Dieser Unterschied unter den mathematischen und philosophischen Grundsätzen hat seine Wichtigkeit, indem die Quantität, womit die Mathesis umgibt, und die Qualität einer Sache, so in die Philosophie gehört, zwey unterschiedene Sachen sind, auch auf unterschiedene Art erkannt werden. Inzwischen haben die Logici selbigen nicht beobachtet, und sind dadurch in eine verwirrte Weitläufigkeit zum theil über diese Lehre gerathen, welches man an dem Locke *de intellectu humano* lib. 4. cap. 7. sehen kann. Denn da macht er viel redens von dem Grund der Wahrheit der Axiomatum, und von ihrem Nutzen, kommt aber niemals auf den rechten Punct, nämlich auf die unmittelbare Empfindung und auf die Definition der Ideen, ingleichen vermischet er die gemeine und gelehrte Erkenntniß einer Sache, welche letztere allezeit abstract seyn muß, wie man solches auch an Clerico in *logic. part. 3. cap. 11* wahrnehmen wird, dabey Schirnhaus in *medicin. mentis* pag. 118. Wolff in dem Unterrichts von der mathematischen Methode S. 27. 199. in dem mathematischen Lexico p. 223. zu lesen. Vor dem galt bey den

den Philosophis das Wort Axioma so viel, als Proportion, sie sey nun wahr oder falsch, welche Bedeutung sonderlich in der Raminischen Schule bekannt war, conf. Scheibler in opere logic. part. 3. cap. 1. pag. 530. Cheuvin in lex. phil. pag. 75. ed. 2. Andere sagen: ein Axiom sey ein Satz, der speculativ oder auch praktisch ist, und dessen Wahrheit durch sich selbst klar ist, folglich keines Beweises bedarf. Baco sagt, die Axiomen hätten den Vortheil, daß sie das Verdienst und das Genie eines Mannes an den Tag legen. Man könne aus selbigen erkennen, ob man seine Materie aus dem Grunde verstehe, oder nur auf der Oberfläche bleibe. Denn Axiomen wären kindisch, wenn sie nicht den Kern der Dinge enthalten. Sie müßten gleichsam der Essenz seyn, den man aus einem Haufen Extraktionen zieht, die an statt der Beweise des Schlusses dienen. Daher käme zur Reifern die Kunst zu, sich in Axiomen auszudrücken, so, wie Gesetzgebern, ihren Willen durch Edicte kund zu thun. Es heißt aus, sagt er ferner, eine Sammlung von jenen Grundaxiomen, die allen Künsten gemein sind, und sich zur Music, zur Moral und Politic gleich bemessen anwenden lassen. Die Natur ist einfach und siehet sich allenthalben ähnlich. Verschiedene solche Axiomen sind in dem Dictionaire d'Anecdotes etc. unter der Rubric: Axiome angeführt, die wir auch hier bemerken wollen. Wenn man Etwas mit Ungleichem verbindet, so wird Alles ungleich. Ein Axiom der Rhetoric, welches aber auch als eine Rechtsregel wahr ist. Denn wenn man in der austheilenden Gerechtigkeit, die einem jeden nach seinen Werken vergilt, mit ungleichen Handlungen auf gleiche Art verfährt, so hebt man alle Gleichheit und Billigkeit auf. Die vertauschende Gerechtigkeit aber, die einem jeden nach den Sachen abfindet, macht unter ungleichen Personen eine gleiche Eintheilung. Die Natur mahlt sich ganz im Kleinen ab. Die Bewegung der Harnröhre kann aus der Bewegung der Atomen bemessen werden. Aristoteles verleiht dieses physikalische Axiom des Democritus in die Politic. Denn er baute die moralische Regierung auf den Grund des Hausregiments, und wandte den Plan der Familieneinrichtung auf den Staat an. Es gehet ein Wesen nie ganz unter, da alles zu seinem Ansehn zurück kehret. Ein physikalisches Axiom, und eine Maxime der Politic. Es, wie die Materie, anstatt vernichtet zu werden, ihre Kräfte in den Elementen wieder sammlet; eben so müssen die Gesetze die alten Sitten zurück rufen um den Untergang der Reiche zu verhindern. Die Pest ist ansteckender im

Anfange, als im Fortgange. Es ist dieses eine ohnvolliche Erfahrung, die sich auf die Moral anwenden läßt. Das Verderben offener Bosheit ist der Gesellschaft weniger gefährlich, als die Vergehungen einer schwachen und sich vergessenden Tugend. Allgemeiner Ursachen haben auch eine allgemeinere Wirkung. Ein allgemeiner Grundsatz der Natur. Die mittelbaren oder un mittelbaren Bewegungen, die der Mensch den Körpern mittheilt, welche die Natur ihm unterworfen hat, sind stets der allgemeinen Bewegung der Schwere, welche alle Körper vereinigt und zusammenhält, untergeordnet. Auf ähnliche Art verschlingt das große Interesse des Staats, das kleinere Interesse einzelner Bürger. Das Vaterland ist eine Mutter, die aber bisweilen einen Theil ihrer Kinder aufzucht, um die übrige Familie zu erhalten, und die bisweilen die jüngern den ältern aufopfert. Die Triebfedern, die eine Nation erhalten und blühend machen, sind stets stärker, als die, die den Wohlstand einzelner Personen befördern. Die Werkzeuge des Zurückwerfens sind den Werkzeugen der Sinne ähnlich. Es ist dieses ein Axiom, das in der Perspective und in der Acustic gilt, und folgender Gestalt erklärt wird: der Spiegel, der die Gegenstände zurückwirft, ist durchscheinend, wie das Auge, das dieselben annimmt. Der Felsen, der den Schall auffängt, und das Echo hervorbringt, ist eben so gebildet, wie das Ohr. Alles Aehnlichkeiten oder vielmehr Fußstapfen der Natur, welche ihren Character und ihr Siegel auf die ganze Materie gedrückt hat, so, daß die verschiedensten Züge den allgemeinen Stempel einer und eben derselben Gewalt nicht auslöschen können.]

Bade,

Ist derjenige Theil des menschlichen Angesichts, welcher von beiden Seiten der Nase unter die Schläfe weg bis an die Ohren, und von dar wieder herunter bis auf das Kinn gehet. In den Kinnbacken sind die Zähne gepflanzt, deren zwei sind, der obere und untere. Der obere wird nicht bewegt; der untere aber durch vier paar muscutorum attrahentium, und ein paar muscutorum detractentium. Jene liegen in Schläfen, an den Seiten des Gesichts unter den Augen, und inwendig an den Seiten des Gaumens, welche die Kinnbacken in die Höhe ziehen, und den Mund zuschließen; das paar muscutorum detractentium entstehen unten an den Schläfen und läuft unter die Kinnbacken hin, welches selbige abwärts zieht, wenn man den Mund aufthut.

Bäder,

Thermae, warme Bäder, bestehen aus einem mineralischen Wasser, so von Natur entweder laulich, oder ganz warm ist, und weil sie außerhand mineralische Säfte und Theilchen mit sich führen, werden sie zur Heilung allerhand Schwachheiten des Leibes gebraucht, deren nicht nur verschiedene in Teutschland, sondern auch außerwärts angetroffen werden. Von dem Ursprung dieser warmen Bäder ist man nicht einig. Viele leiten die Wärme daher, daß ein solches Wasser in seinen Gängen vor entzündetem Schwefel lauffe, welchem etliche noch andere Mineralien, als Bergwachs, Steinkohlen, Alaun beifügen. Andere schreiben die Wärme und Kraft solcher Bäder dem vom Schwefel, Kiesel und Kalkstein aufsteigenden Dünsten zu, welchen Schwefelkieß D. Joh. Gottfr. Berger vor die Ursach aller warmen Bäder, auch der Sauerbrunnen hält, und ist daher 1709. zu Wittenberg heraus kommen: de thermis Carolinis commentatio, qua omnium origo fontium calidorum, iteque acidorum ex pyrite ostenditur. [Siehe Successor in den Briefen an das schöne Geschlecht S. 12. 2129.] So sind auch welche, so die Wärme einer jähenden alkalischen und sauren Materie zuschreiben, und zum Beispiel allerhand Proben der Ebonisten auführen, wenn sie durch Zusammenschüttung Aquafort und Zellenwäne eine merkliche Gühr und empfindliche Hitze verursachen. Noch andere sagen mit Kircher, daß wenn sich unter der Erden ein Wasser- und Feuer gang neben einander fänden, so werde jenes von diesem erwärmet. Die Cartesianer führen dieses von dem Centralischen Feuer der Erden her, da die daher entstehende Wärme den nechst anliegenden Zellen mitgetheilet werde, welche, wenn sie einmahl erhit, ihre Wärme dem äußern Theil des Erdbodens wieder mittheile, da denn verschiedene mineralische, schweflichte, glüchte, salzichte Dünste und Körperlein sich mit einem solchen Wasser vermischen, und zur Erlangung der Gesundheit das übrige beitragen. In Ansehung der viel und mancherley Ingreredientien ist unter den warmen Bädern ein großer Unterschied, welcher nicht allein von einer gelinderen und stärkeren Wärme, sondern auch hauptsächlich von den Mineralien herrühret, deren etliche mehr in diesen, etliche mehr in andern warmen Bädern zu finden sind. Von ihren Wirkungen bey den menschlichen Krankheiten, und der Art, wie sie zu gebrauchen, handeln die Medici. Es sind Beschreibungen von den warmen Bädern vorhanden, deren wir nur einige anführen wollen, als 1)

von dem Carlsbad ist heraus kommen. Kurze, doch ausführliche Beschreibung von dem in Hoch-Teutschland hochberühmten Kayser Carlsbad, wie das Wassertrinken und Baden recht anzufangen, fortzusetzen, und zu vollenden sey, nebst curieusem Historien, und andern merkwürdigen Dingen, Freyburg 1708. in 8. Johann Gottfr. Bergers prodromus commentar. de Carolinis et Bohemiae fontibus, Wittenberg 1708. und die commentatio selbst de thermis Carolinis, deren wir oben gedacht haben; Friderici Hofmanni Dissertatio de thermarum Carolinarum causis, calore, virtute, et usu; Christiani Langgii tractatus de thermis Carolinis, Leipzig 1653. 4. Samuel Schröders observatio-nes et experimenta naturam et usum thermarum Carolinarum concernentia in nov. litter. germ. 1704. p. 297. Joh. Christ. Strauß de thermis Carolinis Leipz. 1695. 8. Polycarpi Gottlieb Schachars Dissertatio de thermarum Carolinarum usu, Leipzig. 1716. [Nach der Zeit ist noch hinzugekommen G. C. Springfelds Abhandlung vom Carlsbade. Leipz. 1749. 8. Dav. Bechers neue Abhandlung vom Carlsbade in 3 Theilen. Prag. 1772. 8.] 2) Vom Tepliger-Bad Schacher de thermis Teplicensibus. [J. Fr. Zittmann von Töpliger Bädern. Dresden. und Leipz. 1752. 8.] 3) vom Embser Bad Joh. Dan. Zosstii Embser-Bads Beschreibung, und Petri Wolfarts thermarum Embiensium nova delineatio, Cassel 1715. 8. 4) von dem Bad zu Aken Francisci Blondelli descriptio thermarum Aquisgranensium et Porcetianarum 1683. 12. Petri Bruhesii epitologiae de thermarum Aquisgranensium viribus, causa et legitimo usu 1555. Francisci Fabricii libellus de balnearum naturalium, praecipue eorum, quae Aquisgrani et Porceti, natura et facultatibus, et qua ratione illis utendum sit, 1564. [G. C. Springfeld iter medicum ad thermas Aquisgranentes. Leipz. 1748. 8. Lucas essay sur les eaux minerales et thermales d'Aix-la-Chapelle et de Borlet; traduit de l'anglois par Mr. G. Kean. a Liege. 1762. 8.] anderer zu geschweigen, als des Slangenbads in Hessen, des Wiesbads ohnweit Marng u. s. w. von denen, wie auch den auswärtigen Joh. Jacob Scheuchzer in der bibliotheca scriptorum historiae naturali omnium terrarum regionum inferuentium, die 1716. heraus kommen, die Scribenten fleißig zusammen getragen hat. [Von den sämtlichen Bädern, wie auch übrigen Gesundbrunnen Teutschlands handelt J. Fr. Zücker in seiner systematischen Beschreibung der Gesundbrunnen und Bäder Teutschlands. Berlin 1768. 4. Von auswärtigen Bädern wollen wir noch beifügen Traité des eaux et bains de

Plombières, de Bourbonne, de Luxeuil et des Bains par l'Abbé Calnat. a Nancy. 1748. 8. De bagni di Pisa, da Giov. Bianchi. in Florenz 1757. 8. J. Venvenius de lucensium thermarum sale. in Lucra. 1758. 8. J. J. Scheuchzer's Versuchsmäßige Untersuchung des Bades zu Baden. Zürich 1733. 4. J. Gaultoni de thermis Valerianis, aquis Gradanis, Maurianensibus. Genes. 1738. 4. Von den Bädern, wie auch andern mineralischen Bädern Engellands sowohl, als übriger nachbarter Länder handelt C. Lucas in day on waters, in three parts, treating 1) of simple waters; 2) of cold, medicinal waters; 3) of natural baths. Lond. 1736. doch ist dabei Commentariorum de rebus in medicina gestis decadis lae supplementum primum pag. 7. nachzulesen. Auch sind die Rubriken: Brunn, mineralische Wasser nachzusehen.]

Balsam,

[Man theilt die Balsame ein in natürliche, so von der Natur selbst hervor gebracht werden und in künstliche, die durch Mischung verschiedener Oele, Harze, Wachs und dergleichen Sachen in den pharmaceutischen Officinen zubereitet werden. Hier gedenken wir nur der ersten.] Man hat unterschiedene Arten derselben, 1) ist der rechte orientalische Balsam, balsamum verum, [Arabicum de Mecca], der opobalsamum, welches ein heller süßlicher Saft, der anfangs weich, nachmals aber hart ist, entweder ganz weiß, oder gelblich, eines scharfen und aromatischen Geschmacks, auch sehr starken, doch angenehmen Geruchs, der zuweilen, doch selten in kleinen bleibernen Fläschlein aus der Türkei von Aleair über Marseille und andere Orten gebracht wird.

Die Pflanze, woraus dieser Balsam fließet, soll nur ein kleiner Strauch seyn, der etwa zwey Ellen hoch von der Erden mit langen, schmalen, röhlichen und knotigten Aestlein wächst, welche wie Weinreben abgeschnitten und in kleine Fläschlein gebunden, auch also von den Türken heraus geschickt werden. An diesen Stenglein wachsen wenige Blätter, den Aesten nicht viel ungleich, doch weißer, und immer grürend; die Blümlein aber sind klein, weiß und zart, fast wie Schlehenblüthe, nach welchen länglich runde, röthlichte und wohlriechende Beerelein, so etwas kleiner als Erbsen sind, erfolgen. Der Balsam selbst wird in den heißen Sommermonaten, Junio, Julio und Augusto gesammelt, und ist dreyerley, indem er entweder von sich selbst aus dem Stängel rinnet, welcher anfangs weiß, nachmals grünlich, und denn gelb werden soll; oder es werden die Blümlein zuvor gerisset, woraus ein etwas schwarzer

Balsam fließet, und in die angehängte Gefäßlein tröpfeln soll, über welche drittens auch ein dergleichen Balsam aus den abgeschnittenen und gesottenen Zweiglein künstlicher Weise bereitet werden soll, mit welchen die vorige vermischet werden. Wenn dieses balsamische Oel noch frisch ist, so hat es einen so starken Geruch, daß es auch die Nase schweissen und bluten machen kann, wiewohl sich mit der Zeit viel davon verliert, wie Wormius in museo p. 223. geschrieben. Man bemerkt folgende Proben von ihm, daß er sich auf warmen Wassern ganz ausbreite, und dasselbige gleichsam bedecke, wenn es aber kalt worden, wieder zusammen lauffe; hernach in Milch gerührt, aeriume und dick werde; auch drittens keinen Fleck auf einem Kleide lasse, so etwa ein Tropfen darauf gefallen. Ob man noch heute zu Lae diesen beschriebenen Balsam ohnverfälscht haben und bekommen könne, hierüber ist ehemals unter den Apothekern und Materialisten zu Rom ein Streit entstanden, davon Volkmar in einem besondern Buche, so den Titel hat: opobalsami orientalis in theriacae confectioem Romae revocati examen veritasque reddita, und Valentini in append. dec. 1. a. 1. miscellan. acad. natur. curios. handelt. 2) Der Tolutanische Balsam, balsamum de Tolu, welcher dem Orientalischen am nächsten beikommt, und alle dessen Proben hält, wie Bartholinus in actis Hafnienensibus volum. 1. p. 5. beschreibt. Er ist entweder ein weißer, oder goldgelber, und sehr leimigter, idher Balsam, von einer mittelmäßigen Consistenz, autem und süßem Geschmacks, auch lieblichen und dem Jasmin gleichendem Geruche. Der Baum, woraus er fließet, soll eine Art Fichten seyn, woraus, wenn die Einwohner gewisse kleine Gefäße von schwarzen Wachs unten dran gebängt, und ihn gerisset haben, der Balsam heraus fließet, und alsobald gerinnet, daß er wie frisch gemachter Leim sich stehen läßt. Er kommt aus Neuipantien in Portugal und Engelland, wo er auch ehe, als in andern Orten zu finden ist, wie Pomet in seiner histoire des drogues p. 281. berichtet. 3) Der Peruanische Balsam, balsamum Peruvianum, der auch schlechterdings balsamum Indicum heißet, so ein schwerer, harziger und wie Honig anzusehender Balsam ist, entweder weiß, oder röthlich schwarz, eines scharfen Geschmacks, und guten Geruchs. Das Baumlein, daher dieser Balsam kommt, soll dem Pomeranzbaum an der Größe gleich kommen, dessen Blätter etwas größer, als am Mandelbaum, auch breiter, länglichtrund und mehr zugespizet sind, davon Pomet in seiner angeführten histoire des drogues, Hofmann in disp. de balsamo Peruviano,

und überhaupt Valentini in museo muscor. l. 2. sect. 6. cap. 19. 20. zu lesen sind.

[4] Balsamum de Capaiba, Copaiva, Copahu, Brasilienſe iſt ein gelblicher, dichter, harziger Saft, hat einen ſcharfen etwas bitter aromatiſchen Geſchmack. Anfänglich iſt er flüſſig wie ein Del, wird aber nach und nach dicker und an Farbe gelblicher. Man erhalt ihn aus Braſilien, woſelbſt er nach dem Bericht des Marcegrafs in hiſtor. nat. Braſiliae L. III. cap. 17. pag. 131. und des Piſo in l. c. L. IV. cap. 4. pag. 57. eben ſo, wie die andern Balfame, aus einem im heißen Sommer gerietten und angebodeten Baume, den die Einwohner Capaiba nennen, in ſolcher Menne ausfließt, daß man innerhalb drey Stunden zwölf Pfund ſammeln könne. Hieher gehören auch noch in gewiſſen Betracht die verſchiedenen Arten der Terpentine, vorzüglich der Cyprische und Venetiſche. Der erſtere heißt deswegen terebinthia Cyprica oder Chia, weil er an einem Baume, ſo terebinthus oder pistacia ſylveſtris genennet wird und der auf den griechiſchen Inſeln wächst, geſamlet wird. Der Venetiſche iſt aus dem Lerchenbaum, ſo in dem Tyrol, Savoyen und dem benachbarten Frankreich häufig zu finden iſt. Der letztere Terpentia iſt bitterer, ſchärfer und durchdringender, der Cyprische aber, der in unſerer Gegend ſelten zu haben iſt, etwas feiner. In Teutſchland, vorzüglich um Straburg herum, wird auch ein Terpentia aus den Tannen und Fichten gezogen, ſo aber mit dem erſten nicht zu vergleichen iſt und nur zu dem ökonomiſchen Gebrauch dienet, da die erſten Sorten in der Medicin gebraucht werden.]

[Balsamirung der Leichname,]

[Oder Einbalsamirung, conditura, condire, balsamatio, pollinatura, iſt die Kunſt, einen Leichnam in ſeiner natürlichen Geſtalt zu erhalten, und ihn der Verweſung zu entziehen. Je flüſſiger, und je geringer die Feſtigkeit der Theile in einem Körper iſt, deſto geſchwinde gehet derſelbe in die Fäulnis und Verweſung. Daber auch bey dem menſchlichen Leibe die Verweſung bey den flüſſigen Theilen ihren Anfang nimmt. Deswegen zogen die Egyptier zuerſt mit einem krummen Elfen das Gehirn durch die Naſe heraus, und alsdenn nahmen ſie das Eingeweide aus dem Leibe. Sie füllten hierauf den leeren Raum des Hauptes mit Speereyen aus und thaten in den hohlen Bauch geſtoßene Wurzeln, Caſſia und andere wohlriechende Dinge, nicht aber Weibrauch. Alsdenn wurde der Leib jugendhet, und der Körper über 30. Tage mit Cedernöl und andern dergleichen flüſſigen

Dingen geſalbet, oder auch 70. Tage Salpeter geleſt, gewaſchen, mit Leinwand ſeiner Leinwand umwunden, ſodann mit Schleichen (Acarien) beſtrichen, deſſen ſich die Egyptier zu Leims bedienten. Herodot und Diodor geben hiervon Nachricht und Diodor ſagt, daß durch eine Operation der Körper ſeine völlige Feſtigkeit und Ähnlichkeit behalte, und die Haare in den Augenbrauen und an den Gliedern ſitzen blieben. Inwiefern doch bey dieſer ägyptiſchen Methode bedauern, daß das äußerliche der Leichname zu viel leidet. Das wird gleichſam mit der balsamiſchen ſe in einen einzigen Körper vermischt, der Leichnam verliert ſeine Form, auch einen groſſen Theil ſeiner Feſtigkeit. Dieſe beſchriebene Einbalsamirung habe bey den Reichern und Vornehmen ſam auf 12 bis 1300 Thaler zu ſehen. Die geringere Einbalsamirung koſete geſehr 300 Thaler, und geſchah durch die Einſtrichung des Cedernſafts, vermengt mit einem Cloſier, ohne ihn erſt zu öffnen oder auszunehmen, auch legete man ihn 70 Tage in Salpeter. Nach dieſer Zeit laſſte man den Cedernſaft wieder dem Leibe ab; dieſer ſoll die Feſtigkeit haben, alle Gedärme und Eingeweide verſaulen und zerſtören abzuſtreifen, wie der Salpeter alles Fleiſch verzehret und nichts als Haut und Knochen übrig lieſt. Die allerwohlfeilſte Art der Einbalsamirung beſtand in der 70 tägigen Salpeterbeize und einigen Einſtrichen. Die Körper müſſen bey dieſer Beize ohne Zweifel mit Vergewalt, Judenſchmerz dergleichen Erdſäften übergoſſen werden, ob man gleich hiervon keine Nachricht findet. Denn es ſind alle Mumien eine ſolche Materie eingehüllt. Dieſe ſentliche bey allen dieſen Arten der Einbalsamirung iſt, wie man ſiehet, die 70 tägige Salpeterbeize, die auch des Unterleibs mit Cedernſaft und Leinwand umwunden und übergoſſen der Leichname, wodurch der Einfluß der Luft dieſelben verhindert wurde, ſo, daß man daher die vielen koſtbaren Operationen gar wohl haben könnte entgehen können. Solche zubereitete Leichen wurden in der alten ägyptiſchen Sprache Sabaras genennet, welches viel als balsamirte Körper bedeutet. Diele balsamirte Körper wurden mit Leinwand oder Bändern von feiner Leinwand eingewürzter Leinwand umwunden, das Haupt mit einem Schleier bedeckt, und unten mit einem zuſammengerollten Tuche unter dem Kinn, die Kinnbacken zuſammen zu halten, verſehen, ſo, daß ſie eher zur Schlafende, als zur Verſtorbenen gehalten konnte. Das Geſicht wurde dann und wann gar mit Schleim

cault. Solche Körper wurden in einen Kasten aus kostlichem Holze, Glase oder Erz, worin ein jeder von seinem Leichenstand sorgte, verwahrt, und das Gesicht darin gelegt, welches der Verstorbene in seinem Leben angebetet hatte, und das mit Zeichen beschrieben wurde, den Stand, das Alter, den Geburtsort, die Zeiten der Balsamirung u. d. g. anzuzeigen. Alldenn wurden sie oben im Saal in ein Zimmer gestellt. Man konnte sie selbstige als einer sichern Hypothek zu Stand Geld boraen, und wer ein solches balsamirtes Kind oder einen einjährigen Verwundten nicht zur rechten Zeit eingelösete, der wurde als unehrlich acht. Heute zu Tage erhalten wir nicht mehr solche Mumien. Vielmehr sind die jetzigen Mumien in Europa als Leichname, welche die heutigen ägyptischen Juden zubereiten. Sie tauchen sie vom Galgen und Rabe, und bereiten sie mit schwarzem Judenschwamm, Wurzeln von Asafetide und andern Gummiarten, bloßte sie auf alte ägyptische Art ein, und legen sie in einer gewissen Art von Oefen zu trocknen. Alldenn verkaufen sie sie für alte ächte Mumien. Der Kall der Cambrer sollen auch geschickt seyn, die Körper für der Verwesung zu bewahren. Denn man hat unverwesene Leichen aus der Kalterde gefunden. Galenus hat diesen Gebrauch des Kalts, und sagt, daß er, wenn er etlichemal gemacht wird, stark austrockne, ohne zu schmelzen. Die Aethiopier überzogen ihre Leichname mit Gyps, und Cicero erzählt von den Persern, Serodotus aber von den Arabern, daß sie dieselben mit Wach überzogen haben. Noch andere Mittel, die Leichname unverföhrt aufzubehalten, sind man im alten B. der Historie allerorts. S. 40. f. lesen, welche die Einwohner der Insel Teneriff besessen haben. Die alten Peruaner wußten gleichfalls die Leiber ihrer verstorbenen Könige oder Könige, sogar ohne Särge und in freyer Luft unverweslich zu halten. Die vortrefflichste Art der Erhaltung solcher todtten Körper ist wohl diejenige, welche Herkring verstanden haben soll. Man sagt, er hätte das Geheimniß gewußt, den Bernstein ohne Feuer öflich und ihn geschickt zu machen, allerhand Sachen darinn einschließen zu können, und daß die beste Durchsichtigkeit desselben den geringsten Nachtheil erlitten. Es wird erzählt, er habe eine kleine verstorbene Geburt auf diese Art mitten in einer Rasse von Bernstein begraben, und durch die Verwahrung vor aller Luft derselben eine Dauer gegeben, und vor aller Gährung und Fäulniß verwahrt. Einige geben folgende Compositionen als wichtig an: 2 Pfund Terenthien; Aloebolz, 1 Loth; Myrrh, Nagelsin, Balsam, Zimmt-

den, Zitwer, Muscatennuß, Enbeben, Weibrauch, von jedem 2 Loth; Summit Tragant 4 Loth; solches vermittelst einer Retorte zu Del destilliret, und dem Leichnam damit balsamirt, soll guten Erfolg bringen. Siehe den Artikel Mumie.

Weil Gott die Gährung und Fäulniß als ein ordentliches Mittel in der Natur gebraucht, die Körper aufzulösen, und zur Glühigkeit zu bringen, folglich diese Fäulniß und Verwesung, als ein Mittel zur Auferstehung der Leiber anzusehen ist, 1 Corinth. XV, 42. f. (S. Gährung und Fäulniß.) so haben verschiedene geglaubt, daß auch Christus bey seiner Auferstehung einen süßlichen und verherrlichten Leib durch die Verwesung erhalten habe, weil er aber so kurze Zeit im Grabe gelegen, so mußte man der Einbalsamirung, die mit Christo vorgenommen wurde, eine Kraft belegen, wodurch die Verwesung beschleunigt worden. Die Socinianer halten diese Erklärung für schicklich. Da wir aber bey den Alten von einer solchen Einbalsamirung nichts finden, sondern vielmehr der Zweck ihrer Balsamirung auf die Erhaltung der Leichname gerichtet war, so hat diese ausgedachte Hypothese keine Wahrscheinlichkeit für sich. Es würde auch der heiligen Schrift entgegen seyn. S. Pf. XVI, 10. verglichen mit Apocelgesch. II, 31.]

[Banquerout,]

[Heißt überhaupt derjenige Zustand eines Schuldners, da er das Schuldige zu bezahlen nicht im Stande ist. Vordaher braucht man dieses Wort von Kaufleuten, die in eine solche Lage versetzt worden, daß sie sich außer Stande befinden, ihre Gläubiger zu befriedigen. Dergleichen Personen heißen Fülliten, Bancaruptores, französisch Banqueroutiers qui rompent la banque, oder die Schulden halber ausreißten, und die Bank zerbrechen. Man hat theils auf die Quelle des Banquerouts, theils auf die Ursache der Personen, die einen solchen spielen, zu sehen. Es kann seyn, daß ein Mensch in zahllosen Zustand theils durch Unglück und ohne sein Verschulden versetzt werde, theils aber kann ein solcher Zustand durch eigene Schuld oder Fahrlässigkeit des Schuldners entstehen. Geschiehet jenes, so kann es dem Schuldner nicht sittlich zugerechnet werden, folglich ist er nicht straffällig. Z. E. Wenn er sein Vermögen verliert durch Sturm und Schiffbruch auf der See, durch Krieg oder Feindes Einfall, durch unverschuldete Feuersbrunst, bey welcher er das Seinige also einbüßt, daß er dieselbe Einbuße vorzubauen unvermögend war, durch Straßenraub, durch Auenthal und Zerstörung der Bezahlung, die er an an-

bern

bern zu fordern hatte. Diese Personen verdienen auch eigentlich nicht den Namen der Banqueroutirer. Trägt sich aber dieses zu, so verdienen solche Diebe, wenn wir die Sache nach der bloßen Vernunft und Philosophie betrachten, eben die Strafe, wie die Sträfbuben, wovon jedoch auf den Grad der Moralität zu sehen ist. Denn ein Mensch versetzt sich entweder in einen zahllosen Zustand mit Ueberlegung und Bosheit; er borgt mit allem Fleiße mehr auf, als er bezahlen kann, um zu schwelgen, und seinen Lüsten den Zügel schießen zu lassen, oder er verursacht einen solchen Zustand durch Nachlässigkeit, und Unterlassung der Ueberlegung. Das erstere sollte nach dem Naturrechte noch härter bestraft werden, als der gewöhnliche Diebstahl. Denn für einen ordentlichen Dieb kann man sich mehr in acht nehmen, als für einen solchen Banqueroutirer. Das letztere aber läßt sich im Allgemeinen nicht genau bestimmen, sondern es kommt auf den Grad der Nachlässigkeit an, ob nämlich der Betrüger in größter (culpa lata), mittelmäßiger (culpa leui), oder in geringster Schuld (culpa leuissima) sey. In allen drei Fällen hat man zwar das Recht, die Ersetzung des Schadens, den ein solcher Mensch verursacht hat, zu fordern, was aber die Strafe betrifft, so erfordert die Menschenliebe, daß man ihn von selbstiger Freisprechung, wenn er nur in der geringsten Schuld gewesen ist, oder durch den geringsten Grad der Nachlässigkeit sein Unvermögen zu zahlen veranlaßt hat. Ist er aber in culpa leui oder negligentia media, das heißt, er hat nicht dasjenige gethan, was doch gewöhnlichermaßen von denenjenigen unternommen wird, denen es ein Ernst ist, eine gesetzmäßige Absicht zu erreichen, so verdient er allerdings eine Strafe, theils weil eine solche Nachlässigkeit gar wohl hätte vermieden werden können, theils aber auch ein Beispiel der Warnung zu geben, und andere aufmerkamer zu machen, damit sie nicht in ähnliche Fußstapfen treten. Ist endlich der Mensch in größter Schuld, so pflegt man in Rechten zu sagen: culpa lata equiparanda est dolo, oder es sey eine solche Schuld der Bosheit gleich zu schätzen. Allein diese Regel muß gehörig verstanden werden. Denn sie kann nur im folgenden Sinne gegeben werden: Ich kann wider einen solchen mit größter Nachlässigkeit und Unvorsichtigkeit handelnden Banqueroutirer, in gerichtlicher Belangung, das Meinige, soviel als möglich ist, wieder zu erhalten, eben so stark verfahren, als wider einen, der mich mit Bosheit betrogen hat. Was aber die Strafe betrifft, so muß sie doch gelinder seyn, als diejenige, die auf einem bösshaften Betrüge steht. Denn eine culpa, wenn es gleich

die größte seyn sollte, ist doch noch nicht Bosheit. Siehe Schuld, schwendung. Mehreres muß in den Rechtsgelehrten von dieser suchen.]

Barbara,

Eine scholastische Benennung, die die Scholastici diejenige Art der Argumens oder Schlußreden in der Figur, darinnen alle Sätze allgemeinend sind, bemerkt haben. Darinnen vorkommenden Lautbuchstaben oder das dreifache A, zeigt eine allgemeine Bejahung an, z. E.

BAr alle Menschen müssen sterben.
BA alle Gelehrten sind Menschen.
A also müssen alle Gelehrten sterben.

In der vierten Figur, so integer Galenische geneuet wird, heißt es Ari, da die beiden ersten Sätze allgemeinend, der Schluß aber besondend ist, z. E.

BAr alle Feindschaft streitet wider Vernunft,
bA alles, was wider die Vernunft streitet, mißfällt Gott,
A Ist etwas, so Gott mißfällt, ist Feindschaft.

Andere sagen für BA bA rI bA rI bA rI, besonders die Aristoteliker, welchen die vierten syllogistischen Figur nicht zu den sind, und daher indirecte Modi der ersten Figur machen.

Es wurde ehemals eine neue Figur geschrieben, worinnen der Autor eine Neuierung bey der Lehre von Syllogismen den ersten Modum in der ersten oder die Barbara, außer gelassen, sich aber zutrug, daß er eine gewisse Person zu Gotthe, Namens Barbarus, schwängerte, die er auf fürkliche Rathen beschränken mußte. Dieses gab zu den scherzhaften Reimen Anlaß:

Noquam qui scripsit logicam,
figuram negat vnicam,
Gothanam nempe *Barbaram*,
quam vellet, ut celarent nunc,
quam concupiuisset dari tunc!
hanc tu figuram ducito,
dicit princeps, aut serio.

f. Mendens declamation. de charactere eruditore. p. 151. ed. 3.

Barbarcy,

Woher dieses Wort eigentlich seinen Ursprung habe, ist unter den Philologen ausgemacht. Vossius leitet dasselbe aus dem Chaldäischen, und Scaliger

Es ist ein arabisches Wort, von dem das Griechische bekommen, welches meistens diejenigen nur mit diesem Namen belegten, die eine harte, raube und unangenehme Aussprache hatten, und die dieser Fehler sonderlich den Römern anzurechnen war, so geschah es, dass man alle, die keine Griechen waren, lieber die Römer, Barbaren nannte. Daher findet man oft, auch in der lateinischen Schrift, als Röm. cap. 1. v. 14. cap. 3. v. 11. daß die Barbaren den Griechen entgegen stehen, s. Dougl. in analesis sacris part. 2. p. 100. Auch nannte sich die Römer vor andern Völkern in die Höhe schwingen, so hieß sie auch an, alle, die nicht aus dem römischen Gebiethe waren, Barbaren zu nennen, davon Casaubonus in not. ad Lucan. in vit. Alexandri Seueri zu lesen. Die Sache selbst anlangend, so bedeutet das Wort Barbarey einen solchen Mangel der Reuschen, da sie in Ansehung der Barbaren in der größten Unwissenheit und Irrthümern stehen; dem Willen nach aber von allen ehrbaren und vernünftigen Sitten entfernt sind. Man braucht das Wort auch in etwas andern Verstande, daß es nur auf die Klugheit des Verstandes gehet, sonderlich in Ansehung der Künste und Wissenschaften, wo sie ganz ins Abnehmen gekommen, man sagt, es sey eine barbarische Zeit, nicht als wäre die Zeit selbst auf daran, sondern in Ansehung der Leute, welche zur selbstigen Zeit gelebt haben.

Barmherzigkeit,

Es ist diejenige Beschaffenheit des Gemüths, da man durch die Vorstellung der andern Zustände, die ein anderer erduldet, mit uns, empfindlich gerührt, und angegriffen wird, ihm in seiner Noth beizuhelfen, und ihn entweder davon völlig zu erlösen, oder ihm wenigstens eine Erleichterung zu verschaffen. Aristoteles 1. rhet. c. 8. §. 2. sagt, die Barmherzigkeit sey aegritudo quaedam exortatio, quod malum esse videatur, aut iniuria, aut molestiae adferendae vim habens, qui tali sorte indignus sit. Cicero lib. 4. Tuscul. quaest. nennet sie gradum ex tristitia alterius iniuria bonantis.

Man mag Mitleidigkeit und Barmherzigkeit nicht für eins gelten lassen, so laßt man diesen Unterschied machen, dass jene die Neigung und der erste Grad der Barmherzigkeit, die Barmherzigkeit aber entweder eine Bemühung, den Nothleidenden zu helfen, oder eine wirkliche Thätigkeit derselben sey, nachdem man das Wort bald für eine Thätigkeit des

Gemüths; bald für eine gewisse Handlung, so aus derselben entsethet, nimmt.

Es ist aber die Barmherzigkeit entweder vernünftig, oder unvernünftig, nachdem jemand hierinnen dem wohlgegründeten Urtheile der Vernunft, oder den verderbten Affecten folget. Vernünftig ist die Barmherzigkeit, wenn man würdigen Personen, die nicht ihrer Bosheit wegen in ein Unglück gekommen sind, bey Erweisung eines wahrhaften Uebels auf solche Weise beizuspringen suchet, daß man bey Erweisung der barmherzigen Gutthaten sich nicht selbst in Schaden stürzt, woraus gegentheils sich gar leicht schließen läßt, worinnen die unvernünftige Barmherzigkeit bestehe, nämlich in einer wollüstigen Weichmüthigkeit, da man nach dem Triebe seines Affekts gegen solche Personen, die es nicht verdienen, in ein gebildetem Uebel, und in unordentlicher Weise sich barmherzig erweist, conf. Läl. Peregrinum de affection. animi p. 148. seqq. Tricer in Fragen von den Gemüthsbewegungen p. 343. Pezolds disp. in quantum homini non liceat esse misericordi, Leipzig. 1708.

Wenn wir die Sprüche der stoischen Philosophen ansehen, so scheint es, als hätten sie gar nichts von der Barmherzigkeit gehalten. Unter den Lehrsätzen des Zeno war auch dieser: es sey niemand barmherzig, als ein Narrischer und leichtsinniger Mensch, oder wie Cicero pro Muraena sagt: neminem misericordem esse, nisi stultum et leuem, s. Diogen. Laert. 1. 7. segm. 123. daher nennet ihn Lactantius lib. 3. c. 23. instit. divin. einen rasenden Menschen, wenn er schreibt: illud satis est ad coarguendum furiosi hominis errorem, quod inter vitia et morbus misericordiam ponit. Seneca de clement. 1. 2. c. 4. §. spricht: misericordiam plerique vt virtutem laudant, et bonum hominem vocant misericordem: haec autem vitium animi est; ingleichen: misericordia aegritudo est, ob alienarum miserationum speciem; aegritudo autem in sapientem virum non cadit, anderer Stellen anjehs zu geschweigen. Doch erinnert Hebeey Stolle in der Historie der heydnischen Moral p. 127. daß die Stoiker durch die Barmherzigkeit nicht eine Begierde, andern, so im Elende stehen, zu helfen verstanden, sondern den Schmerz, oder das Mitleiden, so einer über eines andern Schmerz oder Unglück, darein er ohne seine Schuld gerathen sey, empfinde. Daß demnach des Zenonis und seiner Anhänger Gedanken diese wären: das Unglück, so ein anderer unschuldig leide, solle einen Weisen wohl bewegen, dem Nothleidenden zu helfen; aber ihn nicht mitleidend, das ist, selbst unruhig und elend machen: conf. Lipsium de constant. lib. 1. cap. 12. manud. ad Stoic. phil. 1. 3.

l. 3. dissertat. 19. Menagium ad c. l. Laërtii p. 308. Galiläum ad Laëntium d. l. p. 316. 317. Sturm's disp. de misericordia a contemptu Stoicorum vindicata. [Es verdient Mosheim in der Sittenlehre T. III. S. 296. IV. 47. 263. VII. 275. 296. 306. S. J. Baumgartens ausführlicher Vortrag der theologischen Moral, Halle 1767. S. 137. gelesen zu werden.]

Barmherzigkeit Gottes,

Ist nichts anders, als die Gnade Gottes, sofern sie gegen Nothleidenden gerichtet ist. Ist sie eine Gnade, so ist die Creatur, welcher solche erwiesen wird, derselben nicht werth, und hat in sich keinen Grund, warum ihr Gott in der Noth anädig ist. Er thut solches, sofern sie sein Geschöpf und als ein Instrument seiner Ehre ansersehen ist. Wird diese Gnade gegen einen Nothleidenden gerichtet, so begreift sie nicht nur ein Verlangen, ihn aus der Noth heraus zu reissen; sondern wenn Gott wirklich barmherzig ist, geschieht auch die wirkliche Befreyung. Die Absicht und die Art und Weise davon wird nach seiner Weisheit eingerichtet.

Baroco,

Ein scholastisches Wort, dadurch die Scholastici diejenige Art der Syllogismus oder Vernunftschlüsse anzeigen wollen, da in der andern Figur der obere Satz, oder maior propositio, allgemein bejahend; der untere Satz besonders verneinend, und der Schluß wieder besonders verneinend ist. Denn A bedeutet eine allgemeine Bejahung; das gedoppelte O eine gedoppelte besondere Verneinung: A. E.

BA alle Tugenden gefallen Gott,
 RO einige Verrichtungen gefallen Gott nicht,
 EO also sind einige Verrichtungen keine Tugenden.

Barometrum,

Ist insgemein dasjenige Instrument, welches auch Baroscopium heisst, davon der gleichfolgende Artikel handelt. Wolff macht in den elementis aërometr. zwischen einem Barometro und Baroscopio einen Unterschied. Barometrum sey ein Instrument, dadurch man die Schwere der Luft genau abmessen könne, so daß man die Verhältnisse der Schwere in dem heu- tigen Tage zu der Schwere in dem gestrigen geben kann, als wenn man sage, die Luft sey heute um eins und ein halbes

leichter, als gestern. Hingegen Baroscopium sey das Instrument, welches anzeigen, daß die Luft leichter oder schwerer geworden, aber nicht eben wieviel. [Siehe Joh. Leche Unterweisung in der Art, Barometrum zu verfertigen, schwedischen Abhandlungen 1763.] De variis barometris sensibilibioribus, rum noua specie ac vñibus, auctore Bernh. Vulfinger; in den Commentis petrop. T. I. p. 317. Jo. Goofmann instrumenta meteorognoscæ uientia. Witt. 1725. 8. Traité des mètres, thermomètres et notations. Amsterd. 1686. Extrait d'une Mémoire de M. Hugen, touchant une nouvelle manière de baromètre qu'il a inventé in dem Journ. des sav. 1672. Description d'un nouveau baromètre, connoître exactement la pesanteur avec quelques remarques sur les autres ordinaires, par M. de la Hire, Mem. de l'acad. roy. des sciences pag. 154. Historical and philosophical account of the weatherglass, by J. V. Saul, Lond. 1748. 8. A description of an invention, whereby the divisions of a barometer may be enlarged in any proportion, by M. Rob. Hooke, philos. transact. num. 185. 241. Sur le baromètre et thermomètre, l'air en general par Jean Andrieux à Paris 1770. 4. Vol. 1. 2. [Schriften sind unter dem Artikel Barometer zu suchen.]

Baroscopium,

Ein Wetterglas, welches die Veränderungen in der Schwere der Luft anzeigen soll. Es bestehet dasselbe aus einer feinen Röhre, die oben zugeschmolzen, aber offen ist. Die Röhre wird mit Quecksilber gefüllet, und in ein zierles Gefäßchen, welches auch Barometer viel größer ist, als der Durchmesser der Röhre, gesetzt. Das Gefäßchen man auch fest verwahren, damit man das Hin- und Hertragen des Quecksilbers nicht verschütte, und oben, wo das Quecksilber steigt und fällt, werden zwei Stäbe aus Messing ange schlagen, darauf Zölle und Linien stehen, die von dem Quecksilber im Stäben an gerechnet werden. Dieses wird barometrum genannt. Der Erfinder ist Torricelli, ehemaliger Mathematicus des Großherzogs von Florenz, der damals bekam eine Epistel heraus gab, daher auch das Instrument tubus Torricellianus heißt, welches er nur dazu gebraucht, daß er durch die Schwere von der Luft abmessen. Die Epistel selbst hat er gegen das Ende des Jahres 1643 an den Angelum Ricci in italienischer Sprache geschrieben.

Veränderungen in der Schwere der Luft hat Otto de Guericke zuerst wahrgenommen, daher die Ensländer dieses ohne Grund dem Roberto Boyle zuschrieben. Man hat auch baroscopia composita, oder gedoppelte Wettergläser, welche nicht mit bloßem Quecksilber, sondern noch mit einer andern leichtern Materie angefüllt werden, damit die Veränderungen in der Schwere der Luft um so viel eher zu beobachten seyn möchten. Cartesius hat zuerst darauf gedacht; so ist auch Augustus vor sich darauf gefallen, und wie sich de la Hire bemühet, solches Instrument zu mehrer Vollkommenheit zu bringen, bezeugen die *memoires de l'academie royale des sciences*, und von den Bemühungen des Roberts Hooke lese man die *acta erud.* tom. 1. suppl. p. 448. und überhaupt Valence in *traité des baromètres*, *baromètres* &c. 1688. Sturm in *colloquio curioso*, in *auditorio tertii centurionis*; Wolff in *elementis aërometriae* §. 126. und im *mathematischen Lexico* p. 240. Samberger in *disput. de barometris*. Dieselben sind noch ferner beizufügen d'Ortous de Mayran *dissertation sur les variations du baromètre*, 1715. welche Clerc in seiner bibliothek. ancienne et moderne tom. 4. p. 211. recensirt; Ludwig Philipp de Broffe in *traité du baromètre*, 1717. wovon das *journal des sçavans* 1718. april. p. 439. zu lesen. Gauger in *theorie des nouveaux thermomètres et de nouveaux baromètres*, Paris 1722. davon in besagtem *journal des sçavans* 1723. febr. pag. 185. ein Auszug gegeben worden, so auch 1720. april. p. 362. nachzusehen in. Verschiedene andere bisher gehörige Schriften führt Duddens in *observationibus in historia physica* an, welches sich bey seinen observat. in *elementa philos. instrument.* befinden, p. 693. denen wir noch besagten Andalam in *dissertationib. philos.* p. 179. 1799. Laurentium Gobart in *trac. philosophic. de barometro*, welchen Bernard in *nouvell. de la republiq. des lettres* 1703. octobr. p. 459. recensirt; ingleichen Jacobi Placentini *dissertationes duas de barometro*, Pad. 1711. wovon zu sehen die *acta erud.* 1711. p. 495. (Wie man aus dem Wetterglase auf die Beschaffenheit des Wetters schließen soll, hat Hr. D. Joh. Georg Krünig in der ökonomischen Encyclopädie oder allgemeinem Systeme der Land- Haus- und Staatswirtschaft 3 Th. S. 555. f. wohl ausgeführt. Daher wir seine eignen Worte hierbey anführen. Er sagt: Zur Bestimmung des Wetters am Barometer kommt es überhaupt darauf an, ob das Quecksilber in der Röhre in einer bestimmten Zeit von 1 oder 2 Stunden, auch wohl einen halben oder ganzen Tag gesamt oder gestiegen oder gesamt gefallen; und ferner in eben so viel Zeit langsam gestiegen,

oder langsam gefallen sey. Im ersten Falle ist die Veränderung schnell, und hat nicht lange Bestand, es mag nun Regen, Schnee, Hagel, Donnerwetter oder Sturm sich einstellen. Im andern Falle aber ist die Veränderung des Wetters, sie besterhe, worinn sie wolle, von weit längerer Dauer. Ich will hier einige Hauptveränderung des Wetters in einer Tabelle entwerfen, woraus man in der besten Stütze die Wettererfolge aus dem Steigen und Fallen des Quecksilbers mit mehrerer Deutlichkeit beurtheilen kann:

Der Mercurius im Barometer

steiget,

wenn die Schwere der Luft vermehrt wird; Solches geschieht:

wenn die Luft specifisch schwerer wird, als wenn sie

und wenn die Luft höher wird, als

- 1) von den Dünsten dichter,
- 2) von einer äußern Kraft zusammengepackt, und
- 3) von der Kälte in einen engeren Raum gebracht wird.

- 1) vom hohen Stande des Mondes,
- 2) durch die Winde.

fällt,

wenn die Schwere der Luft vermindert wird; Solches geschieht:

wenn die Luft specifisch leichter wird, als

und wenn die Höhe der Luft sich vermindert, als

- 1) wenn die Dünste sich in Wolken sammeln,
- 2) wenn die Dünste weggetrieben werden,
- 3) wenn die äußere zusammendrückende Kraft weicht,
- 4) und wenn sich die Wärme vermehrt.

- 1) wenn der Mond wegrückt, und
- 2) die Winde einen Theil der obern Atmosphäre wegführen.

Folgende Regeln und Anmerkungen sind durch das Steigen und Fallen des Quecksilbers gemacht worden:

1. Man muß im Steigen und Fallen des Quecksilbers auf die geringe Veränderung Achtung geben, um daraus das Wetter recht zu erkennen.
2. Das Steigen des Quecksilbers prophezeit überhaupt schönes Wetter, so wie das Fallen desselben schlechte Witterung, als Regen, Schnee, starke Winde und Sturm anzeigt.
3. Bey sehr heißem Wetter zeigt das Fallen des Quecksilbers Donner an.

K

4. Im

- 4.) Im Winter wird durch das Steigen des Quecksilbers Kälte vorbedeutet; und wenn bey kaltem Wetter das Quecksilber um 3 oder 4 Grad fällt, so folgt ganz gewiß Ebaumetter; steigt aber das Quecksilber bey anhaltendem Froste, so wird es gewiß schneen.
5. Wenn bald nach dem Fallen des Quecksilbers schlimmes Wetter einfällt, so kann man glauben, daß es nicht lange anhalten werde. Ein gleiches ist auch zu bemerken, wenn bald nach dem Steigen des Quecksilbers das Wetter schön wird.
6. Wenn bey schlimmen Wetter das Quecksilber stark und hoch steigt, und dasselbe 2 oder 3 Tage lang anhält, ehe das schlimme Wetter vorüber ist, so kann man hoffen, daß anhaltendes und schönes Wetter erfolgen werde.
7. Wenn bey schönem Wetter das Quecksilber stark und weit herunter fällt, und 2 oder 3 Tage lang beständig so fortföhret, ehe sich noch der Regen einstellt, so kann man starke Winde vermuthen, und große Nässe erwarten.
8. Die unbeständige Bewegung des Quecksilbers zeigt veränderliches, ungewisses und wandelbares Wetter an.
9. Nach den auf der Platte des Barometers angedeuteten Worten kann man sich niemals so genau richten, obgleich das Fallen und Steigen des Quecksilbers fast immer damit übereinstimmt. Denn gemeinlich, wenn es bey starkem Regen steht, und zu veränderlich hin- und hergeht, so zeigt es schönes Wetter, obgleich solches nicht so lange dauern wird, als wenn das Quecksilber höher gestanden hätte. Eben so verhält es sich auch mit dem Gegentheile.

Andere haben folgende Regeln und Anmerkungen bey dem Steigen und Fallen des Quecksilbers gemacht:

1. Eine stille Luft, ein heiterer Himmel, und das Fallen des Quecksilbers an einem kalten Morgen im October und November zeigen an, daß sich bald viel Regen und Schnee einfinden werde, zumal wenn der Wind einigermaßen südlich wehet.
2. Wenn das Quecksilber nach einem Regen sehr eilig und geschwind steigt, so ist es überhaupt ein Zeichen, daß in wenig Tagen mehr Regen folgen werde, zumal wenn der Wind dabey etwas aus Süden wehet.
3. Wenn der Mond einen vollkommenen Kreis oder einen Hof hat, und das Quecksilber fällt, so hält man solches für ein untrügliches Zeichen, daß es Regen oder Schnee gebe.
4. Wenn der Wind vollkommen südlich ist, und das Quecksilber fällt, so ist es

ebenfalls ein untrügliches Zeichen, es regnen werde.

5. Wenn das Quecksilber wenig steigt nach vielem Regen niedrig bleibt, und dazu der Wind aus Süden wehet, kann man einen schönen und heiteren Himmel erwarten.
6. Wenn bey einem heitern und klarem Himmel nach einem Regen das Quecksilber sich einigermaßen vorwärts bewegt, dabey das Quecksilber steigt, so ist ein gewisses Zeichen von schönem Wetter.
7. Wenn bey anhaltendem schönem Wetter der Wind aus Norden wehet, und das Quecksilber hoch steht, und noch mehr steigt, so wird niemals Regen folgen, als bis der Wind etwas in Süden geht.
8. Auf einen aus Süden anhaltenden Regen wird selten beständig schönes Wetter erfolgen, ehe und bevor das Quecksilber hoch steigt, und der Wind etwas aus Norden oder Ost kommt.
9. Wenn des Morgens der Himmel roth ist, und gleich die Luft davon wolkicht wird, und das Quecksilber einer hoblen Oberfläche fest stehen bleibt, so ist es ein gewisses Zeichen, daß noch an eben demselben Tage Regen oder Schnee fallen werde.
10. Wenn bey Samstagen das Quecksilber plötzlich fällt, zumal bey heißer Luft; und wenn der Wind aus Süden wehet, so folgen insgemein gewitter mit Donner und Blitz, und starker Regen.
11. Fällt das Quecksilber, da der Wind einigermaßen nördlich ist, so ist es ein Zeichen, daß Regen zu erwarten; viel Regen, wenn das Quecksilber zu fallen fortföhret.
12. Nachdem es in Süden geregnet, und der Wind sich in Westen veränderlich, oder einigermaßen nach Norden gewendet, insgemein zu geschehen pflegt, so beginnt das Quecksilber an zu steigen, man kann sich auch gleich noch darauf verlassen, daß es nicht viel weiter steigen werde.
13. Wenn bey schönem Wetter das Quecksilber sehr niedrig steht, und 2 oder 3 Tage stehen bleibt, ehe ein Regen folgt, so kann man sich ganz gewiß auf einen starken Regen oder große Nässe verlassen.
14. Wenn aber gleich auf das Fallen des Quecksilbers ein Regen erfolget, so kann man nicht viel Regen zu erwarten.
15. Es ist merkwürdig, daß die gemeinen und gewöhnlichsten Zeichen eines Regens zur Zeit der Hundstage kommen. Man hat aber nicht nöthig, dieselben acht zu haben, so lang das Quecksilber noch hoch steht.

hat das Quecksilber wegen eines Windes, welchen kein Regen ist, zumal wenn der Wind sich aus Norden einigermassen stillet verändert hat, so folgt darauf eine feuchte Luft und warmer Regen.

Wenn das Barometer im Monate März ungewöhnlich hoch steigt, so folgt es an trüger Sommer, wenigstens in trübem Frühjahr darauf.

Wahrender Bemerkung an den Wetterman weiß man auch, daß, wenn der Himmel in denselben zu einer ungewöhnlichen Tiefe gesunken, und das Unwetter, so er verkündigt, in unserm Lande nicht erschienen, man darauf in folgenden Tagen und Wochen, gemäß die Nachrichten von großem Wetter mit Donner und Blitz, auch Erdrücken begleiteten heftigen Stürmen, die auf die hier bezeichnete Zeit Stunde eingetreten, aus entfernten Orten, in den öffentlichen Zeitungen [s.].

Bart,

Derjenige Theil des Haares, welches man die Haare herauswächst, und also mit einem neuen Haaren einerley Ursprung hat, ihre Wurzel in einem schleimigen Kugeln stecket, und mit einem Salz, und schwefelichter Substanz. Ordentlicher Weise ist er bey männlichen Geschlechte anzutreffen, es man schon auch aus der Historie der Frauenzimmer aufweist, deren man Trampel unter andern Caspar Petrus in *physica curiosa* lib. 3. cap. 43. zusammen gelesen, so ist doch zu bemerken, wenn es mit dem historischen Glaube nicht übereinstimmt, was außerordentlich. [Siehe hamib. Magaz. 13 B. S. 188. f. 16 Band, S. 169. f. 17. der ersten Bande, S. 116. wird auch gesagt, daß ein Kind von 6 Monaten ein Bart gehabt. Verschiedene Beispiele derartigen Frauenzimmer können in dem Frauenzimmerlexicon, Leipzig 1784. gesehen werden.] In der Lehre von der Bildung der menschlichen Gemüths- und Erforschung der Temperamente man auch von den Haaren, folgend von dem Barte gewisse Kennzeichen nehmen wollen, daß nämlich ein roter Bart ein falsches und hämliches; ein schwarzer und harter ein böses und erbhäufiges, ein gelbbräunlicher ein zorniges, ein weißer ein fürchtbares Gemüth anzeigt, s. Neubusius in theologiae humani lib. 1. cap. 4. welches aber für moralische Tadelreden gehalten. Ehedem hat man in einem langen etwas ehrerbietiges gesucht. Gott

selbst befahl den Propheten und Priestern, daß sie ihren Bart nicht abschneiden sollten, Levitic. 19. v. 5. und in den Prosantribenten lesen wir oft, wie die Propheten sich ihren Bart wachsen lassen, um bey ihren Unterthanen eine größere Ehrerbietigkeit zu erwecken. Denn viele von den gemeinen Leuten sehen einen solchen Bart, als ein Zeichen des Alters, das Alter als ein Zeichen der Erfahrung, die Erfahrung als den Grund der Weisheit und Klugheit an, mithin haben sie für sie eine besondere Hochachtung, von welchen und andern Umständen des Jacob Thomasi Dissertation de barba, Leipzig. 1671. zu lesen ist. Wir merken nur aus der philosophischen Historie an, daß die alten Philosophen mit Fleiß ihre Bärte wachsen lassen, daher auch Horatius lib. 2. serm. 3. die Redensart sapientem pascere barbam brauchet, und Persius satir. 4. nebst dem Juvenale Sat. 14. nennen einen Philosophen barbatus magistrum. Antisthenes, von welchem sich die cynische Secte herschreibt, ist nach Suida Zeugniß der erste unter den Weltweisen, der sich den Bart wachsen lassen, welchem seine Anhänger folgten, davon Lucianus in operib. tom. 2. pag. 724. Laertius in Menedemo, Martialis lib. 4. epigramm. 53. zu lesen sind. Man pflegte ihrer auch deswegen zu spotten, ja sie gar dabey zu rufen, welches sonderlich die Huren sollen gethan haben, vielleicht weil sie von den cynischen Philosophen so sehr ausgehändelt wurden, worauf Persius ziele, wenn er sagt sat. 1. v. 133. si Cynico barbam peculiaris nonaria vellat, und Laertius schreibt institut. diuin. lib. 3. cap. 25. maxima itaque argumentum est, philosophum neque ad sapientiam tendere, neque esse sapientiam, quod mysterium eius barba tantum celebratur et pallio. Lange Bärte trugen auch die Stoiker, so hat auch Pythagoras einen ansehnlichen Bart gehabt, wie Menage in notis ad Laertium lib. 8. n. 47. zeigt. Als einst ein solcher härtiger Kerl zu dem Herode Attico kam, und um Brodt bettelte, fragte er ihn: wer er denn wäre? worauf dieser Mensch ganz majestätisch zur Antwort gab, er sey ein Philosoph, welches er leicht sehen könnte, und brauche also kein Fragen: video, versetzte Herodes sehr artig darauf, barbatus et pallium, philosophum non video, welche Historie wir bey dem Gellio lib. 9. cap. 2. not. Atticar. lesen. Und in der That sack ein heimlicher Hochmuth dahinter, daß sie dadurch entweder für ehrerbietige Leute wollten angesehen seyn, oder den Ruhm suchten, als sähen sie auf keine äußerliche wohl eingerichtete Gestalt, welches gar wohl mit dem hochmüthigen Character der cynischen Weltweisen übereinkommt. Antisthenes gieng zerlummt, und

und als Socrates sahe, daß er das zer-
rissene Theil seines Mantels herausgetre-
ret hatte, damit er es sehen sollte, sagte
er sinnreich: ich sehe deinen Ehrgeiz gar
wohl durch deinen Mantel hervor gu-
cken, nach dem Zeugnisse des Laertii
lib. 6. segm. 8. Ueberhaupt kann man
von dieser Materie lesen Hornium in hi-
stor. philos. lib. 7. cap. 13. Jacob Tho-
masium in der angeführten Disputation
de barba cap. 1. §. 16. seqq. Gottoman-
num in dialogo de barba et coma, Ca-
saubonum in not. ad Persum satir. 1.
Budeum in analectis histor. philosoph.
pag. 430. seqq. [Jacobi Bruckeri hi-
stor. critic. philosophiae T. II. p. 499.
Von der Art und Weise, wie die Wah-
daner und Araber mit ihren Bärten
umzugehen pflegen, kann die Niebuhr-
sche Beschreibung von Arabien gelesen
werden. Siehe auch das clevische ency-
clopedische Journal 1774. 1tes St. Sei-
te 14. f.]

[Bathologie,]

[Die Grammatiker verstehen darunter
eine Aufhäufung überflüssiger Ausdrücke.
Weil nun dabei keine Gedanken erweckt
werden, so hat man auch darunter ver-
standen, wenn der Mensch ohne Gedanken
betet, welches Plappern genennet wird.
Ein solches Gebet verdient gar nicht den
Namen eines Gebets, weil solches erfor-
dert, daß man seine Gedanken an Gott
richte. Siehe Gebet. Der Prof. Meier
in seiner philos. Sittenlehre handelt sehr
wohl hiervon. T. I. §. 210.]

Bauch,

Unterleib, Schmeerbauch, ist die Höf-
le des menschlichen Leibes, welche vom
Zwerchfelle anfängt, sich bis zu unterst
des Leibes erstreckt, und rückwärts bey
dem Anfange des Steißbeines, von vorne
aber bey dem Ende des Schaambeins endi-
get. Man theilet ihn gemeinlich in
drey Segenden, deren die oberste Segend
sich ohngefähr zwey Finger über dem Na-
bel endiget, und heißt der obere Schmeer-
bauch; die auf diese folgende andere und
mittlere Segend endiget sich etwa zwey
Finger breit unter dem Nabel, und die
wird die Segend um den Nabel, das Na-
belkreuz genennet; der übrige untere
Theil aber heißt der untere Schmeer-
bauch. Des obern Schmeerbauchs Sei-
tentheile nennt man das Weiche der Sei-
ten, und unterscheidet es in das rechte
und linke. Des untern Schmeerbauchs
obere Seitentheile nennet man den hoh-
len Leib, und dessen unterste Theile, so
unmittelbar über den Geburtsgliedern,
welche mit Haaren bedeckt sind, die
Schaam, wo einige die vierte Segend des

Schmeerbauchs legen, davon Sei-
compend. anatom. p. 64. seq. mit
den Anatomici zu lesen.

Bauchredner,

Im Griechischen heißen dergleichen
te Engastrimythen, weil sie durch
Brust oder ihren Bauch redeten, näm-
lich ihre Stimme rückwärts in
Kehle gehen ließen, und im Latein
nennet man sie ventrioloquos, das
ist, die in dem Bauch redeten. In
vorzeiten dergleichen Leute gehabt
man aus dem Plutarcho de demo-
color. p. 691. und Tertullianus
setzt, er habe solche Weiber gesehen,
durch den Bauch hätten reden
so schreibt auch Col. Rhodiginus
in antiquis lection. lib. 8. cap. 1.
er selbst ein solches Weib gesehen
durch den Bauch geredet, da die
ihren geheimen Gliedern eine so
doch aber verständliche Stimme da-
reinen Geistes gekommen sey, welche
dersame Dinge sowohl vergangene, als
genwärtige gesagt: von künftigen
hätte sie gemeinlich etwas Unga-
oder wohl gar etwas Ubrüchtes, ge-
genhaftes vorgebracht, dergleichen
viel die und da angetroffen werden.

Diese Materie wird in der
der Magie zuweilen mit verhandelt,
man untersucht, wie es damit zu-
gen? einige haben dafür gehalten,
Leute wären wirklich und wesentlich
einem bösen Geiste, der in ihnen
und durch sie antwortete, besessen,
was die gemeine Meinung ist.
meynen, es wirke ein böser Geist
außen in ihren Gemüthern, wor-
in ihnen solche Weissagungen ein.
Andere aber glauben, es wäre nichts
versteckte und listige Betrügereyen
ter gewesen, welche alles, was sie
blos durch ihr Leben in dem Bauch
durch Bauchfellen und abgelegten
fen verrichtet hätten, deren vern
Weissagungen und Prophezeungen
als lügenhafte Rathmahungen und
deutige Reden gewesen wären.

Dieser nun, welche das Le-
Zauberey leugnen, suchen die Ent-
vom Weibe zu Endor, 1 Sam. 28.
der Magd in Act. 16. aus dieser le-
Hypothese zu erklären, daß sie sagen
wären Leute gewesen, die durch den
geredet, und dahinter lauter Betrü-
stecht, wie man unter andern aus
Webster in der Untersuchung der
meynten und sogenannten Hexen
cap. 6. siehet, auch Thomasius des
ne magiae §. 18. sagt, daß das We-
Endor unter diejenigen gehöre, die
durch den Bauch reden können, und
dies hält Gottfried Wahrlich in

Vorstellung der Nützlichkeit

den *Septemviri* *Septemviri*, cap. 2. §. 4. An hat man dabei eingewendet, daß die Vortheile, oder die den Wahrheitshalt, und die Engastrimythens Lasten gewesen, und daß jene, die diese die Necromantie getrieben, auch andere behaupten, daß das Ende weder unter die Voths, noch Vothrednerinnen zu rechnen, wie wir in dem Artikel Necromantie bemerkt haben, indem die sich darauf gelehrt, von beiden zu unterscheiden wären, welcher Antiquität der Sache allerdings den Vorzug giebt. Von den Engastrimythens man zwischen Vulengerum *lib. 3. cap. 6. Leonem Allas* *engastrimyth. Kircher t. 1. Oedip. t. 2. und 32. Antonium van Dale* *de divinatione Iudaeorum* nicht andern nachsehen.

[Baukunst.]

Nach der Kunst die Erde zu bebauen zu sehn, solate die Baukunst die Hitze des Sommers, die Kälte des Winters, die Feuchtigkeit der Luft, und Wetter reichte die Menschen in Kleidungen als auch auf den Wohnungen zu denken. Anfangs aber die Häuser elende Hütten von Baumzweigen erbauet waren, in den Zeiten des Virrus (siehe *lib. 2. c. 1.*) zeigte man zu Athen das Bild des Areopagi, so bloß von leinwand Erde war, als eine Karität, und in dem Tempel des Capitoli die Bild des Komulus, deren Dede von Leinwand war. Jedoch in den fernern Zeiten wurden Gebäude von Holz aufgeführt, und dies gab Gelegenheit auf die Balken und Balken aufmerksam zu werden, und nach stieg man an neuen Decksteinen aufzuführen, und eine Dede von Holz und Ziegeln endlich außenweis die Baukunst zum höchsten Grad gekommen ist. Den Ursprung der Städte leitet man aus *1 B. f. 4. 17.* Aien ist also die Mutter der Kunst. Nimrod baute Babylon und *Gen. 1 B. f. 10.* Die Erbauung Labirinth, der prächtigen Pyramiden, Grabmäler, Palläste in Egypten, Obelischen, welche uns bis auf den heutigen Tag in Erstaunen setzen, beweisen die große Kenntniß der Egyptier in Baukunst. Nur Schade, daß mit dieser kein Nutzen verbunden war. Die Häuser besitzen viele Vorzüge in der Baukunst, besonders wenn man auf die wundervollen Brücken siehet, welche die größten Bauverständigen in die Welt Verwunderung setzen. Man theilt

die Baukunst in die bürgerliche (*architectura civilis*) Kriegsbaupunkt (*architectura militarem*) Fortifications oder Befestigungskunst, und Schiffsbaukunst (*architectura navalem*.) Wer die Schriften, welche von der Baukunst handeln, will kennen lernen, der kann vergleichen Wolffs mathemat. Lexicon und Nachrich von mathem. Schriften, wie auch Joh. Andr. Fabricii Abriß einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit *1 B. S. 486. f. f.* Siehe auch Succows und Gedrichs Kriegs- wie auch Civilbaukunst.)

Baum,

Ist das größte und ansehnlichste Gewächs, welches die Erde herfür bringet, und bestehet aus einer Wurzel, aufgeschossenem, aber verschiedlich langem und dickem Stamme, ausgebreiteten Aesten, Zweigen und Blättern, von dem also alles dasjenige zu sagen ist, was überhaupt an gehörigem Orte von den Erdgewächsen oder Pflanzen gesagt worden. Es giebt gar vielerley Arten von Bäumen, wenn man ihre besondern Eigenschaften gegen einander hält, und werden daher von einigen in fruchtbare und unfruchtbare, in ein- und ausländische, bekannte und unbekannte, zahme und wilde, hohe und niederkämmige, schädliche und nützliche, rare und gemeine, schwache und starke u. s. w. eingetheilt. Es müssen sonderlich die fruchtbaren Bäume gute Wartung haben, daß wenn man einen Baumgarten anlegen will, vor allen auf einen guten Grund siehet. Denn es schicket sich nicht ein jedes Erdreich zum Baumgarten; sondern die Erde muß schwarz, mürbe und fett seyn, und wenn das Land leimig, sandig, feinig und sumpfig ist, so muß man die leimige Erde mit sandiger, diese aber mit sener, oder mit schwarzem Erdreich, Mist, Schlamm und dergleichen vermischen, und einen feinigigen Boden von den Steinen saubern; einen allzufechten aber von seiner allzugroßen Feuchtigkeit befreien. Es muß der Baumgarten an freyen Orten liegen, damit ihn die mäßigen Winde wider das Ungezieffer treffen können, auch Platz genug haben, damit die Bäume nicht zu nahe an einander kommen. Es sind die Bäume ebenfalls Krankheiten unterworfen, die von unterschiedenen Ursachen herrühren können. Denn einige entstehen von ungütigem Gewitter der Luft, als da sind unmäßige Sonnenhitze, scharfe Kälte, Sturmwinde, Hagel und Brand; andere von schädlichen Thieren und allerhand Ungezieffer; die vornehmsten Krankheiten aber sind der Brand, Krebs, Wurm, Schurf, überflüssiger Moos, die Gelbsucht, Unfruchtbarkeit und Verwundung, welchen

in kluger Gärtner durch bewährte Mittel den Zeiten widersteht. Man muß die Bäume überhaupt zu rechter Zeit reifen, behauen, düngen, belesen, und weil einige von solcher Fruchtbarkeit sind, daß sie sich innerhalb wenig Jahren durch vieles Fruchttragen selbst verderben und verzehren, so muß man ihnen den Gipfel oder die Aeste im Monat Martio zwey oder drey Tage nach dem Neumond um die Hälfte abkürzen, und ihnen zwey bis drey Jahre die Knospen ausbrechen, darauf sie sich wieder erholen. Will ein junger und starker Baum nicht tragen, so rühret solches gemeinlich von einer überflüssigen Feuchtigkeit her, deswegen man den Baum im May, April oder May am Stamme oder etwas über der Wurzel bis aufs Mark ein oder mehrmal anbohret, damit die Feuchtigkeit heraus fliehe, und wenn solches geschehen, verpflocket man ihn wieder mit einem frischen Haaehornwecklein. Es ist auch in diesem Stück der menschliche Verstand hinter vieles kommen, daß man nicht allein die Natur der Bäume untersucht; sondern auch Mittel erfunden, wie man die Bäume verbessern, auf mancherley Weise verbessern, allerhand Obst zu ungewöhnlicher Zeit zeugen, die Früchte an ihrer Farbe und Geschmack veränderlich machen könne. Es gehören hieher alle diejenigen, die von dem Gartenwesen etwas geschrieben, welche Kehr in der Haushaltungsbibliothek p. 269. seqq. weitläufigt erzehlet. Zappellus geht in dem mundo mirabili part. 3. l. 24. cap. 1. seqq. die sehr großen und seltsamen Bäume in der Welt historisch durch. Von der Erfindung, Bäume aus einem Blatt zu erziehen, handelt und untersucht die Ursachen Tbümmig in meletematib. varii et rarioris argumenti p. 1. sqq. In Bernards nouvelles de la republique de lettres 1705. januar. p. 26. steht ein Brief von Hartsoecker das physische Problem, betreffend: warum die Knospe der Bäume, welche der größten Kälte im Winter widerstehen, nicht eben sowohl einen mitelmäßigen Frost im Frühling aushalten können? worauf ion. p. 517. ein anderer Brief dieser Sache wegen; inaleichen iul. pag. 29. noch einer von Hartsoecker folget. [Es sind Richards Gartenlust und die Schriften, welche unter dem Artikel Ackerbau bemerkt worden, zu vergleichen; ferner, Anweisung, wie man eine Baumchule von Obsthäusern im großen anlegen und unterhalten soll m. K. 1773. Gabriels Kunstfabriker Blumen, Küchen- und Baumgärtner. 1773. J. G. Müllers vollständige Gartenlust. 1773. Lüders Briefe über die Beschreibungen eines Küchengartens. 1773. die drey letzten sind mehrmals aufgelegt worden. Bechstefts vollständiges Niederländisches Land- und Gartenbuch. 1772. Monathli-

che Beschäftigungen für einen Baum- und Plantagen Gärtner 1771. Krausen der kluge und sorgfältige Gärtner; fünfte Auflage 1772. Grotjans immerwährender Land- und Gartentalender. 1772. Schwachheim von der Baumzucht. 1772. Siehe den Artikel: Blätter. 2. Folgende Werke des Hrn. du Samel du Moncey sind ohnfreitig die vollkommensten und wichtigsten in dieser Materie, sowohl historisch als physisch und ökonomisch betrachtet: 1) Traité des arbres et arbrassés. T. 1. II. Paris. 1755. 4. m. K. 2) La physique des arbres. T. 1. II. Par. 1758. 4. m. K. 3) De semis et plantations des arbres et de leur culture, Par. 1760. 4. m. K. 4) De l'exploirations des bois. T. 1. II. Par. 1764. m. K. 5) Traité des arbres fruitiers. Tom. 1. II. Paris 1768 m. K.]

Baumöl,

Wird aus den Oliven gepresst, aber, nachdem es zubereitet worden ist, von unterschiedenen Dörtern herrührend unterschiedlich. Das allerbeste ist, welches so bald aus den zeitigen und frischen Oliven auf den hierzu bereiteten Stämmen geschlagen wird, so schön, gelb, und wohlriechend ist, auch vor das härteste gehalten wird. Weil aber die frische Oliven sehr wenig Del geben, lassen solche andere eine Zeitlang auf dem Boden liegen, auch wohl gar rösten, damit sie desto mehr bekommen, welches Del aber einen widrigen Geruch und Geschmack erhält. Ja sie öfögen auch noch heiß Wasser darauf zu schütten, um besser auszudrücken, welches das gemeine Baumöl, davon das Italienische und Provinzialische besser ist, als das Spanische Lissabonnische, so die schlechtesten Arten sind, wie Pommet in seiner histoire des d'gues berichtet, dabey auch Valentini museo museor. p. 334. zu lesen.

Baumwolle,

Is eine zarte und weiße Wolle, welche an den meisten Orten in Asia Africa und America, auch in Europa wächst, und ist in Ansehung ihres Wachstums wiederley. Die eine wächst an einem Strauche, welcher Blätter hat die unserm Brombeerstrauch nicht unähnlich sind, viele schöne gelbe Blumen trägt, die unten etwas purpurfarbig und gestreift sind, woraus eine haarichte Frucht in Gestalt und Größe eines Apfels wächst, die wenn sie reif ist, sich selbst aufthut, und den Saamen, welcher die Cuben gleichet, in zarter weißer Wolle sich entwickelt seihen läßt, welche Wolle abgetrennt und gesammelt wird. Die andere wächst auf einem Baume.

Dst

Ostindien Dapas Kaul genannt, so eines Manns groß, und wie ein Quittenbaum ansehnlich seyn soll, davon aber die Baumwolle nicht so gut seyn mag. Man versichert, daß in der einzigen Landschaft Panting über zwey mal hundert tausend Seidenweber leben, und soll der Sinesische Kaiser jährlich von der Baumwolle 30000 Ducaten Intraden haben. Noch einer andern Art Baumwolle gedenket Wormius in museo pag. 205. welche in Ostindien Capock oder Capas Pussar genannt wird, und gar weich, glatt, und wie Seiden ist, s. Valentini museum auctor. p. 353.

[Baur.]

Rasticus, ist einer der auf dem Lande wohnet, und den Acker bauet, so daß er seinen ganzen Lebensunterhalt vom Felde haben muß. Der Bauernstand ist nicht nur der nützlichste und nothwendigste Stand; weil ohne denselben das gemeine Wesen keinesweges bestehen würde, sondern auch der allerälteste. Denn von ihm, dem Stammvater aller Menschen, und von seinen Nachkommen, sagt die heilige Schrift, daß sie den Acker gebauet haben. Ja selbst die heidnischen Schriftsteller, denen Moses Schriften nicht bekannt gewesen, zeugen von dem uralten Herkommen des Bauernstandes. Denn schon einige derselben so weit ins Alterthum zurücke gehen, daß sie die Götter Ceres für die Erfinderin des Ackers halten, so müssen doch die meisten annehmen, daß sie den rechten Anfang und Urfprung nicht wissen. Daher ist denn bey den alten Römern der Bauernstand in so hohem Werthe und Ansehen gewesen, daß sie nicht nur den ältesten adelichen Familien ihre Zunamen von Ackern abzogeb: sondern auch ihre höchste Obrigkeit aus dem Bauernstande erwählte haben; welchen doch dieser ihr erster Stand so wohlgefallen, daß nachdem sie ihre Ämter rühmlich verwaltet, sich sogleich wieder zu demselben begeben und sich nicht geschämet haben, den Zepher und Regimentsstab, mit einem schlechten Hufe zu vertauschen. S. Thom. Garzani Giazza universale lib. IV. 4to Frankfurt 1641.

Bedingung,

ist ein besonderer Umstand, welchen man bey einem Pacto hinzusetzt, daß solches alldenn seine Richtigkeit haben, und in die Erfüllung kommen soll, wenn sich ein künftiger und ungewisser Fall, den man bestimmt, ereignet. Das eigentliche Wesen eines Pacti beruhet in der Vortheiligen Bewilligung, welche auf Seiten dessen, der sein Recht abtritt, und sich verbindet, ein

Versprechen; auf Seiten dessen aber, der das Recht erlanget, die Annnehmung genannt wird. Bey beyden kann eine Bedingung statt haben, obachtet man indgemein dafür hält, daß nur das Versprechen Bedingungsweise geschehen könne. Denn ein Contract ist nichts anders, als ein Pactum, da einer dem andern etwas zu geben, oder zu thun sich verpflichtet, und dabey kann einer von dem andern, als im Kaufen, in Mieten etwas unter einer Bedingung annehmen, z. E. es soll eine Magd Frankenwein holen, und in Ermangelung dessen giebt ihr der Wirth Rheinwein, da sie denn sagen kann, mit dem Bedinge will ich ihn annehmen, der Kauf soll richtig seyn, wenn er meinem Herrn anständig ist. Ueber dieses verursacht eine Bedingung bey den Pactis zweyerley: entweder daß ein bereits völlig getroffener Vertrag zurück gehet, oder daß die Erfüllung des gethanen Versprechens erst demjenigen, dem es gethan worden, geschehe, wenn sich die Bedingung äußert. Dahero sagt Titius in obseruat. ad Pufendorf. n. 236. p. 291. conditio est adiectio incerti euentus eo animo facta, vt eius existentia negotium perfectum resoluat, vel imperfectum perficiat, und ist mit Pufendorf da officio hominis et civis lib. 1. c. 9. §. 20. und in iure naturae et gentium lib. 3. c. 8. §. 2. nicht zufrieden, der nur auf den letzten Umstand, oder auf die conditionem suspensiuam gesehen. Dieser Pufendorf theilet die Bedingungen in unmögliche und mögliche. Die unmöglichen wären solche Fälle, welche entweder wider den ordentlichen Lauf der Natur, oder Beschaffenheit des Gesetzes liefen, deraletischen eigentlich keine Bedingungen sind, wie Thomasius in iurisprudencia diuina lib. 2. cap. 7. §. 105. wohl erinnert. Die möglichen, die sich zutragen können, werden wieder in solche, die bloß von einem Zufalle; oder von einem Willführer, oder von beyden zugleich dependiren, eingetheilet. Die ersten nennt man conditiones casuales, oder fortuitas, z. E. wenn es über morgen nicht regnet, will ich mich dir fahren; die andern conditiones potestativas, da es bey dem steht, welchem was versprochen wird, daß sich der ausbedungene Fall äußern; oder nicht äußern kann, z. E. wenn du beyrathen wirst, will ich dir hundert Thaler schenken; oder wenn du wirst die Theologie studiren, will ich dir meine Bibliothec vermachen; und die dritten conditiones mixtas, da die Erfüllung sowohl von dem Willführer dessen, dem was versprochen wird, als von einem Fall dependiret, z. E. ich will dir das Hand geben, wenn du die Klabiam zum Weibe bekommst, welche Erfüllung sowohl von dessen Willen, als dem Glücke dependiret.

An dieser Eintheilung der Bedingungen ist im natürlichen Rechte wenig gelegen, wie Thomasiaus in *iurisprudencia diuina* lib. 2. cap. 7. §. 109. angemerkt, auch in der *Disputat. de filio familias sub condicione*, si se filium probauerit, haerede instituto. wo er zugleich die Lehre von der Bedingung untersucht. Macht man nun die Application auf das Versprechen, wie eine Bedingung: oben müsse beschaffen seyn, so muß es erstlich eine solche Bedingung seyn, die nicht ohne dem unter einem jeden vernünftigen Versprechen stillschweigend sich verkehret, 1. E. ich will mit dir nach Leipzig reisen, wo ich nicht sterbe, welches letztere nicht einmal nöthig ist hinzuzuthun, weil sich ohne dem das Versprechen also verkehren läßt. 2) Es muß ein künftiger Fall seyn, indem die vergangene und gegenwärtige Fälle schon bekannt sind, und ist also unnöthig, solche Bedingungen zu machen, 1. E. ich will dir zehn Thaler geben, wenn Caius lebet, oder Marius Bürgermeister gewesen. Denn verhalten sich die Fälle also, so geht die Obligation gleich an; verhalten sie sich nicht also, so hat gar keine Verbindlichkeit statt, es sey denn, daß der Verstand solcher Bedingungen so ist, wofern es kann erwiesen werden, 1. E. es spräche ein Ignorant in der Historie zu einem andern: ich will dir zehn Thaler geben, wenn Alexander den Darius überwinden hat, i. e. wenn du mir beweist, daß dieses geschehen sey, da dann die Sache zwar vergangen; der Beweis aber ist in Ansehung des andern und seiner Unwissenheit etwas künftiges. 3) Muß es ein ungewisser Fall seyn, und können folglich solche Fälle, die zwar künftige, aber nöthwendig sich begeben müssen, in keine Bedingung kommen, 1. E. ich verspreche dir das Buch, wenn es morgen wird tag seyn. 4) Muß es ein möglicher Fall seyn sowohl physice, als moraliter, indem die verbotenen Fälle das Versprechen unverbindlich machen. [Das Wort Bedingung, oder *conditio* wird grammaticae, logice, und iuridice genommen. Nach der Grammatica versteht man die Bedingungsartikel: Wenn, im lateinischen: *si* darunter. In der Logik zeigt es den Grund und von einer Behauptung oder That und Verrichtung an, daher wird dasselbst das *antecedens* in einem bedingten Schlusse *conditio* genennet, weil solches ein Grund und Ursach vom Consequente ist. In den Rechten bedeutet *conditio* den Grund, welcher aus einer zukünftig ungewissen Begebenheit genommen wird. Diese Bedingung kann 1) in Ansehung der Ungewißheit und deren Beschaffenheit betrachtet werden, da die zukünftige ungewisse Begebenheit entweder bedingend oder unmöglich ist. Ist sie unmöglich, so kann sie gänzlich (*absolute*) und auch Be-

dingungsweise unmöglich seyn, und in diesem letztern Fall ist sie theils physisch und möglich, wenn sie den Naturkräften widerspricht 1. E. wenn du mit dem kleinen Finger den ganzen Kirchturm umreißest wirst, so sollst du so und so viel haben theils sittlich (*moraliter*) unmöglich, wenn sie den Gesetzen entgegen ist. 1. E. Wenn du den Caium ermorden wirst, so sollst du 1 f. w. 2) In Absicht auf die Beschaffenheit der Begebenheit, da solche entweder eine Unterlassungs oder eine Begebenhandlung anzeigt. Das erstere giebt eine verneinende (*conditionem negatiuam*) das letztere eine bejahende Bedingung (*conditionem affirmatiuam*.) 3) In Absicht auf die Ursach, von welcher die Begebenheit abhängt, woraus die *conditio potestatiua* und *casuali* entspringen, welche der Hr. Verf. erklärt hat. 4) In Rücksicht auf die Wirkung und Erfolgen, den die Bedingung und zukünftige Begebenheit hat, ist die *conditio* theils *suspensiu*, theils *resolutiu*. Jene ist diejenige Bedingung, welche die Verbindlichkeit darreicht; diese aber, welche in Vollziehung der Verbindlichkeit versähet. 3. E. Wofern du Doctor werden wirst, sollst du von mir 100 Thlr. haben. Dieses ist *conditio suspensiu*, weil ich nicht eher verbunden bin, dieses Geld zu zahlen, bis der andere Doctor geworden ist. Hingegen, wenn ein Bauer zu seiner Schönen sagt: Wenn die Erde oben sein wird, so will ich mich mit dir vor dem Altar trauen lassen; so ist dieses eine *conditio resolutiu*, weil sie eine Verbindlichkeit zur Vollziehung eines Versprechens ausdrückt.]

Befehl,

Ein Mandat ist eigentlich, wenn der Regent aus eigener Vermuthung gewissen Personen, als Unterbrigkeiten und Bedienten etwas anbefiehlt; wenn aber dieselben und jeden Unterthanen geschiede, so heißt es eine Constitution, ein Edict, eine Verordnung; und wenn er auf ein Supplic oder Vericht antwortet, ein Rescript; oder in einer kretlichen Sache einen Ausspruch thut, ein Decret; ein Privilegium hingegen, wenn er jemanden gewisse Freyheiten ertheilet.

Befeuchtung,

Ist diejenige Veränderung der Körper, da sie vorher trocken gewesen, und nunmehr naß und feucht werden. Dieses geschieht auf verschiedene Art, als 1) durch wirkliche Berührung der Feuchtigkeit ein trocknen Körpers, wenn man 1. E. ein trocknen Tuch, eine trockne Hand ins Wasser taucht, und sie dadurch befeuchtet, so mag nun den feucht zu machenden Körpern

entweder in den andern feuchtenden Körpern stehen; oder die flüssige Materie eben darauf schütten, und das leiten die Mechanici aus der Gestalt der Theiligen des Wassers, welche sich Cartesius länglich, glatt, und dicsam; andere aber kugelförmig, oder würflich einbilden, die denn in die Körper, so feucht würden, kriechen, oder oben hangen bleiben. So brinnen auch die Dünste eine merkliche Feuchtigkeit zu wege, wie man aus den Ausdämpfungen einiger flüssigen Arzeneien siehet, wodurch die trockne und ausgetrocknete Körper wieder offten erquicket zu werden. Denn die Dünste, welche nichts anders, als zerstreute wässerige Theiligen wären, wenn sie in die Löcher dringen, oder von außen sich häufig anheften, flößen wegen Berührung kalter Dünste leicht in Tropfen zusammen, und verursachen also eine merkliche Feuchtigkeit. Man hat ein gewisses Instrument, Hygrometre genannt, wodurch man die Trockne und Feuchtigkeit der Luft erforschet, welches man sonderlich an solchen Körpern versucht, die vor andern die Wirkungen der Trockne oder Feuchtigkeit an sich vermerken lassen, als da sind die leinen Fäden, Darmsaiten, Papier, Pergament, hartes Leder, und dergleichen, wie davon an gehörigem Orte gehandelt worden. 2) geschieht die Befuchung durch die Wärme und zwar zufälliger Weise, welches wieder auf verschiedene Art zu geschehen pfleget. Einmal, wenn die durch die Kälte gefrorne Feuchtigkeit wieder aufgelöst wird, welches man täglich siehet, wenn man gefrorne Sachen vermittelst der Wärme wieder aufthauen läßt; oder wenn das im Winter gefrorne Erdrreich durch eine Frühlingswärme aufjudauen pfleget; hernach wenn die Dünste, die wo aufsteigen und austrachen, durch die Wärme an die Fenster oder Wände getrieben werden, daß sie dadurch in eine Feuchtigkeit kommen, wohin auch zu rechnen ist, wenn wir uns erhitzen, und zu schwitzen anfangen. 3) geschieht auch durch die Kälte, wenn sie nämlich die hin und her fliegende, und an kalte Körper stoßende wässerige Dünste verdichtend in Wasser verwandelt. Es kann ein Körper nicht so leicht naß werden, als der andere. So ziehen die trockne und schwammichte Körper die Feuchtigkeit am meisten an sich, als Löschpapier, leicht und loder Holz, ausgetrocknete Erde, Lach, Leinwand u. d. g. weil nach der gemeinen Meynung diese Feuchtigkeit durch ihre Schwere und durch das Drücken der darauf liegenden Luft ohne Hindernis in ihre offne Löcher getrieben werde; da hingegen die dichte, glatte und fette Körper kaum von außen wollen naß und feucht werden, wie 1. E. die

Blätter von Kohl, Erlen und andern Bäumen und Pflanzen, die Felle von fetten Thieren, das Glas, polirte Metalle vom Wasser nicht so leicht angefeuchtet werden, als von ölichten fetten Sachen, indem ihre Theilaen so gefaltet, daß sie bequemer in die Löcher kriechen könnten.

Beförderung,

Heißt man, wenn einer Person durch Verträge besondere Pflichten, dazu sie tüchtig befunden worden, wirklich aufgetragen werden, dem gemeinen Weisen in einem und dem andern Stande Dienste zu leisten. Es kann von dieser Materie eine gedoppelte Betrachtung angestellt werden, theils was das Recht der Obrigkeit, theils was die Klugheit in Ansehung der Beförderung betrifft. Die erstere gehöret in die natürliche Rechtslehre, die andere in die Politit, oder in die Klugheit zu leben. Jemand ein öffentliches Ehrenamt auftragen und ihn dadurch zu besondern Pflichten verbinden, ist ein Stück der innerlichen Regalien der hohen Obrigkeit, die nämlich bloß mit den Unterthanen zu thun haben, welches aus der Pflicht der Regenten, die alles was zum Frieden, Wohl und guter Ordnung einer Republik und ihrer Unterthanen dienet, besorgen müssen, erhellet, conf. Aristot. pol. 1. 4. c. 14. und Boecklers institut. politic. 1. 2. c. 6.

Die Klugheit weist an, wie die Beförderung geschehen müsse, nämlich rechtmäßig, da denn der Grund rechtmäßiger Beförderung auf Seiten der Beförderer ist, daß ein Ehrenamt demjenigen vor andern aufgetragen werde, der dessen vor andern am würdigsten ist, das ist, der durch erlangte Kunst und Uebung sich am meisten tüchtig gemacht, denen Pflichten, die vermoge eines Amtes erfordert werden, Genüge zu leisten. Auf Seiten dessen, der Beförderung in der Welt sucht, findet sich ein adoppeltes Mittel hiezu: ein ordentliches und außerordentliches. Das ordentliche, oder das natürliche ist, daß er in den Wissenschaften und Geschicklichkeiten, die zu rechtmäßiger Verwaltung eines Amtes erfordert werden, ingleichen in fertiger Uebung derselben vor andern einen Vorzug zu erlangen trachte, welches nöthig ist, wenn er ordentlicher Weise der Anzahl anderer Competenten will vorgezogen werden. Ein gutes Naturell, das nur mäßige Geschicklichkeit erlangt, ist etwas so seltsames nicht, dahero hat ein Mensch dieser Art ihrer allzu viele neben sich, die es ihm gleich, ja zuvor thun. Und ein Mensch von großer Wissenschaft und theoretischer Geschicklichkeit, dem aber in Ermangelung genugamer Uebung in Praxi nichts, das er vornimmt, so zu sagen recht von

der Hand geht, muß so gar Leuten von halber Geschicklichkeit in der Theorie, denen wegen öfterer Übung und Erfahrenheit alles leicht und wohl von statten gehet, den Vorzug lassen. Das außerordentliche Mittel ist das Glück, als durch dessen Gunst ein Mensch oft große zu diesem Zweck dienende Vortheile erlanget, unter denen z. E. einer der vornehmsten ist, wenn sich mächtige Vortrömer vor ihn interessieren, Vergleichendes außerordentliche Wege zu Beförderung zu gelangen, deren einige insgemein schlechterdings verworfen zu werden pflegen, sind an sich selbst nicht eben vor unrechtmäßig zu achten, in so fern nämlich sowohl auf Seiten der Beförderer, als dessen, der Beförderung sucht, das natürliche Mittel nicht aus den Augen gesehen wird, fernermalen der Competenten zu einem Ehrenamte gar viele seyn können, die alle in der darzu erfordernten Geschicklichkeit es zu ziemlicher Vollkommenheit gebracht, und nicht genau kann bestimmt werden, welcher eigentlich vor dem andern einen Vorzug habe, wo denn das Glück den Ausschlag geben muß, s. Müller über Gracians Orakel Mar. 18. pag. 115. fqq. conf. Rechenbergs dissert. de collation. muner. public. seu promotione. Was aber eigentlich das Glück sey und wie man sich einen rechten Concept davon zu machen habe, ist an gehörigem Ort gemessen worden. Der Herr Böhmert handelt in introd. in ius publ. universal. part. spec. lib. 2. c. 6. p. 480. de iure imperantium circa publica officia. [Von Real Staatskunst T. VI. S. 271 ff. Mosheim Moral T. I. S. 517. 525. T. IV. S. 408. T. VI. S. 339. 461. 476 f. T. IX. S. 227 f. Scheidemann im Staatsrecht.]

Begierde,

Ist die wirkende Bewegung des Willens zu einer guten und angenehmen Sache, selbige zu genießen, und durch den Genuß derselben sich glücklich und vergnügt zu machen. Es sind die Begierden des menschlichen Willens nach dessen doppelten Natur, der physikalischen und moralischen zu erwegen, daß wir folglich zweierlei Begierden, physische und moralische überhaupt haben.

Die physische Begierden sind dem Menschen von Natur eingeplant, und können daher auch die natürlichen [wie auch Naturtriebe] genennet werden, dessen etliche ihm mit den unvernünftigen Thieren gemein; etliche aber als Menschen eigen sind. Jene gehen erstlich auf die Erhaltung eines jeden einzeln Menschen insonderheit, als die Begierde zu dem, was angenehm ist, dahin der Appetit zum Essen und Trinken, ingleichen

der Schlaf gehöret; hernach auf die Erhaltung des menschlichen Geschlechts, als die Lust zum Venschlase und die natürliche Zuneigung der Eltern gegen die Kinder; diese aber sind die Begierde zu Wahrheit und zur menschlichen Gesellschaft.

Die moralische Begierden sind diejenigen, die von der Determination des Verstandes [oder vielmehr der Erkenntnißkraft] abhängen, als welcher erstlich erkennen muß, ob eine Sache gut; oder böse ist, die also von den physischen; oder natürlichen darinnen unterschieden sind, daß bei den letztern keine Determination sondern eine bloße Vorstellung des Verstandes erfordert wird. Es können aber die moralische Begierden wieder auf eine gedoppelte Art betrachtet werden: einmal in Ansehung der Bewegungen im Willen selbst, welche zuweilen gelind und besändig; zuweilen aber heftig und nur auf eine gewisse Zeit währen: die erstern kann man die habituellen Neigungen, die andern die Affecten nennen; hernach in Ansehung der Determination, welche im Verstand geschieht. Denn entweder ist dieselbe eine unvernünftige, die sich auf die Sinnen, auf das Gedächtniß und Ingenium gründen, da eine Sache nicht nach ihrer eigentlichen Beschaffenheit betrachtet wird; oder eine vernünftige, welche vermittelt des Judicii geschieht und da eine Sache entweder als eine wahrhaftig gute, oder wahrhaftig böse Sache angesehen wird. Hieraus entstehet eine Nebeneintheilung der Neigungen und Affecten, daß sie entweder unvernünftig und böse; oder vernünftig und gute Neigungen und Affecten sind, wobei die Artikel von Neigungen und Affecten zu sehen sind. Sonst brauchen einige Philosophen in ihren moralischen Schriften das Wort Begierde und das Wort Affect als gleichgültige Wörter, da wir hingegen jenes alhier in weitem Sinn gesetzt haben. Etwas ausführlicher haben wir diese Sache in der Einleitung in die Philosophie p. 369. fqq. vorgetragen.

[Begläubigungsschreiben,]

[Dasjenige Schreiben, in welchem ein Potentat den Regenten, an dem es gerichtet ist, ersuchet, daß er allen den Glauben verweisen möge, was der Gesandte, der solches überbringt, in seinem Namen vorbringen wird, heißt ein Creditiv oder Beglaubigungsschreiben (Litterae credentiales). Ein Gesandter muß sein Creditiv, ehe er es dem Souverain vorzeiget, dem Ceremonienmeister, dem Introdacteur der Gesandten, oder einem andern Minister, der solche Geschäfte zu besorgen hat, übergeben. Frankreich

pfleg

pflegt zu werden Beglaubigungsschreiben zu geben. Das eine wird das geheime Schreiben (*Lettre de cachet*) genannt, und wird von dem Staatssecretair der ausländischen Angelegenheiten ausgefertigt, und unterschrieben. Es heißt auch *Lettre de la Chancellerie*. Das andere wird das Handschreiben (*Lettre de la main*) betitelt, und wird von geheimen Kammersecretair aufgesetzt, und mit des Königs eigener Hand unterschrieben. Herr von Keal handelt hiervon weitläufig in der Staatskunst T. V. S.

Begnadigungsrecht,

Ein dem Fürsten allein zukommendes Recht, einem die verdiente Strafe zu erlassen. Es kommt hier nicht bloß auf die Erlassung, oder Milderung der Strafe an, indem selbige ihren Grund haben kann, entweder in dem Recht und sodann wird sie als ein *actus iustitiae* angesehen; oder in der Gnade, und da ist sie ein *actus gratiae*, dergleichen man nach dem Begnadigungsrecht vornehmen kann. Man lese hier nach Daniel Casen de iure adgratiandi; Ott. Philipp. Zeyher von de iure adgratiandi; Ziegler de iuribus majestatis lib. 1. c. 8. p. 193. nebst andern, welche in der biblioth. iuris impressant, quadrip. 201. erzählt werden. In dem Artikel Todtschlag ist insbesondere von dem Begnadigungsrecht bey demselbigen gehandelt, und die dahin gehörige Scribenten angeführt worden. (Siehe von Keal Staatskunst T. VI. S. 244. Scheidemann im Staats-

[Begräbniß.]

Der allgemein herrschende Gebrauch der vielmehr Mißbrauch bey den Begräbnissen der Todten verdient in Betrachtung gezogen zu werden. Gründe der Vernunft und Gründe der Offenbarung entdecken uns das Schädliche in dem Eigensinne der Menschen bey ihren Begräbnissen. Das Naturrecht und eine vernünftige Policey gebietet alles dasjenige zu vermeiden, wodurch die Luft verunreiniget werden könnte. Will man aber diesen Zweck erreichen, so ist unumgänglich erforderlich, die thierischen und andere Körper, welche durch ihre Gährung und Fäulniß die Luft inficiren, in eine gehörige Tiefe des Erdbodens zu versenken. Denn die Einrichtung unserer Natur bringt es mit sich, daß wir die Luft mit sammt den giftigen Theilen, mit welchen sie vermischt ist, einathmen, welches eine Quelle von vielen Krankheiten wird. Die Türken würden in Constantinopel und Smirna viel seltener von der Pest heimgesucht werden, wenn sie

ihreassen reinlicher hielten. Da aber in ihrem heißen Lande der viele Unflath auf den Straßen gar bald faulet, so ist kein Wunder, daß die Luft so sehr verunreiniget wird, und daher eine Pest entsteht. Die Gährung und Fäulniß der Leichname ist von noch weit äraern Erfolg, als die Verwesung im Pflanzenreich. Ja! sogar lebende Menschen, welche an einer giftigen Krankheit darnieder liegen, können die Luft in einem Zimmer durch ihre bössartigen Ausdünstungen ganz und gar verunreinigen, und dadurch eine anstehende Seuche verursachen. Sind nicht die Lazaretho hiervon unverwerfliche Zeugen? Wie vielmehr wird ein in Gährung und Verwesung gehender menschlicher Leichnam, welcher oft mit dem stärksten und subtilsten Gifte ganz erfüllt ist, die Luft zum Räuber und argsten Feinde des menschlichen Geschlechts machen, wenn man solchen nicht durch Einscharrung in die Erde, in seiner Wirkung verhindert. Hieraus ziehe ich die Folgen, daß man 1) alles Geränge und Aufstellung der toden Leichname auf das schärfste untersagen müsse, weil eine solche Gewohnheit nicht allein den schädlichen Einfluß in die Gesundheit der Menschen äußert, sondern auch zum größten Nachtheile des Staats das Vermögen der Untertanen schwächt. 2) Müßsen die Gottesäcker in einem wohl eingerichteten Staate an einsame, und von den Wohnungen der Menschen entfernte Derter verlegt werden, und noch überdies solche Plätze durch Anpflanzung wohlriechender Kräuter, so viel nur thunlich ist, besetzt werden, damit hierdurch die bösen Ausdünstungen verdünnet und vertrieben werden. In diesem Stück muß man die Klugheit oder die Gewohnheit der Türken rühmen, wenn sie nach Salselquists Bericht, über die Gräber Cypressen und Rosmarinsträucher pflanzen, die durch ihren aromatischen Geruch, den unangenehmen Geruch vertreiben. 3) Die Todten müssen so tief als möglich in die Erde verscharrt werden. 4) Kein verstorbenes Vieh muß man auf den so genannten Ängern undengraben liegen lassen. 5) Die verstorbenen Menschen müssen nicht in Gewölber, vielmehr in Gewölbe der Kirche begraben werden. Denn die faulen Dünste der Todten, werden ein desto größeres Gift, je mehr sie gehäufet, und in einem Raum eingeschlossen werden. Die betrübtesten Beispiele haben dies mehrmals durch die Erfahrung bestätigt. Ich will nur einige erwähnen. In der lieben Frauenkirche zu Paris ward im August 1744. bey der Beisetzung einer Leiche in ein Gewölbe der Todengräber, als er noch auf der Leichter stand, mit Convulsionen befallen, und starb todt in die Gruft hinunter. Ein

anderer, der sich an einen Strick herab ließ, um ihn heraus zu ziehen, wollte ihn eben bey dem Kleide fassen, als er den Athem verlor. Man zog ihn sogleich heraus, aber halb todt, und er hatte die ganze Nacht die stärksten Convulsionen, Bittern und Ohnmachten. Noch ein anderer, der sich für sehr stark hielt, und den hinunter gestürzt aus dem Gewölbe herausziehen wollte, blieb alsobald auf dessen Körper todt liegen, und der Bruder des zuerst Verunglückten, welcher ihn auch noch zu retten suchte, machte den Beschluß mit gleichem und betrübtem Erfolge. Sogar die Lichter verlöschten, wenn man sie an die Oeffnung des Gewölbes brachte. Hunde, Faken und Vögel, welche hinein geworfen wurden, starben in zwey Minuten convulsivisch. Man vergleiche das hamburg. Magazin im 7ten Bande 1stes Stück. Es sind auch diese und noch andere Beispiele in D. Joh. Friedr. Zückerts physikalisch didactischen Abhandlung von der Luft und Witterung und der davon abhängenden Gesundheit der Menschen, Berlin 1770. zu lesen. Das höhere Licht der Offenbarung giebt uns Gründe an die Hand, einen thierischen, verweslichen und unvollkommenen Leib, welcher zu Erfüllung seiner Absicht bloß an unsern Erdballen gebunden ist, von einem flüchtigen, unverweslichen und vollkommenen Leibe, welcher sich vorzüglich auf die Welt, so wir dereinst bewohnen werden, beziehet, zu unterscheiden. Jener grobe Leib soll uns dazu dienen, die sinnlichen Ideen zu fassen, um alsdenn aus solchen durch den Weg der Absonderung und des Verstandes höhere Begriffe bilden zu können, oder er soll uns zu höhern Kenntnissen vorbereiten. Wenn aber diese Zubereitung erreicht worden, so vermuthet die Vernunft aus wichtigen Gründen, daß mit unserer unsterblichen Seele ein solcher flüchtiger und unverweslicher Leib vereinigt werden dürfte, welcher der Seele eine weit höhere Aussicht ertheilen kann. Dieses stimmt mit der weisen Absicht des Schöpfers vollkommen überein, und die Offenbarung giebt 1 Cor. 15. selbst zu erkennen, daß aus unserm groben Leibe im Grabe ein vollkommener Keim sich durch die Odhrung und Fäulnis entwickeln werde, den unsere Seele auf eine schickliche Art jenseit des Grabes bewohnen kann. Hier von habe ich weitläufiger in meiner Geschichte von den Seelen S. 53. 54. gehandelt. Ich ziehe hieraus 6) die Folge, daß man den Zwecken der Natur, und den göttlichen Absichten entgegen handelt, wenn man durch Einbalsamirung die Fäulnis zu verhindern sucht, indem unser Leib vielmehr verweslich und in Schwachheit soll gekleidet werden, um unverweslich und in Herrlichkeit aufzustehen. Daher auch

die Egypter bey ihren Einbalsamirungen und Römien unrecht gehandelt haben (Siehe Mumie). Vielmehr sollten wir ungelöschten Kalk auf die toden Leichname im Sarge streuen, wovon ich in meiner Geschichte von Seelen nach meiner Ueberzeugung wichtige Gründe angegeben habe. S. 53. 54. Aus diesen bisher abgehandelten Gründen wird man von selbst urtheilen können, welche Begräbnisarten einen Vorzug verdienen. Unter den Alten waren mancherley Arten gebräuchlich, dahin gehöret der Gebrauch, die Todten zu verbrennen, und ihre Asche mit einem Getranke zu sich nehmen; oder man warf die Leichen den Hunden, Seyern, und andern wilden Thieren vor; man senkte auch wohl solche in das Wasser; oder hieng sie in die Luft. Siehe Zuckermanns Abhandlung von unschädlichen Begräbnissen, S. 27. 28. Noch hat man in der Lehre von den Begräbnissen sich dieses zum Augenmerk zu machen, daß man auch nicht zu schleunig, und ohne überzeugende Beweise einen Menschen begrabe, den man vor todt hält. Weil auch die traurige Erfahrung lehret, daß oft Menschen die in bloßer Ohnmacht gelegen haben, begraben worden sind. Wovon Mosheim in der Sittenlehre der heiligen Schrift, oder Joh. Pet. Müller in der Fortsetzung dieses Buchs T. VII. S. 654 ff. mit großen Nutzen gelesen werden kann. Woselbst auch der französische Schriftsteller, welcher die Exempel solcher lebendig begrabenen Personen gesammelt hat, angeführt ist, nämlich die Dissertation sur l'incertitude des signes de la Mort et sur l'abus des enterrements et embaumemens precipités, par Jaq. Jean Brubier à Paris 1743. und 1745. Dagegen hat aber Louis in Hamburg. Magazin. im 17. Bande S. 623. und im 18. Bande S. 121 ff. Erinnerungen gemacht. Uebrigens bemerke ich bey dieser Kubrik noch folgende Schriften: Schrift- und Naturmäßiges Bedenken über die Begräbnisse der Abgestorbenen, welche man in die Kirchen und Bethäuser zu begraben pflegt, Frankf. 1683. Von der Schädlichkeit der Begräbnisse in den Kirchen. Diese Abhandlung steht im 34. St. des 3. Theils des physical. und ökonom. Patrioten. Hamb. 1758. 4. S. 267. 270. Siehe auch den Art. eine Wochenschrift 3 Th. Hamb. 1760. gr. 8. S. 199 ff. 4 Th. 102. St. S. 793 ff. Das bestrittene Vorurtheil in zweyen Abhandlungen, die Einsprossung der Kinderpocken und die Beerdigung der Todten in Kirchen und Städten betreffend. Aus dem französ. überf. und mit einer Vorrede herausgegeben von J. Wersch, Wien 1764. 8. J. A. D. Abhandlung von dem schädlichen Gebrauche, die Todten in den Kirchen zu beerdigen. Davon siehe die

Schleiss

Schleswig-Holstein. Anzeige. vom Jahr 1752. und die von C. G. Mengel aus dem Dänischen übersezte ökonomische Gedanken. 2 B. 9 Ed. Kopenh. und Leipzig 1762. gr. 8. S. 695-704. Todachs Abhandl. von der Schädlichkeit der Gräber und Todtengrüste in den Kirchen. Welche steht in den wöchentlichen Königsberg. Frag- und Anzeigungsnacht. vom Jahr 1755. No. 47-51. Extrait d'un Mémoire, lu par Mr. Laguenot à l'Assemblée publ. de la Soc. R. de Sc. de Montpellier, tenu le 23 Dec. 1746. Qu'il est dangereux d'enterrer dans les Eglises et d'habiter près des sépultures. Ist im Journ. oeconom. 1760. S. 315-318. wie auch in No. 11. X. der Gacette salut. vom Jahr 1761. zu finden. Jac. Thomasi diff. de iure principis evangelici circa solennia sepulturae. Nic. Hieron. Gundling additament. ad obsequia, selectar. Obi. VI. de origine sepulcrorum in templis. Sigism. Theod. Behrent diff. iurid. inaug. de iure coemeteriorum. 1712. Georg Dan. Coschütz de noxis ex sepultura in templis facta oriundis. Hal. 1728. 4. Chr. Gottfr. Hoffmann de coemeteriis ex vrbibus tollendis. Francof. ad Viadr. 1739. 4. Pétrennot de prohibenda in vrbe et templis sepultura. Vltrai. 1748. 4. Herrn Gottard Anzeige einiger Mittel zur Verhütung der schädlichen Ausdünstungen der Gräber und Todengrüste in den Kirchen siehe in den neuen hamb. Mag. 5 B. S. 256. ff. Vergleiche auch den Artikel: Verstorbene.]

Beherzt,

heißt derjenige, welcher bey Insiehender Gefahr seine Furcht mäßigen kann. Er können die Menschen bey einer Gefahr sich durch einen gedoppelten unvernünftigen Affect schaden. Einige sind sehr furchtsam, welche den Schaden davon haben, daß sie sich zu nichts, oder zu keiner Abwendung der Gefahr entschließen können, und wenn sie zumal Verstand davon haben, lassen sie die Zeit mit furchtsamen Speculationen und Zaudern vergeblich vorbeystreichen. Andere kommen auf das andere Extremum, daß sie wegen sind, das ist, aus der Gefahr entweder nichts machen, oder in der Hitze alle gefährliche Mittel ohne Nachdenken brauchen und sich auf das bekannte Sprichwort: frisch gewagt, ist halb gewonnen, verlassen, welches zwar zuweilen, aber nur von ungefehr eintrifft. Daher that man am besten, wenn man in der Mittelstraße bleibt, und fürchtet sich zwar, damit man durch diesen Affect zur Abwendung der Gefahr angetrieben werde; hält aber Waße darinnen, auf daß eines Theils der Verstand nicht so sehr eingenommen werde, und allezeit in fei-

nem freyen Wesen, gute Mittel auszuwählen, beharret; andern Theils das Gemüth selbst zur Abwendung sich entschließen kann.

Behutsamkeit,

Ist eine vernünftige Mäßigung der Versicherung und ihrer Grade, nach den Graden der Wahrscheinlichkeit, bey einem Unternehmen, wie solches anschlagen werde, dadurch man nämlich der Möglichkeit des gegenseitigen Ausganges nach Proportion solcher Grade mehr: oder weniger gewarig ist. Ein Kluger geht in seinen Unternehmungen behutsam. Er überlegt zuvor alle nöthige Stücke und zwar erstlich die Natur der Sache, oder Affaire, die man vor sich hat, was sowohl ihren Zweck, als auch die Mittel, die zu Erlangung desselben entweder nöthwendig erfordert werden, oder doch dieselbe sonderlich erleichtern können, betrifft, welche er also so viel möglich adquat erfindet, und die Verbindung derselben mit ihrem Zwecke, ingleichen die Leichtigkeit und Schwierigkeit derselben beurtheilet. Ferner richtet er seine Ueberlegung auf das Glück, als dessen bey dem intendirten Unternehmen sich zeigende Coniuncturen genau zu bemerken, und in wie weit sie den Fortgang der Sache befördern; oder verhindern werden, zu beurtheilen sind. Gegen dieses alles hält er vors dritte seine Fähigkeit sowohl in Betrachtung seiner äußerlichen Mächte, als auch seiner innerlichen Kräfte des Willens und bedenket ohne Vorurtheil; wie weit in Ansehung seines Verstandes seine Wissenschaft, Geschicklichkeit und Erfahrung in der vorzunehmenden Affaire; in Ansehung des Willens aber seine Courage oder Furchtsamkeit, Gedult oder Ungedult, Kühnheit oder Hartnäckigkeit, Gelassenheit u. s. w. bey so oder so gestalteten Sache sich erstrecken werde.

Wenn ein Kluger dieses alles wohl überlegt, so führet er sich insonderheit in der Ausführung der vorhabenden Sache behutsam auf. Denn diese Behutsamkeit ist deswegen nöthig, weil der glückliche oder unglückliche Ausgang eines Unternehmens auf einer gedoppelten, einer beidseitigen und einseitigen Möglichkeit beruhet. Die beidseitige ist, da man nach der Beschaffenheit der Umstände weder zu glauben Ursache findet, daß der Fall geschehen werde, noch auch daß es nicht geschehen werde; sondern daß eine so möglich, als die andere sey; die einseitige Möglichkeit ist, da das eine, nämlich daß er entweder geschehen, oder nicht geschehen werde, nicht bloß möglich, sondern wahrscheinlich ist, da denn eben dadurch, daß das eine wahrscheinlich und nicht

nicht notwendig ist, das andere auch noch möglich bleibt. Denn da der Ausgang entweder von unserer Gefühligkeit und vom Glück; oder meistens nur vom Glück allein dependiret, so weis ein fluger Mann, daß man erstlich in Beurtheilung der Natur und eigentlichen Beschaffenheit der Affaire, und der Mittel, die hiezu nöthig, sich sehr leicht irren kann, und daß sich vors andere die Aspeten des Glücks oft in einem Augenblicke und wider Vermuthen verändern. Daher er in seinen gesästen, oder auch wohl bereits angefangenen und ziemlich weit getriebenen Vorhaben nie hartnäckig ist; sondern jederzeit und wenn er auch mit Ausführung seines Vorhabens in der besten und resoluteiten Arbeit ist, noch immer auf den Lauff der Sache mit Verstand achtung giebet, damit wenn er in seinen Ueberlegungen siehet, wo in ein und andern Stück geirret, oder ein und anderer Umstand derselben sich wider Verhoffen verändern sollte, er solches in Zeiten inne werden, und nach solcher Veränderung auch seine Maasregeln nach Befinden ändern möge. Er verspricht sich nicht gleich einen glücklichen Ausgang und wenn er auf seiner Seite gleich wahrscheinlich einen guten Erfolg erwarten kann, so überleget er doch alle mögliche Fälle auf der andern Seite, hält sie gegen seine Wahrscheinlichkeit, und siehet, wie man nun mit der Sache umzugehen habe. Doch hütes er sich dabey vor der Furchtsamkeit, daß er sich bey einer Wahrscheinlichkeit durch die empfundene Möglichkeit des Gegentheils mehr sollte ruhren lassen, als entweder durch die Wahrscheinlichkeit selber, oder doch mehr, als es der Grad derselben erfordert, s. Müllers Ann. über Gracians Oracul Mar. 53. pag. 397. Mar. 35. pag. 238. Mar. 66. pag. 397.

Bedachtsamkeit und Fürsichtigkeit sind gleichgültige Wörter mit dem Wort **Behutsamkeit**. [Bey Schuldforderungen und Verträgen hat man auch eine Behutsamkeit zu beobachten, damit man wegen seiner Forderung Sicherheit erhalte, und dies nennet man **Caution**, siehe hiervon die Rubrik: **Vorsicht**.]

Wein,

Knoche, os. ist ein harter, weißer und unempfindlicher Theil des Leibes. Die Härte ist bey allen Weinen nicht gleich, und geht darinnen eins dem andern für. Außerlich sehen sie weiß, und inwendig sehen sie meistens etwas röthlicht, und wenn gleich selbige zuweilen gelb oder schwarz sehen, wie die Zähne bey manchen, sonderlich alten Leuten; so ist doch solche Farbe nicht natürlich, sondern durch eine Verderbung entstanden. Daß sie

unempfindlich sind, siehet man dabey, daß sie ohne Schmerzen sowohl gebrannt als mit einer Sägen abgeschnitten werden können, und wenn man gleich sagt sich auch wohl einbildet, daß einem Zahn weh thäten, so geschieht doch der Schmerz nicht in den Zähnen selbst; sondern in dem angefügten Häutlein, und den zum Zähnenlaufenden Nerven. Es scheint diese Unempfindlichkeit der Weine daher zu kommen, daß die empfindlichen Nerven ihren Gang durch das harte Weine nicht nehmen können, sondern unabweislich, als im Häutlein das ihrige daselbst verrichten, daß so fern solches nicht, gleich berührt wird, niemals Empfindlichkeit vorhanden ist. Ueber dem, daß die Härte der Weine solche Unempfindlichkeit verursachen. Die Weine insgesammt, ausgenommen ein Theil der Zähne werden äußerlich mit einem überaus empfindlichen Häutlein umgeben, so man das Weinhäutlein nennet, und dieses ist es, welches zuweilen den Schmerzen verursacht. Die Weine bestehen aus vielen einander verbundenen Fasern, welches man aber wegen ihrer Härte nicht so genau bemerken kann. Wenn man aber nicht allzufeste Weine, wie in neugebornen Kindern mit der Hand zerbricht, so werden an selbigen solche Fasern gar deutlich zum Vorschein kommen. Wo die Weine hohl sind, da findet sich ein schmierigtes fettes, leicht und weißliches, aber nicht gar zu süßiges Wesen, welches man das **Mark** nennet, so nicht nur das hohle Weine erfüllen; sondern auch schmeidiger machen muß, damit es vor allzugroßer Trockenheit nicht zerbricht. Es haben die Weine unterschiedliche Nutzen. Sie unterstützen und befestigen die andern Theile des Leibes, wie wir solches an den Scheukeln und Rücken sehen; sie bewahren sie vor der Verletzung wie die Hirnschale das Gehirn; eins machen die Speise klein, wie die Zähne wie denn auch welche sonderlich die Lu moderiren und dem Gehör dienen. Die Zahl der Weine ist sehr groß, doch nicht bey allen gleich. Denn es sind ihrer mehr bey Kindern, als erwachsenen, und unterschiedene Weine mit den Jahren zusammen wachsen, daß mehrere eins werden. Die Zusammenfügung der Weine ist vornehmlich zweyerley, die Zusammenfügung durch ein Gelenk, und die eine Zusammenfügung der Weine mit der Bewegung, das ist eine solche, welcher die zusammengefesten Weine gegen einander können bewegt werden, und die Zusammenwachsung, da kein Bewegung statt hat, davon mit mehrer Verhehrn in der Anatomie pag. 14. 64. 154. 155. Geister in compend. anat. pag. 154. nebst den andern Anatomieis zu sehen. Ein Engländischer Medicus

vero hat osteologia nouam geschrieben; gleichwie Johann Joseph Courtial zu Paris nouvelles observations anatomique sur les os etc. 1705. ediret, [die in dem journal des sçavans jan. 1705. pag. 1. sqq. recensiret sind. [Schriften, so von der Gestalt, Lage und Verbindung der Knochen des menschlichen Körpers handeln, siehe man unter der Rubrik: Anatomie, denen aber noch über die Erzeugung der Knochen und ihres Wachsthum folgende Aufsagen sind: Kerkringii osteogenia heruum Leiden 1717. 4. Gagliardi anatomie ossium. Rom. 1639. 8. Leiden 1736. 8. übersezt ins Deutsche von Gedding. Altenb. 1752. 4. Des Sen. von Hallers deux memoires sur la formation des Os. Lausanne. 1758. und memoires sur les os par Mr. Fougereux avec les memoires de Mr. Haller et Bordenave Jan. 1760. 8.]

Bekehrung, Besserung,

Rehe Buße.]

Bekümmerniß.]

[Dieses Wort zeigt einen großen Grad der Betrübniß an, die man über eine Unvollkommenheit, welche einen sehr nahe Einfluß in unser zeitliches oder gar ewiges Wohl hat, empfindet, womit eine gütliche Unruhe des Gemüths, mancherley unordentliche Bewegungen verbunden sind, die eine Vermischung von Traurigkeit und Widerwillen zum Begleiter haben. Sie erschreckt sich sowohl auf große befürchtende Uebel, als auch auf solche, denen schon begegnet sind. Ein Vater, der seinen Sohn bekümmert, wenn er ihn an Akademien gesendet hat, und wegen seines flüchtigen Temperamentes gefährliche Unternehmungen befürchtet. Der auch alsdenn nagt ihn der Kummer, wenn er die Nachricht erhält, daß sein Sohn durch regellose Lebensart sein Lebensziel verkürzt hat. Der Gegenstand, der welchen das Herz bekümmert ist, kann mancherley seyn. Physische und moralische Uebel können eine Betrübniß verursachen. Weil nun die Armuth, Frenschheit, Krankheit u. s. w. oft Unvollkommenheiten sind, die nicht von unserer Freiheit abhängen, so geben sie als physische Uebel ein Object der Betrübniß ab. Vorzüglich sollte der Mensch über die moralischen Uebel bekümmert seyn, die er durch Mißbrauch seiner Freiheit verursacht, und dieser Kummer sollte ihn antreiben, durch ein zukünftiges besseres Leben, das Vergangene wieder gut zu machen. Eine solche Betrübniß erwecket in dem Menschen Bewissenisse, die er zu heilen suchen muß. Da aber

die Vernunft oder philosophische Sittenlehre keine hinreichende Heilmittel hierzu darbietet, so ist die Pflicht eines über seine Sünden bekümmerten Menschen, die geoffenbarten Heilmittel anzuwenden. Siehe Bewissen, Bewissenisse, Buße, Angst.

Der Mensch kann auch in seinem Kummer die Gränzen überschreiten, und dadurch ein subtiler Selbstmörder werden. Daher man seiner Betrübniß Ziel und Maas setzen muß. Was das Zeitliche betrifft, so müssen wir uns bey Unglücksfällen damit trösten, daß der Verlust nicht von unserer Willkühr abhängt, und Gott uns bey anderer Gelegenheit wieder segnen könne. Ja ein christlicher Philosoph weiß, daß auch das Unglück und Kreuz ihm zum Besten diene, er muß es als einen Bewegungsgrund gebrauchen, sich immer mehr und mehr von der Welt abzutheilen, und mit Gott zu vereinigen. Freilich muß er bey Herannahung der schrecklichen Wirkungen des grausamen Schicksals kämpfen, und sich mit Muth ausdrücken, damit er den Sieg erhalte, und die Peile des Unglücks stumpf mache. Er muß denken, daß nicht alle folgende Tage gleich traurig für ihn seyn werden. (Siehe Hoffnung.) So, wie der Saame, nachdem das Erdreich durch den Donner erschüttert worden, nur mit desto größerer Pracht hervorkommt, wenn er erst tief in ihrem Schooß Wurzeln geschlagen hat; eben so keimet die Hoffnung nach großen Ungewitter und Seufften auf, und schenkt dem Bekränkten die angenehmen Früchte, und eine desto gefegnetere Erde. Was hingegen den Kummer im Geistlichen und Moralischen anlangt, so muß der Sterbliche erwegen, daß der Höchste ein gnädiger und barmherziger Gott sey, der auch die Sünden vergiebt, und uns zu Gnaden annimmt, wenn wir uns in seine vorgeschriebene Heilsordnung begeben, und wenn auch unsere Sünden blutroth seyn sollten, sollen sie doch schneeweiß und wie Wolle werden. Vergleiche auch den Artikel: Betrübniß.]

Beleidigung,

Ja überhaupt die Versagung, oder Verabsäumung der Pflichten, die ich einem andern schuldig bin, wodurch sein Recht gekränkt wird. Weil aber das Recht, das ein anderer hat, ihm entweder unmittelbar von Natur; oder vermittelst eines Vergleichs zukommt, auch ihm von andern sowohl Pflichten der Nothwendigkeit, als Gefälligkeit sollen geleistet werden, so entkehet in Anschung dessen eine dreysache Beleidigung, als die erste, wenn man einem alle Pflichten, sie ge-

bören

hören nun zur Nothwendigkeit; oder Gefährlichkeit, versaget; die andere, wenn man einem nur die Pflichten der Nothwendigkeit nicht leistet, und die dritte, wenn man auch diejenigen Pflichten, die vor dem Vergleiche hergehen, verabsäumt. Und auf solche Art wird das Wort Beleidigung in weitem Verstande genommen. Thomastius stellt in iurispud. divina lib. 2. cap. 5. §. 3. Iq. die unterschiedenen Bedeutungen dieses Wortes so für, daß es anzeige erstlich eine Versagung eines jeden Rechts, so wir einem andern, auch aus einer unvollkommenen Verpflichtung schuldig seyn, jedoch werde es in diesem Verstande gemißbraucht; hernach eine Versagung eines völligen Rechts, welches uns sowohl vermöge des Vergleichs mit dem, der es uns versaget, als ohne Vergleich gebühre; drittens eine Versagung des Rechts, so ich dem Beleidiger ohne Vergleich schuldig bin, es mag nun gleich diese Versagung auf eine Verletzung solcher Güter gerichtet seyn, welche ordentlich durch ungerechte Gewalt nicht können genommen werden, oder solcher Dinge, welche auch ungerechter Beleidigung unterworfen sind; viertens eine Verletzung der Güter des Leibes, oder der Güter des Glücks, und fünftens alldie eine Verletzung der Glücksgüter. Die eigentliche und in engerem Verstande genommene Beleidigung hat nur bey denjenigen Gütern statt, die jemand ohne einen Vergleich mit dem andern besitzt. So vielerley dieser Güter sind, so viel Arten der Beleidigung entstehen. Es befinet der Mensch entweder wahrhaftige Güter, die ihrer Natur nach einen glücklich machen können, als die Erkenntnis des Wahren und Falschen in Ansehung des Verstandes; die vernünftige Liebe in Ansehung des Willens, und die Gesundheit, was den Leib betrifft; oder er hat nützliche Sachen, die durch einen vernünftigen Gebrauch erst zu Gütern werden, als Ehre, Commodität, Haab und Gut. An allen diesen kann ein Mensch beleidiget werden. Am Verstande wird er beleidiget, wenn man ihm Unwahrheiten und Irrthümer beibringt; am Willen, wenn man ihn verführt, und von der Tugend auf Lasterwege bringt; und am Leibe, wenn man ihn schläget, verwundet, oder wohl gar um das Leben bringt; an der Ehre aber, durch Verleumdung und Verschimpfung; an der Commodität auf unterschiedene Art, und an dem Haab und Gut durch Diebstahl, verursachten Schaden, Vervortheilung und Betrugereyen. Halten wir diese verschiedene Beleidigungen gegen einander, und wollen untersuchen, wie sie der Unvernunftmäßigkeit und deren Grade in Ansehung des daraus entstehenden Schadens auf einander folgen, so kann solches

in einer gedoppelten Absicht geschehen. Entweder an und vor sich in Ansehung des Schadens, der daraus entspringt und da entsteht billig die Regel: Je größer das Gut, je größer ist der Schaden und je größer ist die Beleidigung, so lich ist an sich selbst die Beleidigung, ich einen Tugendhaften verführe, so ihm Irrthümer beibringe, weit wichtiger als wenn ich ihn an seinem Haabe u Gute befehle; oder man erweget die Beleidigung relative, in Absicht auf menschliche Gesellschaft, und die daran zu erhaltende äußerliche Ruhe, die ein jeglicher zu deren Erhaltung verpflichtet und folglich den andern als sein gleichen tractiren solle, und da wird so verlich auf die Gesundheit und das Leben, auf Haab und Gut und auf die Ehre gesehen, so fern nur die Pflichten der Nothwendigkeit in Betrachtung komme.

Und auf solche Art wird das Verbot dem natürlichen Recht: beleidige niemanden; genommen, welches den Verstand hat: du sollst einen andern, welcher sowohl ein Mensch, wie du bist, Gut des Leibes oder Glücks, die er ohne einen Vergleich zwischen dir und ihm beziehet, nicht verderben oder nehmen, noch ihn in deren Gebrauche verhindern, damit das gesellige Leben der Menschen bestehen möge. Denn ist es vernünftig, daß man socialiter; oder gesellig lebe, so kietet ja unmittelbar daraus, daß man auch niemanden beleidige, weil ohne dieses Verbot das erstere gar nicht kann erhalten werden. Sollte einem jeden erlaubt seyn, den andern zu verwunden, tödt zu schlagen, ihm das Seinige zu nehmen; oder doch zu verderben, wie würde da die äußerliche Ruhe, folglich die menschliche Glückseligkeit, darauf Gott mit seinen in der Natur geoffenbarten Gesetzen gesehen, bestehen können? So nöthig dieses Geseh, so leicht ist es zu halten. Denn es bestehet nur in einer Unterlassung, und man darf nichts positives zu bey thun, sondern sich nur enthalten, da man keinem mit der That, oder mit Worten zu nahe trete, folglich nur seine Begierden, die ausbrechen wollen, enthält thue. Es handeln davon alle Geboten der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit, und kann man unter andern nach lesen Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 17. nebst seinen Auslegern: Osiander pag. 1047. Ziegler pag. 37. Aulpisium in collegio Grotiano exercit. pag. 101. Veltchem pag. 1100. Semges pag. 767. in gleichem Wilhelm Osiurium in enchiridio de principio iuris tur. cap. 11. nebst Müllers, Notizen pag. 397. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 3. cap. 1. mit Barbeyrac's Notizen tom. 1. pag. 292. de officio hominis civis lib. 1. cap. 6. mit Titt's Anmerkungen.

gen pag. 219. Hochstetter in collegio Pufendoriano exercit. 6. pag. 239. Gundling in via ad veritatem part. 3. cap. 7. pag. 92. Buddeum in instit. theol. moralis part. 2. cap. 3. sect. 4. §. 6. nebst den andern. [Die besten Schriften aus dem Naturrecht (noch), als auch die besten Ausgaben von Grotius und Pufendorf werden in dem Anmel: Gesetz der Natur angeführt.]

Belohnung,

Ist eine Vergeltung derjenigen Bemühungen, die man dem andern zu gefallen zuwenden hat, und ist von dem eigentlichen Lohn darinnen unterschieden, daß man sich bey dem letztern vorher ausdrücklich verpflichtet hat; da es hingegen bey einem premio, oder bey einer Belohnung in demjenigen, dem zu gefallen was geschehen, Willkühr steht, ob und auf was Art man seine Bemühung vergelten will. Wie sehr die Belohnung das Verdienst merkt; wie aber zu dem Verdienst vier Stücke nöthig sind, daß man die Absicht habe, dem andern was gutes zu erwirken; daß dieses aus eigner Vermögen geschieht; daß dem andern auch ein Gesallen damit erwiesen werde, und daß es eine solche Verrichtung sey, dazu man vorher durch kein Gesetz verbunden gewesen; so kann man daraus leicht schließen, wie weit man einem Belohnungen zu ertheilen, oder solche zu erwarten habe; welches Pufendorf. de iure naturae et gentium lib. 1. cap. 9. Hochstetter in collegio Pufendorff. exerc. 3. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Auszeichnung der Belohnungen ein Stück der Majestät; und obwohl keinem Menschen verwehrt ist, gefällige Dienste zu belohnen, so ist es doch ein außerordentliches Regale der hohen Obrigkeit, dergleichen Personen, welche sich um die Republik wohl verdient gemacht, mit solchen Belohnungen zu begnadigen, die entweder von den Gütern der Republik müssen angenommen werden; oder in Auszeichnung der übrigen Unterthanen ihnen einen besondern Vorzug geben. Was desfalls nach den Regeln der Klugheit zu beobachten, seiget D. Buddeus in elementis philosophiae practicae part. 3. cap. 5. sect. 5. §. 11. sqq. [Vorzüglich aber von Ael in der Staatskunst - T. VI. S. 661. ff.]

Belomantie,

Ist diejenige Art der künstlichen wahrsehbenden Zauberey, da man vermittelst gewisser Heile, welche man in ein gewisses Gefäß eingeblasen, künstliche Dinge erfahren wollte, welche sie dann zu Rathe ziehen, wenn sie heyrathen, Krieg anfangen, oder sonst ein wichtiges Geschäfft.

schäfte vornehmen wolten. Es waren derselben drey: auf dem ersten war geschrieben: Mein Herr hat mirs befohlen; auf dem andern: Mein Herr hat mirs verboten, und auf dem dritten stand keine Schrift. Kam ihnen nun der erste in die Hand, so glengen sie aetrost an das vorhabende Werk; bey dem andern unterließen sie es, und wenn der dritte ergriffen wurde, lezten sie ihn wieder in das Gefäß, bis sie entweder den ersten, oder andern bekamen. Daß dies eine Art der Zauberey gewesen, ist gar leicht daher zu schließen, weil sie auf dem Aberglauben beruhete, daß man meynete, man könnte durch eine solche leblose Sache künftige Begebenheiten erfahren, worunter denn der Teufel unvermerkter Weise mit im Spiel ist. Mit der Rhabdomantie hat man sie nicht zu vermischen, wie Hieronymus und Hugo Grotius in comment. ad Ezechiel. cap. 21. v. 21. gethan, davon am gehörigen Ort gehandelt worden: confer Delrion in disquisitione magic. pag. 621. Clodius in disquisitione magicarum Nebuchodonosoris ad Ezech. c. 1.

Belustigung,

Ist nichts anders, als eine angenehme Empfindung einer guten Sache. Gott hat das Gemüth der Menschen so erschaffen, daß es das gute und böse nicht allein erkennen, ingleichen nicht allein das gute begehren und das böse verabscheuen, sondern auch beides mit einer Belustigung oder mit einem Edel empfinden soll, das ist, Gott hat das Gemüth des Menschen nicht allein mit Verstand und Willen, sondern auch mit Sinnen und Empfindlichkeit begabet, auf welche letztere Fähigkeit des Gemüths insgemein in der Philosophie wenig gesehen wird. Es können aber die Sinne auf eine zweifache Art betrachtet werden, entweder theoretische, so fern das Gemüth vermittelst der Empfindung derselben die objecta kennen lernet; oder moralische, so fern sie durch das gute und böse wohl oder übel affectirt werden, in welcher letztern Betrachtung sie in die Moral gehören. Beiden die Sinne auf angenehme Art gerühret, indem man in dem Genuße eines Guts steht, welcher Genuß nichts anders, als eine angenehme Empfindung ist, so ist dieses die Belustigung, in der gleichen Belustigung Epicurus die höchste Glückseligkeit des Menschen setzte. Es ist die Belustigung entweder eine unvernünftige, oder vernünftige. Jene bestehet bloß in einer physischen und thierischen Erregung oder Küsel der Sinne, und gründet sich auf eine unvernünftige Gemüthsverstellung. So belustiget sich ein Thölpel an dem Essen und Trinken; seine Lust aber bestehet darinnen, daß

daß der Trant und das Essen seinen Geschmack kühlt, welches er sich immer als etwas gutes vorstellet, und durch solche Vorstellung sein Gemüth in einer solchen Vollust beständig unterhält; denkt aber inzwischen nicht daran, was für Beschwerden sich daraus entsiehet. Die vernünftige Belustigung gründet sich auf eine vernünftige Gemüthsvorstellung, daß man sich über eine wahrhaftig gute Sache vergnügt. Nach der Intention Gottes soll sich der Mensch nur mit Vernunft belustigen, und in solcher Belustigung seine Glückseligkeit finden, und folglich nicht ein jeder physikalischer Kitzel der leiblichen Sinne, noch jede dergleichen Idee, die bloß das Gedächtniß dem Gemüthe fürstellet, selbiges moraliter mit einer Belustigung associiren. Denn wenn dieses wäre, und wenn in dergleichen Belustigungen die Glückseligkeit des Menschen bestehen sollte, so wäre nicht von nöthen gewesen, daß Gott den Menschen mit Vernunft begabet hätte, vermittelt deren er urtheilen könnte, was gut oder böse sey; es wäre zu dieser Art von Empfindungen ein bloß animalisches Leben mit einem Gedächtniß schon genug gewesen. Sondern da uns Gott mit Vernunft begabet, müssen wir daher urtheilen, daß wir uns nur auf vernünftige Weise, folglich nur an dem vergnügen sollen, was wahrhaftig gut ist.

Die innerliche Empfindlichkeit des Gemüthes wird unmittelbar durch die Ideen oder Vorstellungen gerührt, die wir uns von einem Dinge, das wir vor ein Gut oder Uebel achten, machen, welche Vorstellungen unsere Sinne sehr oder wenig rühren, nachdem sie durch muntere oder schläfrige Imagination dem Gemüthe eingeprägt worden. Hieraus folget, daß die innerlichen Gemüthsempfindungen des Menschen moralische Bewegungen sind, die er in seiner Gewalt hat, in soweit die Ideen, durch welche er sein Gemüth erregt, willkürlich sind, und von seinen Urtheilen oder Meynungen, die er von dem guten und bösen beget, abhängen. Es ist ja aus der Erfahrung bekannt, daß ein Mensch oft über eine Sache die angenehme Belustigung empfindet, die hingegen dem andern höchst unangenehm ist; auch oft ein einziger Mensch über ein und dieselbe Sache heute ein Wohlgefallen, und morgen ein Mißfallen hat, nachdem seine Begriffe von der Sache, durch welche er sich solche bald als ein Gut, bald wieder als ein Uebel vorstellet, verschiedentlich abwechseln. Hat dieses seine Wichtigkeit, so folget daraus, daß es dem Menschen nicht unmöglich sey, den verderbten Kitzel seiner viehischen Empfindungen durch dergleichen moralische Empfindungen zu verbessern. Siehet man doch dieses gar aus den Exempeln der

unweisen Leute, die den Geboten und Strafen ihrer Obern unterworfen sind, welche nämlich, da sie die bösen Folgen ihrer Bosheit und Thorheit selbst und freymüthig nicht zu Herzen nehmen wollen, durch die Vorstellungen der gedroheten scharfen Strafen sich den Kitzel, böses zu thun, noch immer mit zu treiben können. Es hat diese Materie D. Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul May. 65. pag. 51. sqq. sehr gründlich und deutlich fürgestellt, welchem wir hier gefolget sind. [Die Ergötzlichkeit der Sinne muß eigentlich nur ein Mittel seyn, die Kräfte, welche wir durch Amts- oder andere Geschäfte geschwächt haben, wiederum zu stärken, und zu ergänzen, folglich uns geschickter machen, mit größerer Munterkeit unpflichtmäßigen Verrichtungen aufzuneuen zu unternehmen. Niemals soll Vergnügung der Sinne der Endzweck, die Absicht seyn.]

[Beobachtung, Beobachtungsgeist]

[Sind Erfahrungen, weil aber die Erfahrungen theils auf Gegenstände gerichtet seyn können, die ohne unsere Verlassung und Mithaltung ihr Daseyn haben, theils aber auf solche Objecte, erst durch unsere Bemühen sich uns Empfindungen darstellen, so nennt man die Empfindungen in dem ersten Falle Wahrnehmungen, Beobachtungen, im zweiten Fall aber Versuche, Experimente. Der Beobachtungsgeist ist sinnlichen Gegenständen eben das, was Scharfsinn bey abstracten Begriffen das ist, eine Fähigkeit, das verschiedne in dem Empfindenen genau zu bemerken. Erreicht diese Fähigkeit eine Stärke, wird bey dem Menschen eine Leichtigkeit und Fertigkeit, so führt sie den Namen Beobachtungskunst. Je größer die Aufmerksamkeit, je vollkommener die Empfindungsorgane, und die Erwartung des Geistes ist, desto größer ist auch der Beobachtungsgeist seyn. Er entwedert allgemein, oder gehet auf besondere Arten von Gegenständen. Er theilt den Beobachtungsgeist in analytischen, speculativen, und praktischen. Der erstere beschäftigt sich mit der Zergliederung des Objectes und Verhältnisse der Merkmale. Der zweyterforachtet allgemeynere Verhältnisse, durch eine Absonderung des Empfindenen entstehen. Der dritte wendet Wahrgenommene auf mancherley Handlungen an. Gute Beobachtungen und Versuche geben den Grund von allem Philosophiren. Die Probe des physischen und moralischen Reichthums man den Beobachtungen und Versuchen danken. Da sie aber viel Genuß

Zeit, Klugheit, oftmalige Wiederholung erfordern, und Menschen gar leicht die Fehler des Erschleppens (*vitia suppreptionis*) begehen, und ihre Schlüsse mit den Empfindungen verwechseln, so ist es eine seltene Kunst, wenn man nicht den Schein mit der Wahrheit verwechseln will. Mehreres lese man in meinem kritischhistorischen Lehrbuche der theoretischen Philosophie 1774. Logik S. 151-156. Vergleiche auch die Rubrik: Erfahrung und Zimmermann von der Erfahrung.]

[Bequemlichkeit des Lebens,]

Bekehret in demjenigen Zustand, in welchem der Mensch alles besitzt, was er zur Nothdurft, zum Wohlstand und zum erlaubten sinnlichen Vergnügen gebraucht. Hierzu ist der Zehrpennig, der Rath, Ehren- und Vergnügungspennig erforderlich. Siehe diese Rubriken. Ein Mensch ist sogar verbunden, alle gesetzmäßige Mittel anzuwenden, sich die Bequemlichkeit des Lebens zu verschaffen. Auch erlaubte sinnliche Belustigungen sind ein Mittel zur Vollkommenheit, weil dadurch unsere Kräfte ermuntert, und zu nützlichem Verrichtungen gekräftet werden. Hiervon handeln die Moralisten. Vortüglich kann in dieser Lehre Daries an der philosophischen Sittenlehre gelesen werden. Man muß aber die Bequemlichkeit nicht mit der Faulheit verwechseln.]

Veraschlagen,

Es eigentlich ein Werk des Ingeniis, der Ueberlegung, welches allerhand Mittel ausdenket, wie ein vorgesehter Endzweck glücklich und leicht könne ins Werk gesetzt werden. Es ist nicht genug, Mittel und Anschläge ausfinden, welches alle Ingenieurs thun können, die von Natur mit einem lebhaften Ingenio versehen sind, wenn sie gleich sonst wenig Verstand haben; sondern man muß auch aus den unterschiedenen Anschlägen, welche das Ingenium an die Hand gegeben hat, die einen nicht nur heraus zu lesen, sondern auch anzuwenden wissen, in welchem Lebens-Zustand ein reifes und durch die Erfahrung wohl geübtes Judicium nöthig ist. Hieraus sieht, daß ein Fürst zu seinen Rathen nicht nur ingenieuere, sondern auch judicieuse Leute haben soll; daß man die ingenieurs nicht schlechterdings meilen muß, wenn man entweder selbst im Stande ist, oder judicieuse Köpfe beyder Theile hat, die angegebenen Anschläge zu beurtheilen, und das zu diesem lehtern Theile, der eine große Erfahrung hat, und die Klugheitsregeln eben nicht nach der Theorie verkehret, oft weit geschickter sey, als der sonst in der Theorie gelehrteste; der ohne Erfahrung. Die Chineser

theilen ihre Minister in denkende, und in die ausführenden ein. Die erstern sind bloß bemühet, durch den Verstand Entdeckungen zu machen, die man wissen muß, wosern Absichten geschickt sollen ausgeführt werden. Die lehtern aber sind nur mit den Umständen und der Ausführung der Angelegenheiten beschäftigt. Man könnte wohl die erstern weisse Minister, so, wie die lehtern Kluge nennen. Ich glaube nicht, daß es unumgänglich erforderlich sey, beyde Aemter in einer Person zu vereinigen, weil bey manchen eine große Theorie anzutreffen ist, dem aber die Praxis fehlt; bey einem andern herrschet die Einsicht in die Umstände oder die Kenntniß, einen weislich entworfenen Plan nach der Lage der Dinge zur Ausführung zu bringen, nur fehlt es ihm an der Theorie und Geschicklichkeit, ein Project zu erfinden. Sollte also nicht die Vereinigung dieser beyden Personen ein vollkommenes Ganzes ausmachen? Ich habe hiervon weitläufiger gehandelt in der Abhandlung von dem Wege zur Weisheit und Klugheit S. 4.]

Berg,

Ein von Natur sehr erhabener Ort, und wenn viele Berge an einander hangen, und sich auf ganze Meilen Weite erstrecken, so nennet man es ein Gebirge. Die vornehmsten Berge in der Welt betreffend, so sind in Asien der Berg Taurus, welcher vom schwarzen Meer an durch ganz Asien gehet, und hernach unterschiedene Namen bekommt: Caucasus zwischen dem Mogolischen Reiche und der Tartaren; die Ebnestischen Gebirge bey der Tartaren. Africa ist mit rauhen, größtentheils aber auch mit fruchtbaren Bergen besetzt, unter welchen der bekannteste Atlas, der viel Nebenberge und hohe Erben hat, daß man sich einbilden sollte, als ruhe der Himmel darauf, welchen aber die *montes lunae*; oder Mondberge weit übertreffen sollen, die man für die höchsten in der Welt ausgiebet; maken man sie auf 60 Meilen in der offenen See ganz hell und klar, wie eine lange Säule, sehen könnte, und die rechte Höhe dieser Erben auf 3 oder 2 Meilen arechnet werde. In America ist das Gebirge Apalacet zwischen neu Frankreich und Florida, in gleichen die Ander, Cordillera oder Sierraneuada, gehet durch alle die Abendwärts liegende oder occidentalischen Länder des mittäglichen America vom Norden gegen Süden, davon Sappelius in mundo mirab. part. 3. lib. 17. cap. 6. zu lesen ist. In Europa sind unter andern bekannt die Alpengebirge zwischen Frankreich und Italien, die Pyrenäischen Gebirge zwischen Frankreich und Spanien,

nebst mehreren, welche de la Croix in seiner geographia universal pag. 194. erzeuget. [Es verdienet Büschings seine Erdbeschreibung verallgemeinert zu werden. (Siehe auch die Rubrik: Geographie.)] Und unter den Deutschen wird brückerus montes, oder der Blockberg am Harz für den größten und höchsten gehalten, indem man etliche Stunden zu steigen hat, ehe man dessen oberste Spitze erreicht. Er ist sonst durch alter Weiber Geschwätze sehr bekannt worden, als hielten die Heren am ersten May ihren Tanz dafelbst.

Den Ursprung der Berge rechnet man billig von der Zeit der Schöpfung an, daß selbige schon vor der Sündfluth gewesen, indem Moses Genes. cap. 7. v. 30. saget, daß das Wasser der Sündfluth funfzehnen Ellen hoch über die Berge gegangen, folglich müssen damals schon Berge gewesen seyn. Es würde dieses auch nicht zu erinnern seyn, wenn nicht Burnet in seiner theoria telluris sacra surageben, daß zwischen der Erde vor der Sündfluth und der heutigen ein Unterschied gewesen. Denn er meynet, daß die erste Erde vor der Sündfluth ganz eben ohne Berge, Thäler, Meer, Flüsse gewesen, habe auch eine ganz andere Lage gegen die Sonne gehabt, als die unsrige, welcher Meinung sich fast alle Philosophi und Ausleger der heil. Schrift entgegen gesetzt haben. Auch Whiston selbst in der noua telluris theoria ist ihm schnurstracks entgegen, indem er behauptet, daß die erste Erde von der heutigen wenig oder gar nichts unterschieden gewesen; sondern eben diejenigen Seen, Strohme, Wellen, Berge und Thäler, Figur, Größe und Mineralien gehabt, die noch heut zu Tage da wären. [In dem hamb. Magazin werden mancherley hieher gehörige Materien abgehandelt. 3. E. Da die Berge von Zeit zu Zeit niedriger werden, und sich durch ihre eigene Schwere senken, auch nach und nach ausgeholet werden und einsinken. Von allen diesen handelt der 3. B. S. 337 - 342. Wie und wann die Berge entstanden, wird im 6. Band S. 106. 108. untersucht. Sonst wird auch im 3. B. S. 361. angeführt, wie man auf einigen der höchsten Gebirge in Schweden, Stücke von Schiffen und andere Ueberbleibsel von Ceebäsen antrefte. Des Thom. Gabrini Abhandlung von der Veränderung und allmähligen Erzeugung der Berge steht in dem allgemeinen Magazin 2. Theil. Num. VII. Ich thue hinzu: J. G. Sulzer vom Ursprunge der Berge, Zürich 1766. 4. Joh. Gottsch. Walleris dill. de origine montium, Vpsal 1758. Joh. Gottl. Lehmanns Versuch einer Geschichte von Fieberbüthen. Berlin 1750. 8. Jo. Ad. Braun de iugulis, ubi reliquis mutationibus, Petersburg 1756. 4. E. Bertrand traité sur les usages de montagnes, Paris 1754. In den neuen

hamb. Mag. 5. B. steht gleich zu Anfang Chr. Friedr. Schulzen Abhandlung obmuthmaßliche Gedanken über den Ursprung der Gebürge und Flüsse und derselben befändlichen Erden, Steine und Verfeinerungen.]

Man hat sehr viel Feuerspeyen Berge. Die berühmtesten sind der Vesuvius in Campanien, Aetna in Sicilien und Hecla in Island, wiewohl auch andere in der Welt sind, die Sappellin in mundo mirabili part. 3. lib. 17. cap. erzeuget. Es rühret dieses von dem unterirdischen Feuer, so durch einen reichlichen Vorrath von allerhand brennenden Elementen, als Schwefel, Harz, Salpeter u. andern Dingen unterhalten, und durch die unterirdische Winde angeblasen wird, daß wenn sich nicht länger in der Enge halten kann, es mit Gewalt einen Ausgang suchet. [Siehe Succows Brief an das schöne Geschlecht S. 2243.] Da aber diese Berge nicht allezeit Feuerspeyen, so scheint nach Kircheri Meinung in mundo subterraneo daher kommen, daß, weil alle Feuer speyende Berge durch unterirdische Gänge mit einander eine Gemeinshaft haben, einer um den andern seine Regierung Feuerspeyen habe, welche Unmuthwillen von dem Magnetismus und dem Zuge der Luft, nachdem solcher von einem Orte dem andern Orte gehe, herrühre. Auf dem Kircheri in mundo subterraneo handelt überhaupt davon der berühmte Thomas Trigius in lucubrationibus de motu incendiis, welche 1671. 8. zu Leipzig heraus gekommen, und drei Disputationes, die 1663. und 1666. gehalten worden sind, worinnen er die Sache nicht nur historisch, sondern auch philosophisch untersucht, und allerhand Ansehnungen machet. Insonderheit aber handelt von dem Feuerspeyenden Berge Aetna Paulus Docone in recherches et observations naturelles, die 1674. zu Amsterdam heraus gekommen. Joh. Alphonse Borellus in historia et meteorologia incendiis Aetnae ann. 1669. die ediret mit den 1670. 4. Von dem Vesuvio Alfarus in Vesuvio ardente; Braccinus in trattato dell'incendio fatto nel Vesuvio. Pet. Castellus in incendio del monte Vesuvio. Casp. Paragallo historia naturale et montis Vesuvii, Neap. 1705. 4. Histoire du mont Vesuve, à Paris 1741. 12. Ale. Catani lettera critica filosofica della laviana eruzione accadute nell'anno 1766 in Catania 1768. 4. Hr. Monroes Abhandlung von den feuerspeyenden Bergen in Niederlandenedor steht in den mineralischen Belustigungen 3. Theil pag. 249. Wilh. Samikons Beobachtungen über den Vesuv, den Aetna und andere Vulkane, mit Anmerkungen des Verfassers auf dem englischen mit R. in 8. Berlin

1773. Vergleiche auch die Artikel: Geographie und Erde,] nebst andern, die Morhof in polyhist. rom. 2. lib. 2. part. 1. cap. 26. §. 1. anführt, wie denn auch Lipenius in bibliotheca philos. p. 354. und Scheuchzer in bibl. scriptor. hist. nat. hin und wieder noch andere Existenten von Bergen berühren. [Job. Georg Artinus erzählt die mehreren wichtigsten dieher gehörigen Schriften in den neuen hamb. Mag. 10ter B. E. 23 ff. Vergleiche auch den Artikel Günststuh.]

[Bergflachs,
siehe Steine.]

Bergmännchen,

heissen diejenigen Substanzen, welche in den Bergwerken in Gestalt der Dämonen sehn lassen, die allerhand Bergarbeit zum Schein fürnehmen und nicht leicht jemanden, wo man sie nicht zum Zauber reichte, etwas böses anstehen, s. Lavatrum de spectris part. 1. cap. 16. Claus Magnus in descript. region. septentrion. lib. 6. cap. 9. redet davon also: „Man weiß für gewis, daß die Leute, welche man Wichteln oder Bergmännlein nennet, dessen Inwohner des Landes zur Hand sehn, und viel Arbeit verrichten, insonderheit in den Ställen und in den Bergwerken, da sie die Steine zerbrechen und zer schlagen und denn in die Ermer werfen, darinnen man sie heraus zeucht, die Rollen einheben, die Seile darum thun, als wollten sie gleich viel ausdrücken. Sie lassen sich auch bisweilen sehen und erzeugen sich in anaenommener Gestalt der Vergleute, lachen, verbleiben sie und treiben allerhand Gespöck mit ihnen, dadurch sie selbige betrügen: rufen sie ermah an einem andern Ort, wann sie dorthin kommen, so ist niemand vorhanden, werfen ihnen etwas unter die Hand, und wenn sie es wollen erheben, so ist nichts mehr da, sondern verschwindet. „ Eben dieses bezeuget auch Georgius Agricola in seinem dialogo Barmann. p. 432. opp. und sonderlich in libr. de animant. subterraneis, cap. ult. da er unter den unterirdischen Substanzen den Unterschied setzet, daß einige böse und in gräßlicher Gestalt erscheinen, auch die in den Bergwerken arbeitende Leute ermordeten, wie es ehemals in einem Bergwerke den Annabern geschehen; etliche hinaegen wären ganz gelinde, nahmen allerhand Guckelonen an, ließen aber doch die Leute, wo man ihnen nur nichts zuwider that, geben, welches die eigentlichen Bergmännchen wären, so in Ansehung der Gestalt und des Orts, wie und wo sie sich sehn ließen, diese Benennung haben, indem sie

in den Bergwerken in ganz kleiner Gestalt erschienen; aber auch sonst Kobolde genennet werden, wiewohl sie eigentlich nur eine gewisse Art der Kobolde sind, conf. Schottum in physica curiosa append. ad lib. 1. cap. 4. p. 193.

Setzt man also die Existenz solcher Substanzen zum voraus, welche, wosern man der historischen Glaubwürdigkeit nicht den größten Part anthun will, nicht zu leugnen ist, so fragt sich: Was es vor Substanzen seyn, geistliche; oder körperliche? Petrus Thyraus de appar. spirit. lib. 3. cap. 2. siehet die Bergmännchen, wie auch die häuslichen Kobolde für mittlere Substanzen zwischen den unvernünftigen Thieren und Menschen an, welche eine menschliche Gestalt und ihre eigene Seele hätten, sich in dunklen und finstern Orten aufhielten, und den Menschen zuweilen erschienen, daß er sie also nicht schlechterdings für Geister hält. Eine besondere Meinung hatte auch Paracelsus, der in dem libro meteoror. statuiret, daß wie in allen Elementen lebendige Geschöpfe wären, also hielten sich darinnen auch Kreaturen auf, die etwas geistliches an sich hätten, als in dem Wasser wären die Nymphen, in der Erden die Gnomi, in der Luft die Lemures, und im Himmel die Penates, unter denen die Gnomi eben die Bergmännchen wären, von denen, wie auch von den andern behauptet wird, daß sie wohl menschliche Vernunft und Geschicklichkeit; aber keine menschliche Seele hätten, und wie der Mensch frey und keinem der Elemente gebunden sey, sondern solche vielmehr seinetwegen erschaffen wären, daß sie zu seinem Dienste sehn müssen, also wären hinaegen ein jedes der obigen vier Arten der Kreaturen an ein besonderes Element gemessen, daß die Gnomi in der Erde, die Nymphen in dem Wasser, die Lemures in der Luft, die Penates in dem Himmel blieben und keines mit einem andern Elemente was zu thun hätte. Der Mensch, sey in den Elementen nicht körperlich, sondern frey auf Erden, und nicht in der Erde; auf dem Himmel und nicht in dem Himmel, neben der Luft und nicht in der Luft, und sey doch in allen viere als das Centrum, deren viererley Wirkungen auf ihn aien. In Ansehung der Erkenntnis bey dem Menschen und den vier genannten Substanzen in den Elementen sey der Unterschied, daß der Mensch von den Wirkungen dieser Elemente philosophiren könne; aber eine jede dieser Substanzen wisse das eigentliche und innere Wesen, oder die erste Materie desjenigen Elements, darinnen sie sich befinde; so hingegen dem Menschen nicht so bekannt sey. In seinem Buche de occulta philosophia

stanken, und sagt, sie wären dem Wesen nach keine Geister, in ihrer Geschicklichkeit und Kunst aber kämen sie ihren gleich, hätten auch Fleisch und Blut wie die Menschen; wollte man sie ja Geister nennen, so müßte man sie irdische Geister heißen, weil sie unter der Erde ihren Aufenthalt hätten, und nicht wie die andern rechten Geister in den Lüften wohnten, welche man sonderlich verspürte, sähe und hörte, wo Schätze und Reichtum verborgen lägen, wo köstliche und gute Bergwerke von Gold und Silber wären, woran sie ihre Lust und Freude hätten, solches behüteten und nicht gern von sich ließen, wie dann die Bergleute manches von ihnen erfahren, die zwar zuweilen großen Verdruß und großer Gefahr durch sie unterworfen wären; aber ihnen auch manche große Wohlthaten erzeigten, und einem den Tod verkündigten, daß wenn man es zum ersten andern und drittenthal klopfen hörte, so bedeute es an demselben Ort den Tod eines Bergmanns, der daselbst seine Arbeit habe, der entweder vom Bergwerk bedeckt, oder doch sonst um sein Leben kommen werde: worauf Paracelsus noch hinzu setzt, daß diese Substanzen oder Bergmännchen, weil sie Leib, Fleisch und Blut hätten, auch dem Tode unterworfen wären, welches man aber von den eigentlichen Geistern nicht sagen könnte; ja es wären rechte wesentliche Leute, die man in den ersten Zeiten der Natur oft für Gott gehalten und angebetet habe, welche eben diejenigen Götter wären, dafür uns Gott in seinem Gebot, daß wir neben ihm keine Götter haben sollten, warnete. Von ihren Erscheinungen hat er ebenfalls besondere Gedanken, wenn er meint, daß man durch den Glauben und durch die Imagination bewerkstelligen könnte, daß sie leiblicher Weise erschienen, weswegen man einen Menschen, der mit schwermüthigen und melancholischen Gedanken geplagt sey, nicht allein lassen, sondern ihm vielmehr durch lustige Discourse die Zeit vertreiben sollte, indem bey solchen Leuten diese irdische Geister am allergeschäftigsten, daher es auch komme, daß etliche Leute, sonderlich Sechswöchnefrinnen des Nachts im Schlaf gedruckt würden, als müßten sie ersticken, dazu sie nicht schreien, noch jemanden rufen könnten, sich aber einbildeten, es wären alte Hexen gewesen, die doch leiblicher Weise durch keine verschlossene Thüren oder Fenster einkommen mögen, welche Gedanken aber des Paracelsi überhaupt ungereimt sind, daß vielerley besondere Substanzen in den Elementen wären, wie nicht weniger, was insonderheit die Bergmännchen betrifft, daß solche körperlich seyn sollten, angesehen die historischen Nachrichten,

körperliche Eigenschaften zu verstehen geben, daß man sie unter andern hätte angetroffen, ihren Wachsthum wahrgenommen, sie sterben sehen, und wird kein einzig Exempel aufzubringen seyn, woraus dergleichen könne dargethan werden. Ja aus ihren Wirkungen, sonderlich daß sie verschwinden und den Augen der Menschen allerhand Blendwerk fürmachen läßt sich vielmehr das Geantheil, daß sie eines aciftlichen Wesens sind, schließen. Positivus disput. de virunculis metallicis §. 25. seq. Wenn aber die Bergmännchen Geister sind, so fragt sich von neuem: Was es vor Geister seyn: Der Herr D. Rüdiger in physica divina lib. 1. cap. 4. sect. 4. behauptet, daß in der Natur, die wir nur mit dem Verstande begreifen, ein gedoppelter, ein vernünftiger und unvernünftiger Geist anzutreffen, so daß unter jenem die guten und bösen Engel; unter dieser aber die Dämones, die weiter nichts als ein Gedächtniß hätten, gehörten, und eben diese Dämones wären die Bergmännchen, welche weder gute Engel, noch Teufel wären, weil sie, was das letztere anlangt, niemanden zum Haß, Zank und andern sündlichen Verrichtungen reizten, so bei dem teuflischen Geiste eine wesentlich und natürliche Eigenschaft wäre. Doch die gemeinste Meynung ist, es stüße unter den Bergmännchen nichts anders, als der Teufel, der in mancherley Gestalten den Menschen erschiene, und auf ihr Verderben lauerte, wie man denn genug versichert ist, daß eben dahin das einzige Absehen der Bergmännchen gieng. Dagegen schreibt Claus Magnus im oben angeführten Ort: „Ob die Bergmännchen schon den Bergleuten bisweilen helfen, arbeiten, so thun sie es doch nur zu ihrem Verderben und Tode. Denn wenn man zerbrechen sie ihnen die Steige und Stützen, bisweilen werfen sie ganze Felsen ein, oder brechen die Leitern, oder machen bösen giftigen Gestank, oder zerreißen die Seiler, daß sie entweder jämmerlich sterben und umkommen, oder sonst ungedultig werden, Gott den Herrn mit grausamen Flüchen erzürnen und dem Teufel gar am Strick kommen, und solches thun sie fürnehmlich in den reichen Bergwerken, die wohl angehen und da zu hoffen ist, daß man einen großen Schatz finden werde. Rachen und verschaffen auch durch solche ihre Arglistigkeit, daß viele reiche Bergwerke verlassen werden, und ganz öde liegen, fürnehmlich diem Weil man in den Bergwerken solcher Teufel findet, die viel darger seyn, dann die andern, durch welcher Schrecken und Besheit viele arme Bergleute in große Gefährlichkeit kommen.“ Sossien ist noch zu merken

das Paracelsus die Bergmännchen mit den Nagelmis vermischt, welche von je-
nen so viel wie aus den historischen Nach-
richten sehen können, unterschieden sind,
und von denen von der Hårdt in dere-
ca mythologia graecorum in decantato
pygmaeorum, gruum et perdicum bello
vieles zusammen gelesen hat. [Sollten
nicht die mancherley Dünste in Bergwer-
ken, diese und jene Erscheinungen bewir-
ken können, zu welchen die Einbildung
und Furcht der Bergleute eine mensch-
liche Bildung schafft?]

Bergwerke,

Sind diejenigen Oerter, allwo aller-
ley Metalle, Erz, Mineralien, köstliche
Steine gefunden, ausgegraben, auch zu-
bereitet werden, als da ist Gold, Silber,
Kupfer, Zinn, Blei, Eisen, Quecksilber,
Zinn, Vitriol, Schwefel, Kobold, dar-
aus blaue Farbe gemacht wird, Rennige
und Einnober zu rother und gelber Farbe,
Erzglas, Bergsalz, Jaspis, und andere
köstliche Marmel und Steine. Die mei-
sten Erze stecken tief in der Erden, und
sind mit Stein, Kieſ oder Berg vermi-
schet, auch nicht leicht als von Erfahrung
zu erkennen, welche das Gold und Silber
oder Kupfer in den unterschiedlichen Ma-
tzen, darinnen es steckt, als Quarz,
Kornstein, Schiefer, Letten, Kieſ und
Stein von allerhand Farben zu suchen.
solches Erz durchs Feuer zu probieren
und zu urtheilen wissen, wie viel gute
Metall, oder andere nuzbare Bergart
darinnen begriffen sey, wie hoch die Ko-
sten solches zu bereiten, kommen werden:
inselchen ob an dem Ort, da man es
findet, zu hoffen sey, das es hoch und tief
sey, am Tage liege, oder sich gar ab-
schneide und verliere, wodurch denn gro-
ßer Fleiß gebraucht wird und bedienen sie
sich der Wünschelruthe, welche sich nach
verborgener Magnetischer Art nach dem
Erz lenke und schlage; wie denn nicht
weniger dahin gesehen wird, ob an dem
Ort Wasser und Holz, das man zum
Bergbau nicht entbehren kann, schon vor-
handen, oder ohne übermäßige Kosten
dahin zu schaffen, zu kloſen oder zu fuh-
ren, s. Carlowitz in siluic. oecono-
mica p. 77. 98. Zu Gewinnung der Er-
ze werden in die Berge entweder gleich
unter sich Schächte, oder in die Länge
und Quer hinein Stollen getrieben. In
die Schächte steigen, oder nach ihrer Art
zu reiten, fahren die Bergknappen auf Lei-
tern und wird der Schacht durch die Se-
nungen eingeladen, durch die Haspelkne-
chte, oder auch mit einem sonderlichen Ge-
triebe durch Wierde hinausgehaſelt, oder
aus dem Stollen mit Laufarnen, oder
mit Korben und Tragen ausgehafft.
Solche Schächte und Stollen müssen mit
Helmschirmen ausgebauet werden, das sie

nicht eingehen, andere Löcher müssen zu
Empfangung des Wetters oder Luft ge-
macht, oder solche durch Windfänge und
Gebläse hinein gebracht werden. Kommt
es an das Licht und soll zubereitet wer-
den, so wird durch die Puchere, oder Puch-
jungen, oder auf sonderbaren künstlichen
Puchwerken, der Berg, das ist die unnatür-
liche Erde und Steine, darvon geschlagen und
geruchet, oder wo das Erz gar klein ge-
sirenet und vermischt ist, in sonderlichen
Waschwerken davon gewaschen, damit es
gesäubert, in die Enge gebracht und zu
Ersparung Holz und Kohlen desto eher
geschmelzet werde. In den Schmelzhüt-
ten werden nach unterschiedener Art des
Erzes mancherley Mühe und Arbeit, vie-
lerley Arten der Ofen, welche die Schmel-
zer hohe Ofen, Stischöfen, Grundöfen
und dergleichen nennen, und jedweden
mit seiner gehörigen Hitze durch das Ge-
bläse anzurichten wissen, gebraucht, und
dazu gebören Schmelzer, Worldäuser,
Kostschütter, Kohlenmesser, und denn
Schaufeln, Zangen, Garteneisen, da man
denn das Feuer so lange braucht, bis das
Metall von den Schlacken gesondert, ge-
reiniget, und gar gemacht, und in den
Schmieden und andern Werken folgend
bereitet, und in gewisse Form, Platten,
Zähne, Stäbe, Blech und Drat, zum
Behuf allerley Handwerker und mensch-
licher Nothdurft gebraucht werden kön-
ne. Die Zechen und Gruben werden auf
unterschiedene Art eingetheilt, als 1) in
gemessene oder ungemessene Gruben und
Maßen, indem man die Gruben, um
den Streitigkeiten, so sich unter den Be-
sitzern zweyer benachbarter Gruben er-
eignen können, vorzukommen, zwar nicht
gleich zu Anfang, sondern wenn Hoff-
nung zu einiger Ausbeute vorhanden ist,
misst, daher sie denn hernach alsobald
eine Maßwürdige Zechen genennet wer-
den. 2) in Fundgruben, oder in Maßen-
gruben und Zechen. Die allerbeste Zechen
wird gemeinlich bey einem neuen Berg-
werke die Fundgrube genennet, die übr-
igen aber nur bloße Zechen. 3) in bau-
haftige, die wirklich gebauet werden, und
in eingekellte, unverlegte, und auflässige
Gruben. 4) in steigende und fallende
Zechen, da sich die Anbrüche bald verede-
len, bald verringern, bald aber sich gar
abschneiden. 5) in Zubuzzechen, sich selbst
bauende und fundige oder Ausbeutzechen.
Die erstern sind, da man nicht so viel
daraus nehmen kann, als man an die
Bergleute auszahlen muß, und daher noch
etwas zur Zubuße zu geben genöthiget
wird; die andern, da man so viel daraus
nimmt, als man darauf wendet; die drit-
ten aber, da man nach Abzug der Unko-
sten einen guten Vortheil und Ueberfluß
hat. 6) in einfache und zusammen ge-
schlagne, indem bisweilen etliche Gewerk-
schaften

schaften einhellig verwilligen, ihre Zechen oder Lehen zusammen zu schlagen. 7) in Majoral- und Minoralbergwerke; jene heißen Gold- und Silbergruben; diese aber, die von Eisen, Zwitter, und andern geringen Metallen. 8) in Herrenzechen und Scherfenzechen; jene werden von dem Landesfürsten selbst gebauet, diese aber nur von den Privatis. Die Ordnung und Bekleidung der Diener und Arbeiter auf den Bergwerken, auch unter den Gewerken und Besitzern der Bergwerke selbst, sind nicht wenig mühselig. Die geringern meissen Handarbeiter sind vorher genennet, und werden dieselbe entweder durch ein gewisses Gedling nach dem Centner des Erzes, oder auf wöchentlichen Lohn angenommen, und ihnen gewisse Stunden, wenn sie anfangen oder einfahren, und wenn sie Schicht machen oder rasten, vorgeschrieben. Ueber die gemeine Arbeiter hnd zunächst die Steiger bestellt, welche die andern zur Arbeit anweisen. In einer jeden ansträgligen Zeche oder etlichen mit einander ist ferner ein Schichtmeister, welcher das Gedling mit den Arbeitern aufschreibt, sie bezahlt, das Erz gemessen nimmt, anschnidet oder aufschreibt, das Werkzeug schafft und verzeichnet, auch alle Quartal im Bergamte Rechnung thut. Die Bergeschwornen sind geordnet und beedigt, daß sie alle Zechen, und jede zum wenigsten die Woche einmal besahen, die Arbeit und Erz in Auakenheit nehmen, den Mangel und was strafbar ist, abschaffen, oder dem Bergmeister anzeigen, die Bedinge machen, oder in freitigen Fällen darinn Ausschlag geben, wie auch sonst neben dem Bergmeister zwischen den Zechen, die an einander wegen Abzug des Wassers, oder verärrteten Schachts und Stollens Anspruch haben, Erkenntnis thun. In den Schmelzhütten sind zur Aufsicht, wie die Steiger in den Gruben, die Hüttenmeister, ein Hüttenfretzer oder Hüttenreuter bestellt, daß treulich gearbeitet und reinlich geschmolzen werde. Ein Auctheiler muß nach Abzug des Zehenden die Theilung unter den Gewerken zu machen wissen, da denn nach gemeinem Bergbrauch, auch vieler Lande, jede Zeche auf 120 Ruckus oder Theile gerechnet und darauf nach Proportion des Verlags oder der Zubuße, die jedweder darzu giebt, und seinen Antheil verlegt, die Ausbeute oder Ueberschuß auch angetheilt wird; doch pflegen auch von solchen 120 Ruckusen etliche abgezogen, und etwas davon zu milben Sachen in Kirchen und Schulen angewendet zu werden. Ueber alle diese Bergwerksverrichtungen und Dienste erstreckt sich das Amt eines Bergmeisters, daß er jedweden in seinem Amte und Dienste treulich und verständig fortzuführen anhalte, die Ver-

brechen so gering sind, so bald strafe, die Bergwerks Nutzen befördere, die Muthungen der Zechen aufschreibe, die Lehen und Freiheiten darüber ertheile etc. Hierzu gebraucht er sich der ihm zugesagten Berg- und Gegenschreiber, neben ansehnlichen Bergwerken hält die Landesherrschaft einen Verahauptmann s. Sedendorffs deutschen Fürstenstaat part. 3. p. 357. das neu eröffnete Bergwerk part. 3. des geöffneten Ritterplazes, nebst vielen andern Scribenten, die der Herr von Rohr in der Haushaltungsbibliothek cap. 10. §. 17. anführt. Und besondere gehören hieher Francisci Ernesti Bruckmanns magnalia De in locis subterraneis, das ist, unterirdische Schatzkammer aller Könige etc. und Länder in ausführlicher Beschreibung aller, mehr als tausend sechshundert Bergwerke durch alle vier Welttheile etc. Braunschweig 1727. (Siehe die Artikel Metall und Metalurgie.) Diese Materie geböret in die Oekonomie, als einen Theil der Philosophie. [Die Universitätsbibliothek in Leipzig besaß 1747. viele Bergbüche durch das Vermächtniß Carl Christian von Tettau. Siehe Leipz. gel. Zeit 1751. p. 671.]

Berill,

Is ein durchsichtiger Edelstein, der aus Indien kommt und eine bleich-grüne Farbe hat, welche das rechte See- und Meergrün zu seyn scheint. Man schneide ihn indgemein mit vielen Ecken, darnier durch denselben Widerschein mehr Lebhaftigkeit und Glanz bekommt. Der Goldberill ist eben dieser Art, nur fällt er mehr in die Goldfarbe. [Er schmelzt in Feuer, und heißt auch Aquamarin. Man giebt rothe, gelbe und weiße Berill an. Der weiße wird von einigen Calcedon genennet. Der Berill der Alten soll unser Chrysolith seyn. Wo allen diesen findet man Nachricht in den hamburg. Magaz. in 2ten Bande. S. 41. ff. wie auch von des Cardinals d' Cusa Tractate de Berillo.]

Beruf,

Bedeutet eine Verpflichtung zu einer gewissen Profession und Unternehmung. Er ist entweder ein äußerlicher, wenn ein Mensch dem andern vermittelst eines Vertrags zu einer gewissen Verrichtung verpflichtet wird; oder ein innerlicher, so auch der göttliche kann genennet werden, der nichts anders, als eine Ueberezeugung des Gewissens ist, da wir von den natürlichen Fähigkeiten, die wir von Gott als dem Urheber der Natur haben

(Schließen

schließen, was wir eigentlich in der Erwählung einer Lebensart und andern Bestimmungen vornehmen sollen. Gott und die Natur hat nicht alle und jede Menschen mit einerley natürlichen Gaben versehen; sondern diese gar verschiedentlich ausgetheilet, folglich hat Gott und die Natur auch nicht alle Menschen in einerley Geschicklichkeiten bestimmt. Demnach muß ein Mensch seine natürlichen Gaben wohl prüfen, und zwar, welche unter den verschiedenen Gaben seines Naturells eigentlich die herrschende oder vornehmste sey. Fürs erste muß man sich auf die unterschiedene Lebhaftigkeit seiner natürlichen Gaben, indem ungeachtet die Natur meist alle Menschen mit dem menschlichen Eigenschaften des Verstandes und Willens begabete, nach in Ansehung ihrer Lebhaftigkeit in unterschiedenen Menschen ein großer Unterschied ist, also daß der eine eine natürliche Gabe in einem hohen Grade der Lebhaftigkeit beziehet, die hingegen in dem andern sich zwar auch, aber in schlechter Manierheit zeigt. Ferner muß man die unterschiedene Würde der von der Natur uns mitgetheilten Gaben in Betrachtung nehmen, indem einige derselben zu andern verschiedentlich vorzuziehen sind, nachdem man vermittlest der einen den gemeinen Wesen wichtigere und heilsame Dienste zu leisten vermag, als vermittlest der andern.

Dieses ist der innerliche Beruf, welcher der Grund in Erwählung einer Profession oder Lebensart seyn soll. Denn nachdem, was gesagt worden, folgen die Regeln, daß man erstlich nicht durch die der schwächern, sondern vielmehr durch die lebhafteste und munterste Fähigkeit seines Naturells solle suchen, zum Ruhm zu werden. Also wenn in einem Menschen Verstand herrschet, in andern Herzhaftigkeit, so würde einer unangemessen thöricht handeln, der viel Verstand und wenig Herzhaftigkeit hat, wenn er seine Courage in der Welt empor zu heben, und vielleicht in Kriegsbedienungen sein Glück machen; diejenigen Lebensarten aber hintenan setzen wollte, da eben so übrig viel Herzhaftigkeit nicht erfordert wird, und darinnen er doch seinen guten Verstand rechtchaffen nutzen könnte. Die andere Regel ist, daß einer, der zwei oder mehrere Gaben seines Naturells in ziemlich gleicher Lebhaftigkeit beziehet, die wichtigere und edlere unter denselben der andern vorzuziehen habe. Es sind aber ohne Zweifel die Gemüths Gaben den Gaben des Verstandes, und wiederum unter den Gaben des Verstandes das Jucium dem Ingenio und Gedächtnisse bey weitem vorzuziehen. Also wenn z. E. ein Mensch in Betrachtung der ihm bewohnenden Stande Standhaftig-

keit und Leibesstärke ein vollkommener braver Drescher, oder ausgehärteter Mousquetier; aber auch in Ansehung seines Verstandes ein rechtsschaffener Gelehrter werden könnte, so handelt er sonder Zweifel vernünftiger, wenn er die letztere wählet, als wenn er die erstere erwählet. Inzwischen hat man dabey deswegen seine übrigen natürlichen Gaben, die man im geringern Grade besizet, nicht eben gänzlich hintanzusetzen, inmaßen auch dieselben unser Schöpfer uns sonder Zweifel nicht vergeblich verliehen. Denn es zeiget beyde die Natur des Menschen selbst, als auch die Beschaffenheit der Künste und Wissenschaften, daß immer eine Fähigkeit der andern in dem Menschen gleichsam die Hand reichen muß. Man hat auch diesen seinen Beruf, oder die Betrachtung seines Naturells in Ansehung des Orts, an welchem man sich aufzuhalten gedenket, in Erwägung zu ziehen, indem sich nicht ein jedes Naturell an einen Ort schicket, weil nicht alle Geschicklichkeiten an allen Orten gelten und hochgeachtet werden, und die Gemüthsart der Leute überhaupt an unterschiedenen Orten unterschieden ist. Auch schicken sich nicht alle Gemüther zu Unterhaltung einer genauen Freundschaft, oder andern besondern Gemeinschaft zusammen.

Von dergleichen innerlichem Berufe zu urtheilen ist kein Werk für Kinder, und es ist eine der größten Thorheiten zu unsern Zeiten, daß man in Erwählung, sonderlich der höhern und edlern Lebensarten, Kindern solche Wahl überläßt, auch diese Wahl in demjenigen Alter, da sie zu einer so wichtigen Untersuchung gänzlich unfähig sind, wirklich zu thun, und nachgebends hartnäckig dabey zu verharren, sie anodit. Diese Wahl sollte von den Eltern, oder von einem Lehrmeister, oder wenn diese die Geschicklichkeit nicht haben, zu derjenigen Zeit, da man in der Philosophie, und vornehmlich in der Lehre von der Erkenntniß sein selbst den Grund gelegt, mit reifem Bedachte geschehen. Die gemeine Regel, die man alldier zu geben pfleget, daß ein Kind dazu von Gott berufen zu seyn scheine, wozu es so fort in der ersten Jugend Lust bezeige, ist überhaupt nicht allzu sicher, weil solche natürliche Lust und Begierde von dem mächtigen Triebe der Affecten nicht so leicht zu unterscheiden ist; und dabey an Kindern sehr, und am allermeisten betrüglisch, diemeil diese alles, was sie nur an erwachsenen Leuten sehen, spielend nachzuahmen, eine Lust bezeigen, welche Lust für ein Kennzeichen göttlichen Berufs zu halten, etwas Lächerliches ist.

Diejenigen, die sich ohne Bedacht und ohne Betrachtung ihres innerlichen Berufs zu etwas widmen, sind von zweyer-

ley Art. Denn einige nehmen etwas vor, dazu sie keine natürliche Fähigkeiten haben, und diese bleiben in ihrer Profession Pfuscher, welche auch bey der größten Arbeit nichts, oder doch etwas geringes, ausrichten können, einige aber, wenn etliche natürliche Fähigkeiten in ziemlich gleicher Lebhaftigkeit sind, setzen die geringere zum Grunde, da sie doch bey der edlern es weit höher bringen würden. Wer sich in seiner Jugend ohne Bedacht und Erkenntniß seines rechten Talents auf Anreizung seiner in gewisse Eitelkeiten vergafften Affecten, oder auf unbedachtsamem oder passionirtem Einrathen anderer, sollten es auch die Eltern seyn, sich auf etwas gelegt, so er hernach bey reiserem Verstande bekundet, daß es nicht dasjenige sey, wozu er eigentlich von Gott und der Natur bestimmt worden, der handelt beydes, sowohl dem Willen Gottes, als der Klugheit gemäß, wenn er, da er kann, in Zeiten wieder umkehret, wie er sich denn an die Worte, die man hier insgemein einwendet, daß wer einmal die Hand an Pflug gelegt, sich ein Gewissen machen soll, sie wieder davon abziehen, nicht zu lehnen hat, indem sie vom Abfalle des Christenthums handeln, s. Müller über Gracians Oracul May. 2. pag. 20. May. 34. n. 3. pag. 230. Aus dem, was wir bishero erinnert, läßt sich die Frage erörtern: ob Eltern ihre Kinder, wenn sie noch im Mutterleibe sind, zu einer gewissen Art der Wissenschaften und Professionen, und insonderheit der Theologie widmen mögen? sie können in diesen Fällen nicht wissen, was Gott und die Natur ihnen vor Fähigkeiten verheßen werden, und wenn man gleich den glücklichen Ausgang derjenigen, welche im Mutterleibe zur Theologie sind geworben worden, anführet, so läßt sich doch daraus nichts folgern. Es kann entweder von ohngefehr zugetroffen; oder eine besondere Vorsehung Gottes dabey gewesen seyn, daß man also nichts gewisses daraus leiten, oder dergleichen Widmung überhaupt beweisen kann: cons. Schmidts Disputat. de theolog. in vtero Deo consecratis. Die Lehre von dem innerlichen Berufe wird sehr gemißbraucht, und die meisten urtheilen in Ansehung ihrer selbst nach ihren verderbten Affecten davon, welches man nur unter den Gelehrten wahrnehmen kann, davon viele ihre thörichte unnütze Verrichtungen einer besondern göttlichen Vorsehung zuschreiben. Vor einigen Jahren kam eine Schrift zu Leipzig de iorte eruditorum inter se inuicem conspicua von Greimio heraus, worinnen er allerhand Vornehmen, die ihren Ursprung von Gott haben, und die innerliche Berufung anzeigen sollten, zusammens gesucht, darunter aber viele so beschaffen sind, daß sie sich einen hohen

Ursprung nicht zueigen können. Also ist die unersättliche Begierde zu studieren kein Kennzeichen der innerlichen Berufung zu den Studiis, weil doch Gott einem jeden seine Zeit bestimmt hat, und dergleichen Begierde eine Eitelkeit ist. So wird ein Kluger wohl schwerlich der göttlichen Providenz zuschreiben, daß Carl. Duhauss beständig über dem Bücherlesen beschäftigt gewesen, und viele Jahre nicht einen Schritt vor die Hausthüre gesetzt hat.

Befatzungsrecht,

Ist ein absonderliches Recht, oder die Macht, in die Festungen oder Städte Garnison zu legen, welches aus dem Rechte, Krieg zu führen, fließet, und zu den auswärtigen Regalien, die in Ansehung der auswärtigen in der Republik exercirt werden, gehört.

Bescheidenheit,

Ist diejenige Tugend, die den Menschen antreibt, daß er allen Menschen, sie mögen seyn, was Standes sie wollen, freundlich und als Menschen, die in diesem Stücke seines gleichen sind, begegnet, sie gleiches Recht mit sich genießen läßt, und sich nicht mehr herausnimmt, als ihm von rechtswegen gebühret, wie sie Thomasmus c. 5. num. 53. in der Einleitung der Sittenlehre beschreibt, wobei er anmerket, wie sie ihren Ursprung aus der allgemeinen Liebe gegen andere nehmen, dabey ein weiser Mann betrachte, daß alle Menschen einander gleich, und der Unterschied der Stände und des Vermögens nebst dem Unterschiede des Verstandes und Willens diese Bescheidenheit nicht aufheben könne, weil diese Güter alle sehr unbeständig, und daß ein gelehrter, reicher, gesunder und geehrter Mann, bald geringe, arm, ungesund, und seines Verstandes beraubt, und im Gegentheile de in diesem letzten Zustande lebe, in jener wieder versetzt werden könne. Von der Demuth sey die Bescheidenheit dardurch unterschieden, daß jene einen Menschen dahin führe, daß er sich innerlich geringer, als andere Menschen halte, und die se innerliche Geringshaltung bey aller Gelegenheit auch an den Tag lege; die aber den Menschen anweise, daß er andere Menschen, als seines gleichen betrachte, oder wenn es hoch komme, ihnen wegen eines von den Menschen eingeführten Unterschieds eine äußerliche Ehrenbezeichnung erweise, als wenn er sich geringe halte, als sie. Sothan versteht man durch die Bescheidenheit oder Modestie eine solche Eigenschaft, da man seinen Hochmuth zu verhehlen sucht, und bey den schätzbar

ten Qualitäten und Eigenschaften oder Verdiensten gegen andere eine Beringfügigkeit derselben von sich selbst an den Tag giebet. Von dieser Mode die wir theils diejenigen nichts, welche in einer Aufgeblasenheit und in einem dummen Hochmuth stehen: theils Ne, so ihre Zeit in einem lächerlichen Leben dahin bringen, und nichts auf sich halten, conf. Philarcum in ethic. l. 1. p. 2. cap. 6. s. 6. In Aufhebung der Mode die wir theils in Umgange mit andern Bescheidenheit und Klugheit anzuwenden, daß man nicht gleich ansehet, ein Mensch, der sich von andern bescheiden aufführet, meyne es auch als von Herzen, und er sey ein Feind alles Hochmuths. Denn sonst würde man sich einmalig in der Erforschung und Erkenntnis der menschlichen Gemüther betheiligen, wie Esprit de la lausette des vertes hom. rom. 2. cap. 5. pag. 38. sei- get.

D. Rüdiger nimmt in seinen instit. erud. p. 550. edit. 3. das Wort Modestie in etwas andern Verstande. Denn indem er in seinem natürlichen Rechte auch von den Pflichten der Bequemlichkeit handelt, und unter andern darunter die Pflicht der Modestie setzt, so sagt er, es beziehe dieselbe darinnen, daß wir denjenigen, welcher uns die Pflichten der Humanität nicht geleistet zu haben scheint, zur Leistung derselben nicht zwingen sollen, wenn es sowohl mit seiner, als unsers größern Beschwerens geschehen muß, conf. Thomasi iurispud. diuin. lib. 2. cap. 4. s. 13. [Mosheims Sittenlehre T. IV. S. 405. VI. S. 437. 465. G. J. Meiers Sittenlehre T. 3. s. 765. f. f.]

Beschimpfung,

Is eine Art der Hofart, welche andere sich verachtet, und ihre Ehre zu verkleinern sucht. Die bürgerliche Gesellschaft theilen sie in eine Beschimpfung mit Worten und Werken ein; und Thomasi in iurispud. diuin. lib. 2. cap. 4. s. 12. in diejenige, welche ohne Vorwurf eines Mangels bey dem andern geschieht, z. E. wenn einer dem andern mit mancherley Oberden des Gesicht, der Hände oder andere Gliedmaßen verspottet; und in eine, die andern Leuten einige Mängel mit Worten oder Werken, als mit der Kleidung, mit Gemälden und dergleichen vorwirft, welche letztere einem andern entweder natürliche Gebrechen, oder moralische Untugenden vorrückt. Eine Beschimpfung ist eine Art der Verleumdung, und wenn sie gleich nicht eben unter diejenigen Gattungen der Verleumdungen gehört, welche die menschliche Gesellschaft unmittelbar zerrütten, so ver-

ursachet sie doch allerhand Beschwerlichkeiten, welche die Glückseligkeit des menschlichen Lebens verbindet, und aus eben diesem Grunde wider das natürliche Recht streitet. Derjenige, der den andern beschimpfet, hält ihn geringer, als sich, da er ihn doch als seines gleichen ansehen soll, folglich thut er seinem Rechte, daß er eben so, wie andere, soll angesehen seyn; zuwider, und wie es ihm nicht wohlgefallen würde, wenn ein anderer ihn beschimpfet; also könnte er sich der Worte unsers Heilandes erinnern: was du willst, das dir die Leute nicht thun sollen, das thue ihnen auch nicht.

Beschreyen,

Wird nach einer lächerlichen und abergläubischen Meinung für eine Art der Zauberei gehalten, welche durch übermäßiges Loben geschähe. Von den Alten war dieser Aberglaube schon sehr im Schwange. Die Griechen glaubten, daß durch das Beschreyen die Kinder könnten verwandelt werden, wie denn Plutarchus sympos. lib. 5. cap. 7. bezeuget, daß sie auch von den allerbekanntesten und geliebtesten auf solche Art könnten bezaubert werden, und daher war bey ihnen die Gewohnheit, daß wenn sie lobten, die Göttinn Adrastea vorher deswegen um Erlaubnis baten, welche sie als eine Rächerinn der Hofartigen verehrten, wie aus dem Euripide zu ersehen, oder setzen das Wort *ἀπαρτήριον* hinzu. An statt dessen brauchten die Römer praescine, welches so viel war, als ohne Reid, von dessen Gebrauche Alfarius de inuidia et fascino tom. 12. p. 898. thes. antiquit. roman. Graevii, Laurenbergius in antiquar. pag. 351. Ramirez de Prado in pentrecontarcho cap. 31. pag. 252. Musretus var. lection. lib. 9. cap. 3. nebst mehreren zu lesen. Auch noch heute zu Tage herrschet ein solcher Aberglaube, der nicht nur bey den Spaniern, Italianern, sondern auch unter den Deutschen angetroffen wird, bey denen viele einfältige und alberne Leute sind, die sich fest einbilden, daß wenn sonderlich ein kleines Sechswochenkind gelobet oder bewundert werde, ihm solches schädlich sey, meermeyen auch diejenigen, die ebrlich seyn wollen, hinzu setzen: Gott behüte es; und wenn von ohngefähr dem Kinde ein Zufall zustößt, so sagt man: es ist beschreyen worden, brauchen auch dawider gewisse Mittel, und hängen den Kindern rotze Flecken, oder andere Ländeleien dafür an. Ein vernünftiger Mensch lachet über solche Vesen, weil man weiß, daß in den bloßen Worten keine solche Kraft stecken kann.

Beschwe-

Beschwerung,

Is eigentlich diejenige Art der abergläubischen Magie, da man vermittlest gewisser Worte, Charactere und Zeichen heilsame Wirkungen hervorbringen sucht, auf welche Weise das Wort Beschwerung in ganz eigentlichem und engem Verstande genommen wird.

Die Wörter, deren man sich dabei bedient, werden entweder schriftlich abgefaßt, oder mündlich, und zwar zuweilen vernehmlich: zuweilen aber unvernünftig ausgesprochen, deren einige bisweilen keine, bisweilen eine Bedeutung haben, dergleichen von den ebräern sind Abracadabra, sator, Areho, Tevet, Obera, Rozas und dergleichen: unter denen aber, die etwas bedeuten, sind einige bald fremde, bald einheimische, bald weltliche, bald geistliche Wörter, s. Paschum in inuentis noui antiquis cap. 6. §. 23. pag. 393. und von den Characteren und Zeichen siehe Corn. Agrippam in philos. occulta lib. 1. cap. 33. Man vermerkt, durch solche Beschwerden die Erscheinungen der Geister, daß sie einem künftige und verborgene Dinge offenbaren sollen, zu befördern; bey den Menschen allerhand Krankheiten zu heilen, verschiedene Gemüthsveränderungen in Ansehung der Liebe und des Hasses zu verursachen, Feuersbrünste zu hemmen, die Pesten zu bannen, und allerhand Hindernisse in dem sonst ordentlichen und gewöhnlichen Laufe der menschlichen Verrichtungen zuwege zu bringen, s. Syrbium in philosophia prima part. 2. cap. 6. §. 23. Es fehlt weder an Exempeln der vermittlest gewisser Worte geschäheuen Wirkungen; noch an Zeugnissen derer, welche solches betragten. Petrus Borellus obliuatur. physico-medic. cent. 1. obliu. 19. erzehlet, daß ein Kopf, so voller Würmer gewesen, von einem Wauten, nachdem man viele Mittel vergeblich gebraucht, durch gewisse Worte, die er bey Abbrechung einiger Attriblätter gesprochen, geheilet worden. Casaubonus de credul. et incredul. pag. 85. führt aus einem gewissen Scribenten diese Geschichte an, daß ein Soldat mit einem Pfeil durch die linke Brust wäre geschossen worden, daß das Eisen davon bis ans rechte Schulterblatt gekommen wäre; da ihm nun kein Medicus helfen konnten, habe er einen Beschwörer holen lassen, welcher zwei Finger auf die Wunde gesetzt, mit den Beschwerungsworten dem Eisen heraus zu kommen befohlen, welches auch gleich geschehen, und der Wundt schon sogleich gesund worden. Joh. Jeronimus de abditis rerum causis lib. 1. cap. 11. berichtet, daß er einen gewissen Mann gesehen, der durch die Kraft etlicher Worte unter: schiedliche Besennte oder Erschei-

nungen in einem Spiegel dargestellt welche daselbst sobald entweder hinschrieben, oder mit rechten Bildern ausdrückt, was er nur begehete, daß diejenigen, so dabei waren, alles leichtlich und gleich erfahren konnten, so ist auch bekannt, was von den Zaubern gesagt wird, wie sie die unversünftigen Thiere an einen gewissen Ort bannen konnten; wie sich die Ratten vom ertum Hause in das andere durch Beschwerung bringen lassen, und wie es gewisse Schlangenbeschwörer gabe, von welchen letztern Gens. Morus in antidot. contra atheism. cap. 2. aus dem Macro erzehlet, daß ein Beschwörer zu Sappur vor den Augen des ganzen Volks alle Schlangen in eine Grube zusammen gebannt, und so unagebracht habe; endlich aber sey eine Schlange gekommen, die weit abscheulich und größer, als die andern gewesen, welche an ihm hinan gesaßen, sich um ihn wie ein Gürtel herum gewickelt, und ihn in die Grube hineingezogen habe, da sich denn der Beschwörer endlich selbst habe entleiben müssen, dergleichen Dinge von vielen Auctoren für ganz gewiß ausgesaget, und bekräftiget worden.

Was nun davon eigentlich zu halten sey? Hierüber sind allerhand Gedanken entstanden. Plinius histor. natural. lib. 28. cap. 2. bekennet: es sey eine schwere und allezeit ungewisse Frage, ob Beschwerungsworte und Dese etwas vermögen; worauf er noch meldet: es wären hiervon vielerley Meynungen, ob es der Mensch durch Kunst zuwege bringe, oder ob es von obngefähr so komme, daß so durch Worte heraus gelockt werden, insemahl es auch von uns nicht auszumachen ist, ob es wahr oder falsch sey, daß Schlangen durch ein Liebkömmen herausgezogen und abgestraht werden. Diejenigen, welche an der Wahrheit der erzählten Wirkungen selbst nicht schlechterdings zweifeln, haben einen gedoppelten Weg, hinter den Grund derselben zu kommen, gesucht. Die meisten sprechen den Worten, Characteren und Zeichen alle Kraft ab, daß derjenige ganz unvernünftig und rasend sey müßte, welcher solche Beschwerungsfecte von ihrer innerlichen Kraft beiführen wollte, und diese theilen sie wieder in drei Classen ab. Die 1. Meynung ist, daß die Worte nichts anders wären, als das Zeichen des Vacuums zwischen dem Beschwörer und dem Fesche, und daß alles dasjenige, was da geschehe, einzig und allein durch die Macht des Teufels bewerkstelliget werde, es sey nun ein andrücklicher, leidbassiger und sichtbarlicher; oder ein verborgener Pact, so thue doch der Teufel

die Wirkungen, um dadurch den Beschwerer in seinen Dienst zu ziehen. Diesen Gedanken widersehen sich alle diejenigen, welche leugnen, daß sich die Menschen in ein Bündniß mit dem Satan einlassen können, und macht daher insonderheit Webster in der Untersuchung der vermeinten und sogenannten Hexereyen cap. 17. §. 39. seq. allerhand Einwürfe dagegen. Denn könnten dergleichen Dinge nicht natürlicher Weise hervor gebracht werden, so wäre der Teufel dazu viel zu ohnmächtig, der noch über dies allezeit ein geschwerner Feind der Leibes, sowohl, als der Seelengesundheit des Menschen gewesen sey, und nun jeso nicht anfangen würde, ihren Art abzugeben, auch auf solche Weise dem Zwecke, wozu ihn Gott verordnet habe, schnurstracks entgegen wirken würde, und wenn man in gewissen Geistern zuschreiben wollte, so sey es vernünftiger, gewisse gute Geister als Ursachen dieser Wirkungen anzunehmen. Die 2) Meinung ist, daß diese Wirkungen ganz allein durch die Kraft der Einbildung und des Glaubens geschehen, welche sich wieder in zwei besondere Meinungen abtheilet. Denn einige sagen, daß es herkäme von der Einbildung des Beschwerers, die sich auch auf Leiber anderer außer ihm erstreckt, und berufen sich erslich auf den Matth. 17. v. 20. da die Jünger unsern Heiland fragten, warum sie den Teufel nicht hätten antreiben können aus dem mondsüchtigen Knaben, der sehr geplaget wurde, und bald ins Feuer, bald ins Wasser fiel, und er zu ihnen gesagt, es sey um ihres Unglaubens willen geschehen. Hernach setzen sie gewisse Grundsätze von einer gedoppelten Seelen in dem Menschen zum Voraus, daß die Kraft der Einbildung, welche der einen zukäme, blindlings sey, in der Ferne etwas angründet; oder wie sich Avicenna, Algazel, Marsilius, Ficinus, Pomponatius, Paracelsus und andere bisweilen erklären, daß die empfindenden und körperlichen Seelen gewisse Ausflüsse und Strahlen auf anderer Leiber gehen lassen, wodurch denn diese Wirkungen vollbracht würden; oder es gienge die ganze empfindende Seele gar aus dem Leibe und wandere in weit entlegene Orte hin, und sehe daselbst nicht allein, was vorgehe, sondern richte auch daselbst selbst etwas aus. In dessen Beweis Avicenna dieses Argument beybringt: obere Dinge, spricht er, haben eine Herrschaft über die untern und das Wesen, so mit Verstand gezieret ist, beherrscht und verändert die Körper; nun sey aber die Seele ein geistliches und solches Wesen, welches vom Körper getrennet werden, und dabero können sie auf gleiche Weise auf Körper ihre Wir-

kungen erstrecken und sie verändern, cons. siumum de viribus imagin. quaeli. 12. Agrippa bedient sich daher dieses Arguments de occult. phisot. lib. 3. cap. 4. es erweise die idalische Erfahrung, daß dem Menschen von Natur eine Kraft zu herrschen und zu binden eingepflanzt sey. Doch wie diese Meinung auf unacerrimte und abgeschmackte Grundsätze beruhet, die oben angeführten Worte aus dem Matth. 17. sich keinesweges dieher schicken, ja aus der Erfahrung gewis genug ist: daß solche Beschwerungsworte, wenn sie entweder ausgesprochen, oder aufgeschrieben, und dem Kranken sind an den Hals gebändert worden, bey solchen, die von geringem Verstande und Nachdenken sind, als bey Weibern, Kindern und tummen abergläubischen Leuten, als welche auf solche eitle und untrügliche Pössen einen großen Glauben setzen, die größte Wirkung gethan haben, und daß sie selten oder gar niemals einige Wirkung bey solchen Leuten, die durchaus dergleichen Dingen nicht glauben können, thun. So schließen andere, daß hier die Einbildung dessen, bey dem die Beschwerungsworte gebraucht werden, das meiste thue, und eben deswegen haben einige Medicel dafür gehalten, daß man bey Curirung Melancholischer oder in andern wunderlichen Krankheiten liegender Patienten in eben könnte, daß man Characteres, Beschwerungsworte, und dergleichen lächerlich Zeug brauchen möge. Die 3) Meinung ist, daß sowohl der Teufel, als die starke imagination dessen, bey welchem man die Beschwerungsworte brauchet, die angemerkte Wirkungen befordern, indem jener der Leute abschentlichen Aberglauben zu unterhalten, und sie dadurch desto eher zu berücken suche; keinesweges aber anderer Gesundheit eiaentlich suche, als welches er wegen seiner Arglistigkeit, um die Leute desto mehr zu verblenden, und also so zu reden per accidens geschehen lasse, womit sich zuweilen die starke Einbildung verknüpfe.

Doch andere schreiben diese Wirkungen den Worten und Characteren zu, und zwar 1) so fern sie von weisen Leuten unter einer rechten und favorablen Constellation seyn gemacht worden, da denn der Einfluß der Sterne verursache, daß Worte, Beschwerungen, Bilder und Characteres ihre Kraft und Wirkung leidsamen, dabero war der Ausdruck Paracelsi: alles, was in der Natur sey, wäre den Sternen bekannt, deswegen sollte ein Weiser über die Sterne herrschen; der sey aber weise, wer ihre Kräfte zu jenem Gehorjam zwingen könnte. Wachen Kranken noch andere benachlichtet, s. Webster in der Untersuchung der vermeinten und sogenannten Hexereyen cap. 17. §. 43. seqq.

e) so fern sie in eine gewisse Ordnung und Rhythmus gebracht würden, wie denn Webster im angeführten Ort S. 55. aus dem Bartholino anzeigt, daß die Worte, so in einen gewissen Rhythmus wären zusammen gesetzt worden, ohne Aberglauben dergleichen Sachen, als die Curirung der fallenden Sucht zuwege bringen könnten. Denn einmahl werde sowohl dieselbige Luft, so durch die Transpiration in die Poren der Haut eindringet, als auch diejenige, so in die Ohren, Nase und Lunge gezogen werde; durch die mancherley Aussprechung der Worte verändert; hernach wären auch die Worte, so ausgesprochen würden, unterschiedlicher Beschaffenheit, und hätten solchlich auch nicht einerley Kraft, indem die Luft, röbre und übrigen Instrumente der Rede nicht allezeit in einerley Zustand wären, nachdem das Temperament heiß oder kalt sey, daher denn der Stimme die Kraft eingebrücket werde, daß sie entweder subtil, oder gröber klinge; drittens werde der Athem erhist, wenn unterschiedliche Hymnen ausgesprochen würden, als welche denn, so man sie entweder allein, oder in einem Reim versage, kalte Sachen erwärme. Zu fernern Beweis dieser Sache beruft man sich endlich auf die Sache mit dem Saul, dessen bösen Geist David mit der Harfe zu vertreiben 1 Sam. 16. und macht den Schluß hieraus, wenn die Meloden, so auf der Harfe gespielt wird, die Kraft habe, ein Gemüth zu erfrischen, und zu verursachen, daß die Beunruhigung von einem bösen Geist aufhören müsse; so mögen auch die Worte, wenn sie in geschickte Rhythmos gebracht werden, indem sie nichts anders, als ein unterschiedlich gemachter Ton oder Klang seyn, Kranken helfen; nun sey aber der erste Satz nach dem Zeugniß der heiligen Schrift wahr, also müsse es auch mit dem letztern seine Richtigkeit haben. Wors andere werde diese Meinung auch dadurch bestärket, daß diejenigen, welche von denen Taranteln gebissen oder gebissen wären, durch Music curiret würden, und zwar wie man insgemein berichtet, nicht durch allerhand Music, sondern nur durch gewisse eigene und besondere Töne, so nach der unterschiedlichen Farbe der Taranteln, die den giftigen Biß oder Stich gethan, eingerichtet wären; Büchling in seiner Abhandlung von der Tarantel leugnet dieses, und führt verschiedene wichtige und glaubwürdige Zeugen an, daß die ganze Sache ein Betrug sey.] Gienge nun dieses an, so möchten ja Worte und Beschwerden, welche zu einer außerlesenen Zeit unter einer kräftigen Conkellation gehörend sind zusammen gesetzt worden, um so vielmehr solche Wirkungen thun, als Krankheiten heilen, und Thiere zu mancherley Bewegung antrei-

ben, indem zwischen Hervorbringung der Worte, dadurch die Staubchen in der Luft in eine geschickte Bewegung, Gestalt und Positur nach dem Zweck, worauf sie zielten, gesetzt würden, und zwischen der Veränderung der Luft in ihrer Bewegung durch musicalische Melodien gar kein Unterschied sey in Ansehung der Materie und der wirkenden Ursache, und könnten sie also alle beide einerley Wirkung thun. Drittens käme noch dieses Experiment hinzu; man nehme zwey Lauten, so recht bezogen und gestimmt, und lege sie auf eine laue Tafel, hierauf lege man ein leichtes Stroh, spreu oder Feder auf eine gewisse Saite an der einen Laute und rühre hernach die gleichklingende Saite auf der andern Laute, die auf dem andern Ende des Tisches liegt; da denn das Stroh, spreu oder die Feder, die auf der gleichklingenden Saite der Laute an jenem Ende des Tisches, wenn derselb gleich noch so lang wäre liege, durch die Bewegung der Luft werde gerührt und herunter gestossen werden, welches doch nicht mehrer geschehen werde, wenn man das Stroh auf eine andere Saite lege, an denn die vorige Saite auf der andern Laute rühre, als woraus klärllich erhellet, daß das Rühren oder Bewegen der einer Saite auf dieser Laute die Staubchen in der Luft also bilde und zusammen setze, da sie die gleichklingende Saite auf der andern Laute bewegen könne, und also verursache, daß das Stroh herunter falle, indem sie so beschaffen sey, daß sie die Bewegung leicht annehme, als welche die übrigen Saiten, weil sie von unterschiedlichem Ton und Natur wären nicht thun könnten. Da nun dem also, so müsse auch dieses ausgemacht seyn, da wenn Worte und Reime, so gehöriger müssen zusammen gesetzt seyn, ausgesprochen würden, selbst die Atomos in der Luft in ihre Ordnung, Bewegung, Gestalt und Positur brächten, daß sie aus in der Ferne auf diejenige Sache, der sie gefallen sie gemacht seyn, ihre Wirkung erstrecken, und solche Effecten thäten, wozu sie eigentlich gemacht und abgerichtet wären, besonders wenn sie unter einer kräftigen und geschickten Conkellation verfertigt werden, aus welcher sie ihre größte Kraft bekämen, wie solches Webster, welcher dieser Meinung beypflichtet, 1. S. 56. 57. 58. weiter ausführt, oder gleich beim Schluß S. 65. bekennet, da heutiges Tages wenig, oder gar keine Beschwerden gesunden würden, so da recht kräftig, sondern das irrige leichtgläubig, dumme und abergläubige Leute diese Dingen zwar große Kraft beylegen, da sie doch in der That im geringsten keine Wirkung thäten.

Diesen Unterschied unter den abergläubischen, betrüglischen, und unter den natürlichen

klärlichen und wahren Beschwerungen haben auch andere gesetzt. Paracelsus sagt, man müsse nicht allen Characteren und Worten trauen, sondern nur denjenigen, welche recht genuin aus dem Grunde der Wahrheit hergenommen, und schon oft probirt seyn, annehmen und behalten. Und Helmontius de virt. Magn. verb. ac rer. p. 758. Ratiret, daß diejenigen Worte zu verwerfen sind, welche weder gar nichts bedeuten, oder einen eitlen, Beschwerung, Anbetung, oder eitle Verehrung erforderten, oder die Vernehrung heiliger Dinge begriffen, als wenn man rückwärts sage, lese, schreibe; oder aus der Bibel genommene Worte zur Ungebühr verdrehe und applicire, der eublich, welche den Glauben, Vernehrung; oder eine starke Einbildung zum Zweck setzen. Hingegen so läßt er den Gebrauch der Worte zu, wenn sie einzig allein zu Gottes Ehre gereichten, aus dem dem Kranken zu helfen gebraucht, und dabei keine eitle Ceremonien angewandt würden, und endlich daß es heilsam, bedeutende, bittende, oder auch gebietende Worte seyn, welchen er die Kraft beileget.

Nach diese Hypothese gründet sich auf ein Principium von dem Einfluß der Sinne in die Worte und Characteren, welches noch zu erweisen ist, und was man aus der Bewegung der Luft, die bey der Entstehung der Wörter geschähe, fürlegt, sieht sehr viele gegenseitige Instanzen. Man einmal pflegen ja die Beschwerer die Worte nicht allezeit auszusprechen, sondern auch aufzuschreiben, und man versteht gleichwohl, einerley Effect dadurch zu empfangen; hernach müßen die auf gewisse Art zusammen gesetzte und ausgelesene Worte gleiche Wirkung bey allen thun, bey denen man sie anwendet, aber gleichwohl weiset die Erfahrung, daß sie bey einigen etwas, bey andern hingegen nichts wirken; drittens müße man andere seltsame Dinge durch den Geist, und die daher entstehende Bewegung zuwege bringen können, nachdem man denselben verändern wollte, daß wir annehmen, daß diejenigen, welche dergleichen Dinge behaupten, zu der Zeit, als sie die Einfälle bekommen, mehr geräthet, als philosophirt haben. Ausser den angeführten Scribenten kann man hier noch nachlesen Delrionem in disquisitione lib. 1. cap. 4. Valesium in philosophia sacra cap. 3. Puerum de praecip. dignitat. generib. p. 311. seqq. Ludovic. Calium Rhodiginum in lect. antiqu. lib. 16. cap. 14. Martium in dem Unterricht von der magia naturali c. 3. Paullini p. 3. der erbau. Lust p. 477. Buddeum in theob. de atheismo et superstitione cap. 9. s. 5. pag. 730. Freytag in dissert. de imaginum libris magicis Leipzig 1740, der die

verschiedene Arten der Beschwerungen aus den alten Schriften wohl erläutert.

Besetzung,

Ist derjenige Zustand des Menschen, da der Satan in seinem Leibe wirket, und seltsame und erschauende Wirkungen in demselben hervor bringet, welches die eigentliche und gewöhnliche Bedeutung sowohl des teutschen als lateinischen Wortes obsessio ist, angesehen es auch sonst in weitem Verstande gebraucht, und von der geistlichen und leiblichen Besetzung zugleich genommen wird.

Daß der Satan einen Menschen leiblicher Weise besetzen könne, erbhellet aus seiner Macht in die Materie und in den Körper zu wirken, welches auch Thomasius im Versuch vom Wesen des Geistes eindumet, und noch in der Vorrede zu des Websters Untersuchung der vermeinten und so genannten Heretiken sagt, er glaube, daß der Teufel ein Geist sey, der noch heut zu Tage in vielen Menschen böses wirke, daran er sein Tage nicht geirret, noch vielweniger gelegnet, daß ein Geist nicht in einen Körper wirken könne, jedoch wie er sich bald darauf erkläret, geschähe dieses nur geistlicher Weise. Ja daß er wirklich Menschen leiblich besetzen, geben die Exempel solcher Personen, die zu gewissen Zeiten Dinge vorgenommen, die weder von Gott, noch den guten Engeln, noch der menschlichen Seelen herkommen, nugsam an den Tag, solich müssen sie ihren Ursprung von dem Teufel haben. Denn bey solchen besessenen Leuten nimmt man wahr erlich eine fertige Erkenntnis fremder Sprachen, die sie vor ihrer Besetzung niemals gelernt, auch wenn der Paroxysmus vorbei ist, nicht mehr wissen; hernach eine Wissenschaft künftiger und verborgener Dinge, die sie vorher verkündigen, und nachgehends richtig eintreffen, und dann drittens eine ungewöhnliche und außerordentliche Stärke, zumal da sie vorher von schwacher Leibesbeschaffenheit gewesen, welches alles solche Wirkungen sind, so über die ordentliche Kräfte des menschlichen Leibes sowohl, als der Seelen, und folglich für keine natürliche Effecte anzusehen sind. Noch viel weniger wird man Gott, oder einen guten Engel, als die Ursache derselben angeben können, weil solche Dinge bey besessenen Leuten mit unterlauffen, die mit der Ehre Gottes streiten, ja die Besetzung selbst zum Verderben des Menschen abzielet, welches und denn den Schluß in die Hände giebt, daß ein böser Geist darunter stecke, welches noch mehr durch die Exempel, so und die heilige Schrift an die Hand giebt, bestärket wird. Das erste, so wir anführen, ist bey dem Matthäo s. v. 20. seqq. da der Heiland

in den Tagen seines Fleisches aus zweien Besessenen die Teufel austrieb, und ihnen erlaubte in eine Herde Säue zu fahren, bey welcher Gesichts die dabey vorkommende Umstände so deutlich zu vertheilen geben, daß die Teufel, welche die Leute besessen, besondere und von ihnen unterschiedene Substanzen gewesen, indem sie einmal laut redeten und sprachen: ach Jesu, du Sohn David, was haben wir mit dir zu thun? bist du herkommen uns zu quälen, ehe denn es Zeit ist? auch den Heiland in die Herde Säue zu fahren, baten; hernach aber ganz offenkundige teuflische Wirkungen vornahmen, wenn sie nicht allein in die Herde Säue fuhren, sondern selbst sich auch mit einem Sturm ins Meer stürzten, welches ohnmöglich hätte angehen können, wenn man die Besizung vor gewisse Krankheit schlechterdinas halten wolte, wie denn auch Webber in der Untersuchung der vermeinten und sogenannten Scyrezen cap. 16. §. 4. an diesem Exempel nicht das geringste auszusagen findet. Das andere Exempel ist bey Luc. 11. v. 14. wo Christus auch einen Teufel austrieb, der stumm war, und weist die dabey gehaltene und gleich darauf folgende Rede des Herrn Jesu deutlich an, daß er den Menschen von einem wirklichen Teufel, und nicht von einer bloßen Krankheit befreiet habe, welches auch in dem übrigen Exempeln wahrzunehmen ist, als bey Matth. 12. p. 22. seqq. 15. v. 22. seqq. 17. v. 15. 18. ja bey Marco 16. v. 17. 18. wird des Teufels Austreiben und die Heilung der Krankheiten einander entgegen gesetzt, conf. Bubbeum in thesibus de atheismo et superstitiione cap. 7. §. 3. pag. 585. Grapium in theol. recens controversia part. 3. cap. 3. quaest. 9. p. 90. 91. In den weltlichen Geschichten werden auch hin und wieder Exempel von den teuflischen Besessungen gefunden, davon unter andern Masolus dierum canicular. colloq. 3. p. 393. nachzulesen ist, bey welchen aber eine gute Prüfung sowohl in Ansehung ihrer Glaubwürdigkeit, als ihrer Umstände selbst, ob dieselbe eine wirkliche Besizung des Teufels ausweisen, anzustellen ist. Denn daß man sich darinnen oftmals verlossen, und natürliche Wirkungen für teuflische halten kann, ist wohl außer Streit, deswegen man auch billig verständige Medicos bey solchen Leuten zu Rathe nimmt; aber hiemit alle Wirkungen des Satans aus dem Wege räumen, und gar nichts von den teuflischen Besizungen halten wollen, ist eine sehr verwegene Uebereilung.

Dem ohnachtet haben sich verschiedene gefunden, welche mit der gemeinen Meinung nicht zufrieden, und sich daher bald auf diese, bald auf jene Art derselben widersezt. Sonderlich

ist dieses auf dreyerley Weise geschehen Erstlich hat man alle Macht des Teufel auf Erden gelugnet, als der mit Ketten der Finsterniß gebunden hier nichts wirken könnte, solich wären Zauberer, Besenker, Besessung gar nichts teuflisch, welches die Gedanken des bekannten Balchazars. Beckers in der bezauberten Welt sind, der lib. 2. cap. 27. insonderheit erweisen will, daß die Leute, die man vor teuflisch Besessene gehalten, sonderlichen Krankheiten unterworfen gewesen Doch wie Beckers Hauptsatz unangebracht, und noch über dies bey dieser Materie die klärten biblischen Geschichten, welche er auf eine erbärmliche und gottlose Art verdrehet, entgegen stehen; als wird ein jeder, der die Sache nur einiger massen überlegt, das ganze Beckersche System, mithin auch diese Gedanken von der Besizung vor abgeschmackt erkennen müssen. Vors andere haben einige mit dem Becker zwar nicht alle Macht des Satans auf Erden aufheben wollen; selbst aber so eingeschränket, daß er nicht leiblicher, sondern geistlicher Weise bey den Menschen wirke, und daß man von dem, was zu den Zeiten Christi geschehen, keinen Schluß auf die jetzigen Zeiten zu machen habe, weil es dort etwas außerordentliches gewesen, so jeso nachdem das Evangelium bekäfftiget sey nicht mehr nöthig wäre, und dahin geben die Gedanken des Webber in dem angeführten Buch. Denn in den 16. Kapite giebt er die sichtbaren Erscheinungen der guten und bösen Engel in so fern zu, wenn eine besondere göttliche Kraft dazu käme, daß es also in ihrer eignen Macht erscheinen nicht sünde, und meynet daher §. 4. daß man vernünftiger Weis wohl sagen könne, daß Gott, wie er in vorigen Zeiten oftmals gute Engel nicht barlich gesandt habe, um seine Knechte vornemlich zu lehren, zu ermahnen und zu trösten; also auch bisweilen böse Geister ausende, so die Gottlosen nicht allein innerlich in ihren Gemüthern betriegen und verführen, sondern daß sie auch sichtbarlich erscheinen, um die Gottlosen zu erschrecken, zu plagen und zu tödten, oder sonst etwas zu Offenbarung göttlicher Ehre zu thun; worauf er zu giebt, daß in den Tagen des Fleisches unsers Heilandes Leute leiblicher Weis besessen worden. Allein §. 5. schreibt er wieder: ob aber nun gleich dieses vor uns noch so willig und völlig zugegeben wird, daß es in den Zeiten, so im alten und neuen Testament benennet sind, vielleicht noch ein hundert oder mehr Jahr hernach Leute gegeben, die vom Teufel besessen und geplaget gewesen, wi auch, daß zu der Zeit viele Wunderwerk geschehen; so wird man doch nochwendig dieses sagen müssen, daß jeso alle zuun derweit

derwerke obßig aufgehört haben, indem sie nicht mehr obßig sind, daß Evangelium zu bekäftigen, als welches ich schon bekäftigt und bekäftigt ist; ja wenn er gleich in den folgenden Worten scheint die Erscheinungen der Geister auch in den jetzigen Zeiten einzuräumen, so gedenket er doch weiter nichts von der Besessung, und erkläret sich in der Hauptsache so dunkel, daß man anfangs nicht weiß, wo seine Gedanken hingehen, bis man weiter hinein kommt, und seinen Akralseiß, den er dabei skatiret, erblicket. Drittens hält Kündiger in *physica divina* l. 1. cap. 4. sect. 6. §. 93. seqq. dafür, daß man nach der Vernunft keine Kennzeichen haben könnte, woraus eine wahre teuflische Besessung bey einem Menschen zu schließen sey, als welches bloß durch die Offenbarung müße erkannt werden. Denn das man meinte, es könnte dasjenige, was man bey den Besessenen wahrnehme, nicht natürlicher Weise zuweilen, solches deswegen nichts, weil überhaupt kein Mensch genau wissen könnte, was in der Natur möglich oder unmöglich sey, angesehen so viele verborgene Kräfte der Natur wären, die uns allezeit verborgen blieben. Und ob man schon in besondern natürlichen Dingen zuweilen ein und die andere Möglichkeit wisse, so gieng doch solches bey der ganzen gewissen Erkenntniß der Unmöglichkeiten nicht an, es wären denn mathematische Dinge, als darinnen man vollkommen gewisse Principia habe, die hingegen bey den Qualitäten der natürlichen Sachen nicht statt finden. Wollte man aber insonderheit bey einer teuflischen Besessung schließen, weil ein Mensch gottlose und böse Dinge vornehme oder rede, so müßten auf solche Weise alle Menschen vom Teufel leibhaftig besessen seyn; wie denn auch die außerordentliche Stärke, die man an solchen Leuten zu bemerken pflegte, noch kein gewisses Kennzeichen, indem dergleichen zuweilen auch bey den Rasenden angetroffen werde; und noch vielweniger werde die Erkenntniß fremder Sprachen einen davon überzeugen, nachdem man in den Geschichten hin und wieder Exempel entrefte, daß Leute bey Fiebern und andern Krankheiten dergleichen gethan, davon Boresius obs. cent. 2. obs. 54. nachzulesen. Inzwischen will Kündiger die Erleuchtung der teuflischen Besessung an sich selbst nicht aufheben. D. Westphal hat bey Gelegenheit eines gewissen Mißdagens zu Jitrau, die man vor teuflisch beschaffen gehalten und deren Begebenheit in *novis litter. German.* 1706. in *actis erudit.* 1708. in *Mart.* p. 130. in unschuldigen Nachrichten 1706. p. 453. welche die von dem H. Adolphi deswegen geschriebene Disputation widerlegen, erhelet wird, eine *pathologia daemoniaca* geschrieben, *Philos. Lexic.* I. Theil.

nachdem er vorher eine Anmerkung davon unter dem Titel: *epilepsia secundi gradus a fascino cum catalepsi admiranda* den *ephemeridibus academiæ naturæ curiosorum* einrücken, auch dieselben nachgehends vermehret unter dem Titel: *pathologia daemoniaca* in die *nova litteraria* setzen lassen, die er nach der Zeit von neuem übersehen, mit allerhand Zusätzen vermehret, und einen besondern Tractat, der 1707. zu Leipzig heraus kommen, daraus gemacht hat, worinnen er denn p. 28. die teuflische Besessung vor gewisse Krankheiten auslegt, und pag. 29. von den Hexen, Besessenen und andern Wirkungen des Satans nicht viel hält, darwider Lösscher in *praenot. theologic.* p. 218. und die unschuldigen Nachrichten 1708. pag. 176. verschiedenes erinnert haben. [Neuester Zeit ist bestig über die Lehre von der leiblichen Besessung des Teufels gestritten worden. Die Veranlassung gab eine akademische Schrift des D. Semlers in Halle, welche die Aufschrift führt: *de daemoniis, quorum in evangeliiis fit mentio.* In solcher sucht der Verf. zu erweisen, daß der gemeine Begriff von der leiblichen und substantiellen Besessung der Menschen durch Geister in der heil. Schrift und den Erzehlungen der Evangelisten von *δαίμονι* keinen gewissen hermeneutischen Grund habe. Er wurde deswegen von verschiedenen hart angegriffen, und gab 1762. heraus: *umständliche Untersuchung der dämonischen Leute, oder sogenannten Besessenen, nebst Beantwortung einiger Angriffe.* In solcher Schrift verteidiget er sich wider eine Recension in den neuen *Vertræden* von den alten und neuen theologischen Büchern. Erkläret seine Meinung und beantwortet die Disputation des Joh. Stephan Müllers, die in Jena wider Semlers Lehre gehalten worden. Den Beschluß macht eine Antwort auf eine Recension in den *Leipziger Ausläusen* aus Disputationen. Siehe D. Ernesti *theologische Bibliothec* 3 Band. 9. Stück. S. 778-802.]

Besinnen,

Ist eine Bemühung des menschlichen Verstandes, und insonderheit des Gedächtnisses, da man diejenigen Ideen, welche dunkel worden, oder bereits verloschen sind, von neuen sich vorzustellen sucht. Es pflegen einige drey besondere Actus bey dem Gedächtniß zu unterscheiden 1) die Behaltungskraft, daß wenn die Empfindung geschehen, das Gedächtniß die durch die Empfindung entstandene Ideen verwahret und gleichsam aufhebt, welches zu dem Ende geschieht, damit nachgehends das *Judicium* sein Werk an dem

den Ideen verrichten kann, so nicht geschehen würde, wenn die Ideen in Ermangelung dieser Behaltungskraft, so gleich nach der Empfindung verschwinden. 2) Die Erinnerung, da wir eine Sache gleichsam wieder zurück ins Gemüth rufen, welche beide Stücke auch bey unvernünftigen Thieren anzutreffen sind, doch mit dem Unterschiede, daß wenn sich selbige was erinnern sollen, die Sache allezeit gegenwärtig seyn muß. 3) Das Besinnen, welches von der Erinnerung darinnen unterschieden ist, daß die Recordation ein bloßes Erinnern der Dinge, die man noch im Gedächtniß haben kann, an die man aber wegen Menge anderer Ideen nicht gedacht; da hingegen die Reminiscenz ein Besinnen auf solche Ideen sey, welche bereits aus dem Gedächtniß gefallen, oder doch wenigstens ganz verbunkelt sind. Andere behaupten nur zwey Actus, und sehen die Reminiscenz als eine Art der Recordation an, welches gar wohl angehet, davon Marius d'Assigny in der wahrhaftigen Gedächtniskunst cap. 2. handelt, welche kleine Schrift aus dem Englischen ins Deutsche überseht 1720. heraus gekommen. In dem Besinnen helfen wir uns durch gewisse Umstände, welche auf die Verknüpfung und Verwandtschaft der Ideen unter einander beruben, daß wir vermittelst einer Idee auf die Hauptidee fallen, und daher auf das, was vorher geschehen, dabey vorgangen und darauf erfolgt, denken, daß also hier die Lehre de associatione idearum mit gehöret, conf. Wolffens Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen p. 124. Aristoteles hat auch ein Buch de memoria et reminiscencia geschrieben, und es kann dabey noch du Samel in oper. philosoph. tom. 2. tr. 3. pag. 514. gelesen werden. [Die Neuern unterscheiden bey dem Gedächtniß die Wiederhervorbringung einer Idee (Reproduction) und die Wiedererinnerung (Recognition) derselben. Jene findet statt, wenn eine ehemals gehabte Idee, wiederum in der Seele entsteht. Diese aber, wenn die Seele weiß, es sey die jetzige Idee eben dieselbe, die sie ehemals gehabt. Die neuesten Philosophen suchen auch solche Wirkung des Gedächtnisses physisch durch Bewegung der Fibern und des Nervensaftes zu erklären, welches hier auszuführen der Raum nicht gestattet. Es gehören aber vorzüglich zu solchen Philosophen Carl Bonnet in seinem psychologischen Versuch, wenn gleich noch streitig ist, ob er der Verfasser von solchem Buche sey; ferner in seiner Valingenesie; in seinem analitischen Versuch, welche Schriften alle aus dem französischen in das Deutsche überseht worden: Hartley in seinen Betrachtungen über den Menschen, welche Pistorius aus dem Englischen, und Search in dem Lichte der Natur, welche

Schrift Erleben in Göttingen aus dem Englischen überseht hat. Die Vigen dieser Weltweisen benebst ein Urtheilung kann man in meiner Se von den Seelen lesen.]

Besizer,

Bedeutet diejenige Beschaffenheit des Menschen, so fern er was eigenlich hat, das ist, eine solche Gemüths Sache hat, daß er selbige zu Nutzen verwenden kann, und keiner sich selbige anmassen darf. Besizer oder Eigenthumsherr, wie er genennet wird, hat ein Recht, daß ihn nicht beleidigen darf, welcher Diebstahl und Betrug geschieht; so man muß ihn in dem Genuße seines ruhig lassen. Es ist von der Besizung unten in dem Artikel von dem Besizer weitläufiger gehandelt worden.

Besoldung,

Lohn, Sold, ist dasjenige welches man demjenigen, der einem Arbeit oder Dienst vermietet, von wegen giebet. Denn dieses geschleht die Obligation, die dem Besizer aus der uns in seine Dienste genommen, den Contract und seine Einwilligung gewachsen, massen wegen der Gleichheit der Menschen, ohne vorhergehenden Vergleich niemand des andern Danks umsonst verlangen kann. Es heisset nach der Regel unser Heilandes, du willst, daß die Leute nicht sollen, das thue ihnen auch nicht, jemand in des andern Dienste gegen und wird durch Krankheit, oder an Zufälle verhindert, seine über sich genommene Dienste zu thun, der kann Rechtswegen den Lohn nicht fordern; Liebe aber läßt man ihn selbigen entgehen, oder einen Theil davon. Dagegen, der des andern Dienste genügt, muß ihm billig seinen Lohn reichen, nicht suchen, ihn unter Scheinbarem zu bringen, noch mehr ihm verlangen, als man im Contracte worden, oder der andere sich selbst schuldig gemacht.

Beständigkeit,

Wird entweder von allen Creaturen und Sachen ausser dem Menschen in politischer und grammatischer Bedeutung gesagt, 1. E. von dem Laufe der natürlichen Gestirne, daß derselbe beständig und hingegen von der Abwechselung der Zeiten, daß sie unbeständig sey, oder dem Menschen. In diesem letztern Bedeuten bedeutet sie entweder diejenige festehafte Schuld, vermöge welcher wir unvermutheten Zufälle, die groffen

schleichen und die unglücklichen
Leiden annehmen und ertragen.
Da die Bücher des Seneca und
des Lucius de la fortune des vert. hu-
mans. 2. cap. 23. oder diejenige Be-
stehen der Tugend, vermöge welcher
es nur Ketten Bemühung nach dem
des Besses zu leben und die wahre
Freiheit zu genießen, besteht, s. Tho-
mas disp. de constant. et inconstant. 1692.
Es demart die Beständigkeit auch al-
len solchen Einrichtungen zu, wenn
sie vernünftig und dabei beharret.
Man weise Leute was vornehmen, so
ist beständig, indem sie ihre Ent-
scheidungen auf die Wahrheit gründen,
nicht an sich selbst einlezen und un-
sicherlich ist. Ein Narr ist unbestän-
dig, weil er bey einer Sache das wahre
nicht erkennen kann, conf.
Närr über Orac. Oracul. Mar. 71.
4. 567.

Bestie,

Kann im engerm und weitem Ver-
stand genommen werden. In jenem ver-
steht man darunter ein unvernünftiges
Thier, so fern es dem thierischen ent-
spricht; nach diesem aber kann
man überhaupt ein jegliches unvernünfti-
ge Thier darunter verstehen, welche letztere
Bedeutung wir auch hier behalten. Denn
man kann gleich lieber das Wort Thier
als brauchen wolte, so ist doch bekannt,
daß das lateinische Wort animal ein sol-
ches delectes Geschöpf anzeigt, das em-
pfindet, und die Kraft sich zu bewegen
in welchem Sinne auch der Mensch
unter gehört. Und obgleich dieses
lateinische Wort nicht so eigentlich durch
ein deutsches Thier ausgedrückt wird;
so es doch einmal so eingeföhret, auch
da ander bequemer es an dessen Statt
ist. In Aufsehung dessen machen wir zwei
sonderbare Artikel Thier und Bestie, daß
die in jenem die Natur eines animalis
haben, und insonderheit die Ueberein-
stimmung und Unterscheid eines unver-
nünftigen Thieres, und des Menschen
erweisen; in diesem aber die unvernünf-
tigen Thiere ihrer eigentlichen Natur
nach, so fern sie unvernünftig sind, be-
trachten. Wir bemerken an denselben,
daß sie nicht nur leben, sondern auch
wachen, und sich bewegen können, da-
her man fragt: ob außer den Körper
ein gewisses innerliches principium
haben sey, welches bey denselben,
war bey den vierfüßigen die Be-
wegung, die Empfindung, die Begier-
und andere Einrichtungen regie-
t. Es scheint, daß hierinnen einige
Sache zu viel, andere zu wenig ge-
haben. Die von der ersten Gat-
tung, welche hier der Sache zugehör-
t.

than, haben den unvernünftigen Thieren
eine vernünftige Seele bezeugen wollen.
Solches mußte Pythagoras wegen der
Lehre von der Wanderung der Seelen von
einem Körper in den andern einräumen,
und die Stoici, indem sie lehrten, daß
das göttliche Wesen durch alle Creaturen
ausgebreitet wäre, hielten dafür, daß
die Seelen der unvernünftigen Creaturen
göttlich wären, folglich räumeten sie ih-
nen eine Vernunft ein. In den Gundlin-
gianis part. 15. pag. 439. findet man eine
besondere Abhandlung der Frage: ob die
Stoiker den Thieren eine Vernunft zuge-
eignet? welches gewisser maßen gezeug-
net wird. Inzwischen haben daher gelehrte
Männer, als Pufendorf de iure naturae
et gentium lib. 2. cap. 3. §. 2. Schultze
in manuduct. philos. moral. ad iurisprud.
cap. 6. pag. 227. und Buddeus in anal. ec-
cl. hist. phil. pag. 101. geurtheilet, daß die
bekannte Definition des Ulpiani lib. 1. §.
de iust. et iure, die auch lib. 1. tit. 11.
institut. zu finden, von dem natürlichen
Recht, quod natura omnia animalia do-
cuit, aus der Stoischen Schule ihren Ur-
sprung habe, zumal da viele von den
alten Rechtsgelehrten darinnen die Phi-
losophie studirt hatten. Unter den Schrift-
sten des Plutarchi ist ein Colloquium un-
ter dem Titul: bruta animalia ratione uti,
wie denn auch Galenus den Thieren
eine Vernunft und innerliche Rede zuge-
schrieben, und von dem Porphyrio nicht
zu gedenken, so schreibt Lactantius lib.
3. cap. 10. institut. diuinar. potest aliquis
negare brutis inesse rationem; quum ho-
minem ipsam saepe deludant? Unter den
neuern hat dieser Meinung Besfall gege-
ben Rodericus ab Arriaga disput. phys.
disput. 7. sect. 6. subiect. 2. da er schreibt,
es ließe sich schwer einbilden, daß die
Bestien keine Vernunft haben sollten,
wobin auch die Gedanken des Thomae
Campanella de sensu rerum lib. 2. cap.
23. und des Petri Cassendi in physica
lect. 3. poster. membror. lib. 8. cap. 4.
pag. 409. gehen, ja Hieronymus Kora-
rius hat Bücher geschrieben, quod ani-
malia bruta ratione melius vrantur homi-
ne, welches Werk zu Paris 1645. und
zu Amsterdam 1666. gedruckt, auch von
Georg Heinrich Ribow mit Noten er-
läutert und mit einer weitläufigen Dis-
sertation de anima brutorum 1728. wieder
heraus gegeben worden; anderer zu ge-
schweigen, davon nachzusehen Caspar
Schottus in physica curiosa lib. 7. cap. 19.
Georg Pasche in disput. de brutorum
sensibus atque cognitione membr. 2. §. 2.
Joh. Andr. Schmid in disput. de repu-
blica formicarum part. 2. §. 18. und de
logica brutorum §. 6. Sie berufen sich
zum Beweis ihrer Meinung auf allerhand
Umstände solcher Thiere, indem sie vor
das erste den Menschen selbst zu manchen
Künften

Künsten und Wissenschaften angewiesen, massen sie die Weberkunst von den Spinnern, die Baukunst von den Schwalben, das Schwimmen von den Fischen, das Schifffahren von den Fischen, das Naden von den Seidenwürmern erlernt, anderer Exempel zu geschweigen, davon Plutarchus de solertia animal. pag. 974. Vossius de origine et progressu idololatriae lib. 3. cap. 67. Wolff in notis ad Casauboniana pag. 262. zu lesen sind. Wie sie aber hiedurch ihre natürliche Geschicklichkeit genugsam zeigten; also wären sie vor andern im Stande von dem Menschen allerhand Künste zu erlernen, welches man sonderlich an den Pferden, Hunden und Vögeln sehen, und daraus urtheilen könnte, daß dieses ohne Hülfe einer Vernunft nicht zu erlernen sey. Es hätten die Thiere, fahren sie fort, ihre Herrschaften unter einander, unter denen der Löwe das Haupt ist, und von den Bienen sey bekannt, wie einer unter ihnen das Regiment als König führet, zu geschweigen, daß sie wegen besonderer Tugenden gerühmet würden, und in der heil. Schrift selbst das Schaafe wegen der Gedult, die Schlange wegen der Klugheit, die Tauben wegen der Einfalt und andere bey den Profanscribenten wegen ihrer Treue, Keuschheit, Tapferkeit, davon Seldenus de iure naturae et gentium iuxta disciplin. Ebraeorum lib. 1. cap. 5. pag. 60. Exempel zusammen getragen. Ja man giebt vor, daß gewisse Thiere eine Religion gegen ihren Schöpfer hätten, welches man aus der heiligen Schrift selbst erweisen will. Denn Psalm. 147. v. 9. würde der jungen Raben, die Gott anrufen, gedacht, und bey dem Jona cap. 4. v. 11. der Thiere, deren Gott verschonen wollte, wovon Eolius Rhodiginus lect. antiqu. lib. 16. cap. 13. und Johann Friedrich Schneider in dissertat. de religione brutorum zu lesen. Den Scribenten dieser Classe ist noch beizufügen Jenkini Thomasi tr. de anima brutorum, qua asseritur, eam non esse materialem etc. 1713.

Andere haben hierinnen der Sache zu wenig gethan, wenn sie die Bestien zu bloßen Maschinen gemacht, und geglaubet, daß alle Bewegungen und Wirkungen, die wir an ihnen wahrnehmen, auf eine mechanische Art nach Beschaffenheit der Materie geschähen. Diese Meinung wird insgemein die Cartesiansche Hypothese genennet, wiewohl Cartesius nicht Urheber davon ist. Denn Pashius de inventis nou - antiquis pag. 156. führet aus dem Plutarcho und Augustino an, daß schon zu den ältern Zeiten Leute mit dieser Meinung eingenommen gewesen, und Vossius de origine et progressu idololatriae lib. 3. cap. 41. gedenket eines

Spanischen Philosophen und Mathematikers Gometii Pereirae, welches Buch, unter dem Titel: An Margaritam geschrieben, und d. gleiches tituliret, welches dennends Cartesius wieder aufgerissen. Denn part. 2. epist. 40. lautet folgende: quod ad bruta attinet, fueri sumus credere, quod illa non quam homines sentiant, ut facile opinionem hanc deponere. Sed assueti essemus videre automata, quod nos omnes imitarentur, quod dem imitari possunt, atque illa praematis habere, nequitiam dubitamus quin animalia ratione destituta foreque automata, dahin auch gehöret. s. ep. 2. worinnen ihm seine Ansichten sonderlich Antonius le Grand in citationibus philos. part. 7. cap. 118. und in einer besondern dissertat. de sententia sensus atque cognitione in Parmasione in folgender Schrift: transformée en machine, divisée en dissertations 1684. gefolget, und erzehlet in seinen nouvelles de la république de lettres 1684. pag. 19. 199. die Historie dieser Streitigkeiten kürzlich, bey auch nach Thomasi in dissertatione proemiali s. 40. jurisprudent. diuinae lesen. Es gehet diese Meinung dahin, daß weil die Cartesiansen der Seelen in dem Denken so halten sie die sinnliche Seele der Bestien für eine Chimäre, und behaupten, daß die Bestien keine besondere Empfindungen haben; sondern es geschehe alles vermittelst der Bewegung, die der Mechanischen Structur der Thiere nothwendig beruhe, in so fern die Thiere von einem äußerlichen Dinge gerührt werde. Sie suchen diese Hypothese durch allerhand Gründe zu bekräftigen. Es sey nemlich dem allmächtigen Schöpfer was leichtes gewesen, eine Maschine zu machen, welche mit Menschen gleiche Einrichtungen und Bewegungen, doch ohne Vernunft und Empfindlichkeit hätten. Es sey behauptet worden von freyen Stücken zu sein, und also ihre Gedanken, wenn sie einige hätten, entweder andern vernünftigen Thieren oder den Menschen zu offenbaren, ob sie schon mit allen Zeugnissen, die zum Reden nöthig, eben die Menschen versähen wären, auch das sehr viele von ihnen sich bey den lebenden Menschen aufhielten, daß nichts anders, als der Mangel der Danken und des Willens, sie zu erdanken daran schuld seyn müsse. Denn daß gewisse Thiere von sich hören ließen, durch sie ihr Laiden, Schmerzen, Hunger, Durst und dergleichen angezeigt solches wären bloß natürliche und frey

vernünftige Zeichen, wie etwa ein Mensch durch beständiger Schmerzen auch wider seinen Willen schreien müßte, und solches nicht unterlassen könnte, wenn man ihm nicht noch so viel verbeißte. Und daß sie zuweilen in ihrer Arbeit die Menschen wohl edelmäßen, solches thäten sie nicht mittelst der Vernunft und des Gedächtnisses, sondern durch einen natürlichen Instinct, oder durch ihre so zubereitete Natur, nicht anders, als wie eine Biene, welche die Stunden weit besser ansetzt, als der allvernünftigste Mensch. Man kann aber ein kunstreicher Mensch mittelst seiner Vernunft etwas zu machen, welches solche Dinge zumegehung der nöthigen Werkzeuge verrichten kann; warum sollte der allmächtige und allweise Künstler an den Thieren solche künstliche Gebäude nicht bauen können, welche bloß durch die werkzeugliche Zusammenfügung, und überausende Angewöhnung dergleichen Werke verrichten, als wir ordentlichen Leute durch eben solche werkzeugliche Zusammenfügung und Angewöhnung, doch noch mit Willen des Gemüths, so in der Natur zu verrichten pflegen? Absonderlich, da in gewissen Fällen, wenn das Gedächtnis mit andern Dingen beschäftigt ist, von dergleichen Werke erfolgten, die unser Gemüth weder wollte, noch darauf geachtet. In Ansehung des letztern, gehöre zu andern dahin, daß ein Mensch wohl ohne eines bloßen Geräusches sich zur Arbeit schicke, ohne vorher zu überlegen, woher selbiger komme, und ob es etwas zu verrichten habe, dahin auch zu rechnen, daß wenn wir fallen wollen, wir unsere Arme vorwärts strecken, und hiemit im Ueberlegen des Gemüths zuvorkommen, daß wenn jemand mit der Hand zu unsern Augen vorbeifahre, wir selbige ohne vorher geschicktes Nachdenken fassen, ingleichen, daß ein geübter Mensch spielen könne, wenn er gleich ohne Gedanken anders wohin richte, was auch läßt, daß die Thiere allezeit, da an allen Orten bey allen ihren natürlichen Arten zu leben blieben, andere Gründe zu geschweigen. Wenn wir nun gesagt, man habe hier der Sache entweder zu viel, oder zu wenig gethan, so haben wir damit angezeigt, daß das rathselhafte sey, wenn man in der Mittelstraße bleibe, und in Beurtheilung der andern Meinungen sich vorsehe, daß man sich in Wortgezanke komme, und dasjenige, was möglich ist, von wahrscheinlichem wohl unterscheide. Das Hauptwerk der vernünftigen Seele besteht in dem Wissen, wodurch man das Wahre und Falsche erkennet, und in dem Vermögen, die Wahrheiten in der Verbindung aus dem gemeinen oder abstracten Begriffen zu

erkennen, dem das Gedächtnis und das Ingenium als Werkzeuge an die Hand gegeben müssen, dergleichen Vernunft den Thieren nicht kann bezeugt werden, weil ihre Verrichtungen das Gegentheil ausweisen, da sie niemals von freyen Stücken etwas Willkürliches thun, nicht im Stande sind, vernünftige Vorstellungen anzunehmen, auch nicht nach den unterschiedenen Gedanken, wenn sie eine solche Vernunft hätten, auf unterschiedene Art wirken, noch vielweniger ihre Gedanken äußerlich andern mittheilen. Hätten sie eine solche Vernunft, so müßten sie auch abstracte Concepte haben, müßten Wahrheiten erkennen, nach denselben wenigstens zuweilen wirken, und sich ganz anders bezeigen, als es insgemein geschieht, indem wir unter andern aus der Erfahrung haben, daß wenn auch ein Thier, und insbesondere ein Hund, noch so künstlich abgerichtet wird, er ohne gegenwärtige Vorstellung des Dinges nichts vornimmt. Daß Gott eine Bestie als eine Maschine so hätte erschaffen können, daß aus der Beschaffenheit der Materie alle Operationes geschlossen wären, daran ist in Ansehung seiner Allmacht kein Zweifel. Ob aber dieses wahrscheinlich so geschehen sey, das ist eine andere Frage, welche beyde Stücke die Cartesianoer nicht aus einander gesetzt, und dasjenige, was möglich ist, mit dem Wahrscheinlichen vermischt. Denn es hat diese Meinung nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, daß die unvernünftigen Thiere aller Sinnlichkeit beraubt seyn, und was sie thäten, aus der Beschaffenheit und Structur der Materie nothwendig herkäme, zu geschweigen, was für ungereimte Folgerungen daraus fließen, welches verschiedene, und unter andern der ungenannte Autor *itineris per mundum Cartesii* dargethan, woben auch die Epistel, die deswegen *Henrich Morus* an den *Cartesium* geschrieben, und in seinen *operibus philosophicis latino-anglicis* zu finden, nebst seinem *enchirid. metaphys.* s. d. 24. kann gelesen werden. *Du Hamel* sagt in *operibus philos. tom. 2. lib. 3. de corpore animato cap. 1. p. 609. in eadem vel simili causa si mihi videntur esse, qui bellas omni cogitatione priuant, ac sceptici, qui omne veritatis lumen nobis eripiunt, utriusque satis validis nituntur rationibus, nec facile refelli possunt, sed ipsa naturae voce, cui obstiti non potest, communi omnium sensu, experientia, et ipsa rerum euidencia ita renuancunt, ut ea dicant, quae omnino non sentiunt, der auch in *philosophia veteri et noua tomo post. part. 3. phys. cap. 2. weitläufigt wider den Cartesium disputiret. Morhof* in *polyhistore tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 45. §. 4. meynet, es hätte jede Parthey dieses Streits ihre Gründe vor sich, welcher niemals würde ausgemacht**

macht werden; es sen aber inzwiſchen doch wahrſcheinlicher, daß bey den Thieren noch ein beſonderes innerliches Principium vorhanden, dahin auch die Meinung des D. Budei in *phys.* part. 2. c. 1. §. 8. gehet. Rüdiger ſagt in *physica divina* lib. 3. cap. 16. ſect. 2. §. 7. daß einige Thiere nur die Bewegungs- und Empfindungskraft hätten, wie die Inſekten, etliche noch haben das Gedächtniß, und bey etlichen träte man auch ein Ingenium an, wie an den Affen zu ſehen, welches auch nicht zu leugnen, wenn wir gleich nicht beſtimmen können, was dieſes innerliche Principium ſey, genug, daß nach der ordentlichen Beſchaffenheit der Materie, welche die Mechanikel zum Grunde legen, die beſondern Operationes nicht können aufgelöset werden. Zur phyſiſchen Betrachtung der Thiere, deren Empfindung, Bewegung, Zeugung und andern Umſtänden dienet abſonderlich Perrault in *essai de physique* tom. 3. welcher handelt de la mecanique des animaux, zu deſſen Erläuterung tom. 4. dienet, der zu Paris 1688. herausgekommen. Des Joh. Alphonsi Borelli Werk de moru animalium iſt zu Rom 1680. und 1681. in zwey Theilen ans Licht getreten.

Es ſind die Beſtien oder unvernünftigen Thiere vielerley, wenn wir die auf dem Erdboden, in dem Waſſer, in der Luft anſehen, welche von denjenigen, ſo inbeſondere *historias animalium* geſchrieben, auf unterſchiedene Art in gewiſſe Claſſen eingetheilet werden, dergleichen Scribenten entweder generales, die überhaupt von den Thieren gehandelt, oder ſpeciales ſind, welche Beſchreibungen gewiſſer Arten der Thiere aufſeſet, deren wir einige erzehlen wollen. Unter den Alten iſt bekannt Ariſtoteles, von welchem da ſind zehn Bücher *historiae de animalibus*, davon die vier erſten von den Theilen, von der Empfindung, dem Gedächtniſſe, und andern Eigenſchaften des Menſchen und der Thiere, die drey folgenden von ihrem Urſprunge, das achte und neunte von ihrem Leben, und das zehnte von den Urſachen der Unfruchtbarkeit handelt. Es hat ſonſt Ariſtoteles noch weit mehrere Bücher, als dieſe, von dieſer Materie geſchrieben, wie Plinius lib. 8. cap. 17. bezeuget, und aus dem Athenaeo lib. 9. cap. 398. erſehen wir, daß er von dem Alexander zu Unterſuchung dieſer Sache mehr als 60.000 Thaler bekommen. Julius Caſar Scaliger hat dieſe Bücher mit Noten erläutert, überſetzt und verbeſſert, miewohl dieſe Edition nach ſeinem Tode durch Hülfe des Philippi Jacobi Maſſaci zum Vorſcheine gekommen. Olaus Borrichius in *Hermes, Aegyptiorum et chemicorum ſa-*

pientia pag. 244. ſqq. weiſet viele und Mangel von dieſem Werke. dieſem hat er vier Bücher de *pa animalium*, und fünf de *generacionum animalium* geſchrieben. Unter dem ſo daß wir von den alten des Solimani, Meliani nicht gedenken, haben den Joſton, welcher *historiam naturae quadrupedibus, de piscibus et conuibus, [de exſanguibus aquaticis; de his; de ſerpentibus et draconibus,]* ſo das erſtemal in Frankfurt in den Jahren 1649. 1650. 1653. 1662. [und neuerlich zu Heilbrunn 1755. 1756. 1767.] herausgekommen. Schon lezten Ausgabe hatte Heinrich ſämmtliche Kupfer dieſer Werke drucken laſſen, ſie mit anſehnlichen neuen, ſo vorzüglich die Fiſche vermehrt, und ſie unter dem Titel: *trium vniuerſale omnium animalium* Amſterd. 1718. fol. herausgegeben, von man in Clercs bibliothecae et moderne tom. 10. p. 410. einzug findet. Der ehemalige Doctordictand zu Baſel Conrad Geſner *historiam animalium* in fol. geſchrieben, innen er alles, was er merkwürdig getroffen, aufgezeichnet. Von dem Aldrovando haben wir *historiam pedum solidipedum, bifalcorum, torum viuiparorum et digitatorum; auium; piſcium et cetarum; pentum et draconum; inſectorum liquorum animalium exſanguium;* noch bezugſagen Walth. Charleſonciat. de differentiis et nominibus lium. Oxford 1677. fol. c. f. *Mé pour ſervir a l'histoire naturelle des maux par Mrs. de l'acad. royale de es à Paris.* Paris 1676. fol. c. f. 17 c. f. Amſterd. 1736. 4. und ins D überſetzt Leinj. und Amſterd. 1756 f. Laur. Theod. Gronov 2000 Gronoviani faſcicul. 1. 11. Leiden 1764. fol. c. f. Joh. Dan. Meyer ſtellung mancherley ſeltner und Thiere 1 = 4 Theil. Nürnberg. 1744 fol. m. A. P. S. Pallas *miles zoologica.* Haag 1766. 4. c. f. Eben ben *ſpicilegia zoologica* faſcicul. 1. Berlin 1767. 1769. 4. c. f. Hierher ren auch noch die Beſchreibungen ſchiedener Naturaliencaſinetter und fiſcher Reiſebeſchreibungen, 1. C. de ſo, Hernandez, Catesby, Hansone, Kolbe, Browne, Shaw, u. in denen nicht allein gute Beſchreibungen vieler Thiere, ſondern auch richtig bildungen befindlich ſind, ſo aber der Menge ſich hier nicht wohl anlaſſen. Doch verdient hier das *naire raisonné des animaux par Mr. C. D. B.* Tom. I - IV. Paris 175 noch einen Plaz. Siehe übrigen

dem Titel Naturalien die daselbst an-
geordneten Naturaliencabinetter. J. Joh.
Linné hat die Zoologie zum ersten in
eine Form zu bringen gesucht, des-
wegen erst nach seinem Tode 1661.
Linné's Vorrede, worinnen er die
Zoologie erziehet, und von
ihm Urtheil gefället, herausgekum-
men. [Die systematische Eintheilung
und Zusammenordnung des Thierreichs
nach in Systeme naturel du regne
so zu Paris 1754. in 2 tomes, 8.
Linné's; ferner in J. D. Titius
de divisione animalium generali,
1760. in Carl Linné's anima-
lium methodica dispositione, Leid. 1759.
Linné's regno animali. Leid. 1762.
Linné's in Linné's systemate naturae, 12.
Linné's, 1. Theil. Stockholm 1766. 8.
Linné's aber noch einige der vornehm-
sten Schriftsteller, so von einzelnen Clas-
sen des Thierreichs gehandelt, auführen.
Linné's mit von den vierfüßigen des
Thierreichs synopsis animalium quadrupe-
dum. Linné's 1693. 8. Joh. Theodor.
Linné's quadrupedum historiam naturalem.
Linné's 1751. c. f. Buffons und Dau-
mains histoire naturelle. Paris. Tom.
Linné's in 4. c. f. und deutsch Leipz. 1750.
Von den Vögeln ist Francisci
Willoughby ornithologia bekannt, so von
J. Ray überfelen, und in Ordnung
gebracht und vermehrt zu London 1676.
herausgekommen ist. [Seit dieser
Zeit sind noch folgende wichtige Werke
herausgekommen. Joh. Leonh. Frisch Verhel-
den's Vögel. Berlin 1738. 1764. Fol.
Linné's. K. Georg Edwards natu-
ral history of birds. T. I. - IV. Lond. 1743.
Linné's, nebst dessen gleanings of natural
history of birds. London 1758. 1764. 4.
Linné's. K. J. Mich. Seeligmanns
Abhandlung von Vögeln, 1. 4. Th. Nürn-
berg 1749. 1759. Fol. mit illum. K. J.
Linné's Klein historia avium. Lützen 1750.
und deutsch, Danzig 1760. 4. Eben-
selben Stemmata avium. Leipzig 1759.
Linné's. K. Briffons ornithologie, Tom.
VI. Paris 1760. 4. m. K. Salerne
ornithologie. Paris 1767. 4. m. K. Joh.
Bernini ornithologia. Florenz 1767. in
2. mit illum. K.] Ueber die Fische ha-
ben wir außer des Willh. Rondeletii hi-
storia piscium et aquatilium. Lyon 1554.
15. Fol. und des Francisci Willoughby
T. IV. de historia piscium. Oxford 1686.
Linné's. K. [auch noch Sippolyt Sal-
viani aquatilium animalium historia. Rom
157. Fol. m. K. J. Th. Klein piscium
historia I. - V. Danzig 1740. 1749. 4. m. K.
Th. Gronov museum ichthyologicum
T. I. II. Leiden 1754. 1756. Fol. m. K.
err. Artedi ichthyologia, 1738. 8. und
et. Gouan histoire des poissons. Stras-
bourg 1770. m. K. Unter den Schriften,
von amphibis insbesondere handeln,

verdienen angemerkt zu werden J. Nie.
Laurentius synopsis reptilium. Wien
1768. 8. J. Th. Klein herpetologiae
tentamen. Leiden und Göttingen 1755. 4.
m. K. Olin. Jacobäus de ranis et la-
ceris. Copenhag. 1686. 8. und Köfels
historia naturalis ranarum nostratum.
Nürnberg 1758. Fol. m. K. Doch ent-
halten des Sebä thesaurus rerum natural.
das museum reg. Suec. vom Linné; ins-
gleichen die aus dem Catesby von Linné's
bergern und Lichtensternern gezeigte
imagines piscium, serpentum et insectorum,
so zu Nürnberg 1750. und folgende Jah-
re herausgekommen sind, viel gute Ab-
bildungen und Beschreibungen, so hieher
gehören. Zur Erkenntnis in der weis-
sichtigen Lehre der Insecten dienen vor-
züglich folgende Schriften: Joh. Gös-
sart metamorphoses insectorum. T. I. - III.
Middelburg 1662. 1667. 1700. und in
veränderter Ordnung von Lister, Lon-
don 1685. 8. Joh. Swammerdams hi-
storia generalis insectorum. Leiden 1685.
4. Dessen biblia naturae T. I. II. latei-
nisch und holländisch, Leiden 1737. Fol.
c. f. verdeutschte Leipzig 1752. Fol. m. K.
Mar. Sibyll. Merian sur la generation
et la transformation des insectes de Suri-
nam. Amsterd. 1705. Haag 1726. Fol. m.
K. Eben derselben Histoire des insectes
de l'Europe. Amsterd. 1730. Fol. m. K.
Joh. Ray historia insectorum. London
1710. 4. m. K. Eleazar Albin natural
history of English insects. London 1720.
4. m. K. J. Leonh. Frisch Beschrei-
bung von allerley Insecten Deutschlands.
1. 13 Theil. Berlin 1720. 1738. 4. m.
K. Reaumur's memoires pour servir a
l'histoire des insectes. T. I. - VI. Paris
1734. 1742. 4. m. K. und in Amsterd.
1737. 1744. 12. Köfels Insectenbelustig-
ungen 1. 4 Theil. Nürnberg 1746.
1761. 4. m. ill. K. Carl de Geer memoi-
res des Insects. Tom. I. - III. Stockholm
1752. 1771. 4. m. K. Geoffroy histoire
abregée des insectes. Tom. I. II. Paris
1762. Elias Albin natural history of
spiders and other insects. London 1736.
4. m. K. D. Drury illustrations of na-
tural history, wherein are exhibited up-
wards of 240 figures of exotic insects.
London 1770. 4. J. S. Sulzers Kenn-
zeichen der Insecten. Zürich 1761. 4. m.
K. J. B. Schluga primae lineae cogi-
tationes insectorum. Wien 1766. 8. Mart.
Th. Brunniche entomologia. Copenhag.
1764. 8. Auch werden hier mit großem
Nutzen Jac. Christ. Schäfers verschie-
dene entomologische Schriften zu gebrau-
chen sehn. Nachdem die Microscopia,
oder Vergrößerungsgläser erfunden wor-
den, so haben selbige zur genauern Un-
tersuchung dieser natürlichen Historie, was
die Insecten betrifft, sehr vieles bege-
tragen. Franciscus Redi hat verschiede-

denen Fläche der Vögel und Läufe der Thiere durch dieselbige entdeckt, davon der Abdruck in seinen *experimentis circa insectorum generationem* zu finden ist, die erst italienisch in Florenz, lateinisch aber in Amsterdam 1671. herausgekommen sind. Mousurus hat in London 1634. sein *theatrum minimorum animalium* editet; Joh. Baptista Sodierna hat insonderheit die *mucos* und *insecta* untersucht, und sein *Examen* in Palermo 1644. herausgegeben; Petrus Paulus Sangalo hat in einer italienischen Epistel sonderlich *calicis anatomicum* beschrrieben, die 1629. in Florenz gedruckt worden; [wohin auch noch zu rechnen sind Rob. Hooke *micrographia*. London 1667. fol. m. R. Phil. Bonanni *micrographia curiosa*. Rom 1691. 4. m. R. Ant. v. Leeuwenhoek *opera*. Leiden 1719. 4. L. Joblot *descriptions des microscopes*. Paris 1718. 4. Turberwill Needhams *nouvelles decouvertes faites avec le microscope*, traduites de l'anglois avec un memoire sur les polypes par Mr. Trembley. Leiden 1747. L. m. R. ingleichen Trembley *memoires des polypes d'eau douce*. Leid. 1744. 4. m. R. Henr. Vacker *microscope*. Leiden 1743. 8. verdeutscht in Augsburg 1754. 8. mit R. welche Schriften alle Nachrichten von kleinen, vorher unbekannten Thieren geben.] Von mehreren dergleichen Schriften findet man Nachricht in Mercklini *Lindensio senouato*, und Morhoffs *polyhistor*, tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 46. pag. 473. [ingleichen in Laur. Theob. Gronov *bibliotheca regni animalia*. Leiden 1760. 4.] Einige haben insonderheit von denjenigen Thieren geschrieben, welche in der heiligen Schrift vorkommen, unter denen billig die erste Stelle verdient Samuel Bochart, dessen *hierozoicon* herausgekommen zu London 1664. fol. zu Frankfurt 1675. fol. und unter seinen Werken, die man zusammen gedruckt. Joh. Henr. Majus hat hieraus ein *Compendium* 1686. 8. editet, worinnen er manches an dem Bochart aufsehet. Des Wolfgang Franzii *historia animalium* ist oftmals gedruckt, und zuletzt 1712. 4. mit den Zusätzen des D. Cypriani in Leipzig; Gottfried Müllers *encyclopylia biblica* aber zu Wittenb. 1676. 8. [und Joh. Jac. Scheuchzer *physica sacra*, oder Naturwissenschaft der heiligen Schrift, mit R. in 15 Theilen, fol. Augsburg 1731.] editet, und einiger andern zu gschweigen, die Fabricius in *bibliograph. antiqu.* cap. 11. §. 9. angeführt, so ist 1714. des Salomonis van Till *zoologia sacra*, nebst dem commentario de tabernaculo Moisi nach seinem Tode von dem Hermann van de Wall editet. [Neuester Zeit sind die Bemühungen der Gelehrten in der Untersuchung

von der Beschaffenheit der Thierkräfte und Einrichtungen im ten Grade der Vollkommenheit Eine große Menge Schriften geser Raterie Unterricht. Wir 1 die vorzüglichsten anmerken. Znen wir: Hermann Samuel: allgemeine Betrachtungen über der Thiere, hauptsächlich über I trieb, zum Erkenntnis des Z hanges der Welt, des Schöpfer ser selbst, 3te Ausgabe 1773. Ebendesselben angefangene B gen über die bestndten Arten I schen Sinntriebe, aus seiner hini Handchrift herausgegeben, m Anmerkungen und einem Aus der Natur der Pflanzenthier durch Joh. Albert Heinrich I M. D. Hamburg 1773. Phil Untersuchungen von dem Sepu sen der Seelen der Thiere, vo Liebhabern der Weltweisheit in schiedenen Abhandlungen ausge mit einer Vorrede von der Ei der Gesellschaft dieser Personen, gestellt von Joh. Heinrich Win tessoren zu Leipzig. Leipz. 1745. R dieser Schrift manche Geschicht rensvorkommen, welche Fabeln muß Swammerdam in biblii sen werden. Nicht weniger A in seinem Essay on the vital and voluntary motions of animals. Ed welcher bewunderungswürdige I von der Bewegung der geköpft anführet, die von einer fortw Wirkamkeit der Seele zu sen nen. Guet in seiner histoire a l'ame des bêtes, Amst. 1749. insecto-theol. Haag 1742. E ben testaceo-theol. Bonnet pour l'hist. des insectes, welches I 1773. in das Deutsche überset, Hen. Göze mit Anmerkungen worden. Köfels Schriften in di che haben viele Vorzüge. Christ lius Gedanken über den natürlich der Insecten, siehe Hamburg. 1 Band, 3 und 6 St. Boul philosophique sur l'ame des bête 1728. 1737. Condillac traite maux, à Amsterdam, et se vend 1755. De la Chambre beson trachtungen über der Thiere Eri Naturtrieb und Abscheu, aus de jöfischen überset. Leipzig 1751. Gedanken von der Vernunft dei im hamburg. Mag. 1X Band, V Jo. Jac. Plitt in seiner Präf Gründe des Hrn. Prof. Meiers. nämlich letzterer ein Lehrgebäude Seelen der Thiere geschrieben, den Thieren eine Vernunft I wird. Auch ist hinzuzufügen von Naturgeschichte aus dem Fran

Klein hat verschiedene hieher gehörende Handlungen in den Danziger Acten und Abhandlungen der naturforschenden Gesellschaft geliefert, wie auch Jo. Ernst Gummerus in den Schriften der brandenburgischen Gesellschaft, aus dem Deutschen übersetzt 1765. 1767. f. 1768. mit großem Nutzen der Naturforscher, welcher unter der Aufsicht des Walthers 1774. seinen Anfang genommen, zu lesen. Ich habe in meiner Abhandlung von den Seelen der Menschen auch viele Materien ausgehlet, welche in diesem Artikel zu bemerken sind. Sallers Physiologie giebt den Grund, so wie in der Lehre von den Seelen der Menschen, also auch in der Lehre von der Thierseelen, ein großes Licht, mit welchen auch Sambergers Theorie zu verbinden ist. Wer eine richtige Bächerkenntnis in der Lehre von Thieren, und überhaupt in der Naturgeschichte zu erhalten wünschet, den empfehle ich auf Joh. Christian Polys Erfahrungen Anfangsgründe der Naturgeschichte, und auch den Artikel Naturgeschichte.]

Was dem, was oben von den unvernünftigen Thieren ist gesagt worden, läßt sich schließen, in wie weit eine moralische Betrachtung von denselben statt nehmen, welche sich sowohl auf die Thiere als auf uns beziehen könnte. In der Lehre der Thiere selbst fraat sich: 1) ob unter das natürliche Recht gehöret? Es haben dieses verschiedene dafür gehalten, deren Zeugnisse Seldenus de iure naturae et gentium iuxta disciplinam philosophorum lib. 1. cap. 5. und Sugo de iure de eo quod iustum est lib. 1. tit. 2. zusammengelassen, wie wir denn schon oben die Definition des natürlichen Rechts des Philosophen, quod natura omnia animalia docuit, angeführt, und gezeigt, aus was für einer Quelle dieselbe geflossen, was der manchen Juristen, die nach dem alten Rechte und Rörne sind, geblieben. [Neueste Zeit verdienet Schmauß sein Naturrecht hierbey bemerkt zu werden, welchen Zernies in seinem iure nat. in der Vorrede widerlegt hat. Es ist überhaupt das Buch des Schmauß eine böse und schändliche Schrift.] Wenn einer unter einem Thiere stehen soll, so muß er eine Verantwortung haben, daß er erkennet, wer das Recht gegeben, und urtheilet, ob er ihm etwas zu befehlen habe? und was in dem Rechte enthalten ist, damit er sich darnach richten kann. Beides fehlet bey den Thieren, mithin können wir nicht sagen, daß die Thiere unter einem Gesetze, oder insonderheit unter dem natürlichen stehen, wie davon mit mehrerm Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. nebst seinen Auslegern, Seldenus de iure naturae et gentium iuxta disciplin. ebraeorum lib. 1.

cap. 4. 5. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 2. cap. 3. Buddeus in analectis histor. philos. p. 100. 101. zu lesen. Wollte man den Concept, den sich Spinoza in dem tract. theol. polit. cap. 16. pag. 176. gemacht, wenn er schreibt: ex quibus sequitur, ius et institutum naturae, sub quo omnes nascuntur homines et maxima parte vivunt, nil nisi quod nemo cupit, et nemo potest prohibere: non contentiones, non odia, non iram, non dolos, nec absolute aliquid, quod appetitus suaderet, auerfari, annehmen; so könnte ihnen ein ius naturae beigelegt werden, welches aber brutal seyn würde, das in dem natürlichen Triebe und natürlichen Vermögen bloß beruhete, und von dem menschlichen natürlichen Rechte, welches der Mensch aus der Natur durch die Vernunft erkennet, ganz unterschieden ist. [Man könnte das Naturrecht in ein subjectivisches und objectivisches eintheilen. Jenes faffet die Naturtriebe in sich, welche ein lebendes Wesen zu solchen Handlungen antreiben, die seiner Natur gemäß sind. Wir finden nun sowohl bey den Menschen, als auch bey dem Viehe, solche Triebe. 3. E. einen Trieb, durch Essen den Hunger zu stillen, u. s. w. Inzwischen ist noch ein Unterschied unter den Naturtrieben zu machen. Einige leiten und führen bloß auf die Erhaltung; andere aber auf die Erweiterung und Erhöhung der Vollkommenheit. Die Triebe der ersten Art sind den Menschen und dem Viehe gemein, und solche Triebe werden von einigen das subjectivische Naturrecht von der untersten Vollkommenheit (ius naturae infimae perfectionis) genennet. Die Naturtriebe der letztern Art hingegen sind nur den Menschen eigen. Das objectivische Naturrecht faffet die Sätze in sich, welche die Verbindlichkeit ausdrücken, oder die Gesetze, die man zu beobachten hat, und solches Recht hat keine Beziehung auf das Vieh. Siehe Daries observat. iur. nat.] Stehen die unvernünftigen Thiere unter keinem Gesetze, so kann man auch nicht sagen, daß sie gestraft werden, indem jegliche Strafe eine Absicht auf das Gesetz hat, von welchem Puncte insonderheit zu lesen ist Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 2. cap. 3. §. 3. Joh. Fried. Mayer disp. de peccatis et poenis brutorum, Joh. Henr. Zeideggerus dissert. selecta. tom. 1. disp. 21. §. 3. pag. 604. Höchstet ter de iure poenarum sect. 3. §. 4. 2) Fragt sich: ob den Bestien auch Affecten zukommen? Es waren darinnen die Peripatetici, Stoici, und Epicurder ungleicher Meinung, wie wir oben in dem Artikel von den Affecten gezeigt haben. Es kommt aber die ganze Sache darauf an, was man durch die Affecten versteht, und wo selbige ihren Sitz haben. Haben

die Thiere eine Empfindlichkeit, außer ihrem Leibe noch ein gewisses Principium, wenn es gleich keine vernünftige Seele ist, sehen wir oftmals an ihnen Merkmale einer Freude, einer Traurigkeit, eines Borns; so können wir ihnen in gewisser Weise schon Affecten belegen. In Ansehung unser selbst können drey Fragen untersucht werden. 1) überhaupt, ob der Mensch den Bestien, oder unvernünftigen Thieren, gewisse Pflichten zu leisten schuldig sey? Wenn man die Natur einer Pflanz anseheth, wie sie eine Verbindlichkeit bey sich führet, und dem andern ein Recht giebt, beides aber von dem Gesehe kommt, und der andere, dem wir verpflichtet sind, wissen muß, wie weit wir ihm etwas schuldig sind, und was er eigentlich von uns fordern kann, und nun die Beschaffenheit eines unvernünftigen Viehes, sofern es keine Vernunft hat, dagegen hält, so kann man nicht un deutlich schließen, daß wir ihnen keine Pflichten schuldig sind. Inzwischen können sie eine Gelegenheit seyn, daß sich der Mensch veründiget, und sowohl wider die Pflichten gegen Gott, als gegen sich selbst und andere handelt, wenn er diese Thiere mißbraucht, und den dabey abgezielten Endzweck Gottes, auf welchen ihre Natur zielt, aus den Augen setzet. Es veründiget sich ein Mensch gegen Gott in Ansehung derselben, wenn er sie entweder geringer, oder höher achtet, als die göttliche Intention haben will. Geringer werden sie geschähet, wenn man sie nicht als Geschöpfe des weisen Gottes verachtet, welcher will, daß wir sie zwar brauchen, aber auch zugleich für ihre Erhaltung sorgen sollen. Es ist unrecht, wenn man ihnen größere Lasten der Arbeit, als sie ihrer Natur nach ertragen können, aufleget, ihnen ihr gehöriges Futter, ihre Ruhe nicht giebt, selbige ohne Ursache aus einem verderbten Affecte mit Schlägen martert, ja wohl grausam umbringt. Salomon saget in den Sprüchwörtern cap. 27. v. 23. habe auf deine Schaaf acht, und nimm dich deiner Heerde an. Und wie würde es nicht einen Künstler verdrissen, wenn er einem eine künstlich gearbeitete Maschine schenkte, und man wollte sie muthwillig verwüsten, geschweige wenn man dieses an den Geschöpfen Gottes that. Suetonius berichtet von dem Kaiser Domitiano in seinem Leben cap. 3. daß er seinen Zeitvertreib darin suchte, daß er Mäusen gefangen, und sie mit einem spizigen Griffel getödtet, welches nicht nur eine unanständige Arbeit für einen Kaiser, sondern auch ungerecht gewesen. So geschehen manche Sünden bey den Jagden und dergleichen Arten, wenn man die armen Thiere so sehr martert, sie keines gelindern To-

des sterben läßt, wie es bey den Jagden geschieht. [Siehe Dantes Lehre s. 637-641.] Wie man der Sache zu wenig thut, also laß hierinn zu viel geschehen, daß ein vernünftige Thiere so hoch schähet mit ihnen Dinge vornimmt, woher die Ehre Gottes und des Menschen Würde sind, dahin gehörte der Aberglaube, wenn sie aus dem E aus dem Häfen und Fliegen der künftige Dinge weisagten, ja die grobe Abgötterey die Bestien verehrten, davon die oben im Art der Abgötterey angeführte Cer handeln. Sagen sich selbst kann eine Gelegenheit der Thiere manche thun. Es geschieht überhaupt, Menschen dabey ihren verderblichen nachhängen, und insbesonderen gewisse Ehrenbezeugungen davon Joh. Schmid in disp. de re brutis non competente zu lesen, auch mit ihnen fleischlich vermischt, der Gott Levitic. cap. 20. v. 17. Gesez gab: wenn jemand beymliegt, der soll des Todes sterben, das Vieh soll man erwürgen, gleichen Sünde auch wohl irgendetheiligen wird. Denn wenn gleich Johanni Casae eine Schrift de bus sodomiae beigelegt wird, so Menage in anti-Baillero tom. 88. 108. zeiget, daß dieses alles sey, indem seine Feinde sich das gewisse Earmen, welches Casa in Jugend unter dem Titel: capio fomo aufsehet, und darinnen die burtsglieder der Weiber gelobet, der Zuchtlosigkeit verführen lassen, Poetie aber Casa nachgebends soll haben, davon seine monumenta die 1708. Gundling herausgeben können gelesen werden. Dabinn man auch noch rechnen, daß einige verkörbten Viehe gewisse Ehre in Grabchriften verfertigt, und Menschen tractiret, welches unter Lipsius mit seinen Hunden that in cent. 3. ep. 89. ad Belgas zu Endlich kann man sich auch gegen Nächstes dabey veründigen; wenn ein Vieh mehr, als ihn achtet, die Versorgung seines Hundes, das Almosengeben denkt, wobei gehört, wenn große Herren zum Schaden ihrer Untertanen das Vieh sehr begen lassen, von welcher Art mit mehreren Naam Gottlieb in der Schriftmäßigen Erörterung Rechts der Menschen über die Thier, Stuttgart 1711. 8. Th. Gerber in den unerkannten Sch. part. 1. cap. 38. Gottlieb Sch in disp. de obligatione hominis erga bruta, Danzig 1714. und Waa

in dominio hominis in bruta et in huius domini exercitio. Sieffen 1725. zu lesen sind. Es fragt sich: ob wir die Thiere zu schlachten, Erlaubniß haben? Es ist die Rede von keinem Gekote, daß wir sie essen müssen, sondern ob Gott solches den Menschen erlaubt und verstatet habe, und aus was für einem Grunde diese Zulassung durch die Vernunft zu rechtfertigen sey? Pufendorf de iure natur. lib. 4. cap. 3. und Titius in notis ad Pufend. pag. 328. meinen, weil es doch gleichwohl der Mensch erhalten müsse, so habe er Macht, die geringern Creaturen, als die Früchte und Thiere, seinem Nutzen zu gebrauchen, auch dem zwischen dem Viehe und dem Menschen keine Gemeinschaft des Rechts, welches zu schlachten. Clericus in notis lib. 4. cap. 12. §. 15. führt zwei Gründe an, warum ein Mensch nicht ohne grausam, oder unvernünftig getödtet werden, wenn er gleich einem vernünftigen Thiere das Leben nähme. Er meynet, zu einer Grausamkeit würde jedes Stück erfordert, einmal wenn man einen dessen beraube, was er füttern und bedauern könne, daß es ihm genommen worden; die Bestien aber thäten, nachdem sie getödtet, nicht mehr, noch beklagen, daß sie getödtet, weil sie keine unsterbliche Seele hätten; woraus, wenn man ein verständiges Wesen einer Sache beraube, die andern nämlich, ihm selbst aber empfindlich ist, man man nämlich einen Menschen umbrächte, der, wenn er noch lebte, andere nützliche Dienste thun könnte, das hingegen ein Thier, wenn es getödtet ist, geschlachtet ist, mehr nützet, als wenn es lebet. Doch diese Gründe sind sehr sinnreich, als gründlich. Andere führen sich auf den von so viel hundert Jahren her eingeführten Gebrauch, weil das wahrscheinlich ist, daß wenn Gott in Misfallen an solcher Tödtung hätte, den Menschen so lange dabei würden gelassen seyn; wovon aber hier die Frage nicht ist, sondern warum sie dabei geblieben? So viel erkennet wohl die Vernunft, daß man dadurch keine Sünde gehet, indem der Mensch eine weit höhere Creatur ist, der ein Vieh weichen muß; dahingegen, wenn man sie alle im Leben lassen wollte, der Mensch nicht würde sicher seyn. Ob er aber das Vieh zu dem Ende schlachten könne, daß er sich durch das Fleisshessen erhalte? dieses ist eine andere Frage. Könnte der Mensch ohne Fleisshessen nicht leben, so würde dieses die Vernunft als ein Gesetz ansehen. Weil aber solches nicht allerdings kann behauptet werden, einmal da man noch disputiret, ob die Menschen Fleisch gegessen, und

also vielleicht dieses mehr aus Bequemlichkeit, als Nothwendigkeit geschehen, so urtheilet die Vernunft, daß wenn man ja das Vieh tödten könne, solches auch wohl zu dem Ende, daß man das Fleisch esse, geschehen möge. Denn 1. B. Moses cap. 1. v. 28. sprach Gott zu den ersten Eltern: herrschet über Fische im Meere, und über Vögel unter dem Himmel, und über alles Thier, das auf Erden Kriecht, welche bekömmene Herrschaft das Recht, die Thiere zu schlachten, gar deutlich bekräftiget. [Hartley in seinen Betrachtungen über den Menschen, will die Schlachtung der Thiere als etwas pflichtwidriges ansehen, dessen Gründe ich in meiner Geschichte von den Seelen S. 480. beurtheilt habe.] 3) was von dem Fleisshessen zu halten? Ob vor der Sündfluth erlaubt gewesen, Fleisch zu essen? darüber ist unter den Gelehrten viel disputirt worden, welches viele verneinet, und unter denen, außer den Juden, Hieronymus, Theodoretus, Chrysostomus. Zu den neuern Zeiten ist deswegen zwischen dem Curcellaeo und Seidegger ein Streit gewesen, indem der erstere in diatrib. de usu sanguinis inter christianos behauptete, daß solches nicht wäre verstatet gewesen, worinnen sich ihm Seidegger de libertate christianorum a lego cibaria veterum de sanguine et suffocato cap. 2. und 3. entgegen setze, und als einer wider ihn für dem Curcellaeo vindicias aufsetzte, verfertigte er apologeticam exercitationem, die in seiner histor. patriarch. part. 1. exerc. 15. pag. 390. steht. Die Ursachen, warum sie die verneinende Meinung annehmen, kommen darauf an: es wäre das Fleisshessen der menschlichen Natur nicht zuträglich, daher die Menschen auch anfangs ihr Leben so hoch gebracht, so bald sie aber sich an das Fleisch gewöhnet, hätten sie ein so hohes Alter nicht erreichen können, wie denn auch bey dem Noe Genes. 1. v. 29. den Menschen vor die Sündfluth nur das Kraut zu ihrer Speise eingeräumet werde, und aus dem 9 cap. v. 3. 4. ließe sich schließen, daß erst nach der Sündfluth das Fleisch zu essen verstatet worden. Doch sind die gegenseitigen Gründe noch wichtiger. Denn sie sagen, man könnte ja eben kein Gesetz aufweisen, darinn das Fleisshessen verboten worden, und zwar weder ein natürliches, noch ein willkürliches und in heiliger Schrift geoffenbartes. Kein natürliches wäre da, weil man keine Ursache angeben könnte, warum das Fleisshessen mit der menschlichen Natur streiten sollte, und wenn es einmal durch ein natürliches Gesetz verboten gewesen, so hätte es nach der Sündfluth nicht können erlaubt seyn, weil das natürliche Gesetz, welches sich auf den unveränderlichen Willen Gottes gründet,

gründet, unveränderlich, und noch viel weniger sey aus der heiligen Schrift ein gegenseitiges Gesez aufzuweisen. Denn da einige aus den Worten Genes. 1. v. 29. schließen wollen, das Fleischessen habe Gott den ersten Menschen nicht verstatet, weil bei Benennung ihrer Speise der Thiere nicht gedacht werde, soles ist gar ein schlechter Schluss, indem sonst vieles mühte unerlaubt seyn, weil es in heiliger Schrift nicht als erlaubt stünde. Sie berufen sich weiter auf die Genes. 1. v. 28. bekommen Herrschaft über die Thiere, welche nothwendig mit sich brachte, daß man sie brauchen sollte, und weil einige, als die Fische und andere sonst zu nichts zu gebrauchen, als daß man sie esse, so erbelle daraus die Erlaubniß dieses Gebrauchs, und was andere Ursachen wehr sind. Auf die Gründe, so der Gegentheil fürbringt, läßt sich gar leicht antworten. Denn daß man einwendet, es wäre das Fleischessen der menschlichen Natur nicht zuträglich, das heißt nichts, indem wir aus dem, was von so langen Zeiten her geschehen, ja aus unser eigenen Erfahrung das Gegentheil wissen. Daß die ersten Menschen ein so hohes Alter erreicht, dazu haben natürliche Ursachen das übrige mit beigetragen; aber es folgt noch nicht daraus, daß sie kein Fleisch gegessen, und wenn sie auch dasselbige nicht gegessen; so beweiset doch dieses noch nicht, daß es nicht in ihrer Freiheit gestanden. Denn das ist wohl wahrscheinlich, daß man gleich anfangs die Thiere nicht geschlachtet, bis sie sich vermehrt, und ihr Geschlecht fortgepflanzt. Daß man aus Genes. 9. v. 3. 4. schließt, Gott habe erst dem Noah nach der Sündfluth das Fleischessen erlaubt, soles hält keinen Stich. Denn Gott übergab dem Noah nur von neuen die Herrschaft über die Thiere, wie sie Adam bekommen, und weil er die Menschen von der Grausamkeit abgewöhnen wollte, so befahl er, sie sollten das Fleisch nicht essen, das noch in seinem Blute lebe, von welcher Materie mit mehreren zu lesen Bochart in hierozoic. lib. 1. cap. 3. Seldenus de iure naturae et gentium iuxta disciplin. ebraeor. lib. 7. cap. 1. Buddeus in historia ecclesiastica. tom. 1. pag. 185. Ganz in disput. de creophagia ante diluvium licite. Aus der philosophischen Historie gehört hierher, was Pythagoras davon in seiner Schule für ein Gesez gehabt, und was die andern Philosophen davon gelehret. In Voigtii curiositatibus physicis wird cap. 1. de resuscitatione brutorum ex mortuis gehandelt.

Bestialität,

Heißet, wenn ein Mensch aus einer abentheuerlichen Heiligkeit sich entweder mit Per-

sonen von seinem Geschlecht, oder Bestien vermischt, welches Verbrechen unter allen das schändlichste ist, so einen Menschen billig zum Greu Abscheu macht, davon mit mehrer Artikel Sodomiterey handelt.

Bestürzung,

Ist diejenige Leidenschaft des Menschen, welche aus einer wider Vermuthen, Hoffen und dabeu ungewöhnlichen Entsehet, wenn darüber der Mensch gleichsam verpirrt und der Willen gleich zu was entschließen kann, und dann entweder eine unermuthete Freude oder Traurigkeit zu erfolgen. Man kann sie auch Erstaunung nennen, weil die deutschen Wörter sowohl das lateinische consternatio bequemer scheinen, diese Leidenschaft vollständig ausdrücken. Die Sache an sich selbst, und die Erfahrung bezeuget ganzlich, daß uns wider Vermuthen angenehme, unangenehme Sachen aufstoßen, deren unermutheten Zufall wir überrascht werden, ehe der Affect der Freude und der Traurigkeit erfolgt. Die Bestürzung über unangenehme Dinge, man auch das Schrecken nennen, ist der terror panicus, der plötzliche Schrecken, davon die Historien hin und her gedenken. Es hat aber die Bestürzung und das Schrecken auch Kette, daß ein Affect darauf folget, welcher zu verkehren giebt, das man solchen den Affecten nicht schlechterdings vermischen hat. Wenn Cartesius de passibus animi part. 2. §. 5. von der Bestürzung redet, und solche in der Bestürzung einer Sache sezt, so vermischen den Concept der Verwunderung mit dem Concept der Bestürzung, welche doch von einander unterschieden sind, in jene im Verstand; diese im Willen conf. Buddeum in institut. theol. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 19. not. Tassarium in der Ausbildung der Sittlehre cap. 4. §. 23. seqq. Trier in Fragen von den menschlichen Gemüths bewegungen pag. 408. [Eine schöne Beschreibung von Schrecken, so, wie ich von andern Leidenschaften habe in D. Zückert seiner Abhandlung von Leidenschaften §. 24. gelesen.]

Betrug,

Ist diejenige Handlung, da man andern etwas falsches beibringt, und weiß macht, daß er darein williget, und soles für wahr hält. Im lateinisch hat man zwei Wörter fraud und dolus, welche zwar ingenuin als gleichgültig braucht werden; doch haben einige

Welchen einen Unterschied setzen die Scholastici sagen, sie wären *fraus* und *Genus* von einander unterschieden, wenn Thomas Aquinas *dolus* uniuersaliter pertinet ad *actum*, siue sit per verba, siue sit: *fraus* autem proprie pertinet ad *exactionem* *actum*, secundum *factum*. Andere meynen, *dolus* mehr auf die Anschläge und Intentionen andern zu hintergehen, es ist solches wirklich geschehen oder daher im Naturrecht der *Dolus* einen vermeidlichen Mangel der Vernünftigkeit einer Handlung in Absicht auf den Willen erklärt wird, oder wenn man mit Wissen und Willen etwas Unrechtes auszuüben trachtet. Man ist die *culpa* alsdenn entgegen: *fraus* ist mehr, wenn ein wirklicher Schaden andern erfolge, davon Ausonius *opina de differentiis verborum* zu lesen. Beide sind in guter und böser Bedeutung gebraucht worden. Denn was das Wort *dolus* betrifft, so sagt Ulpianus *l. 1. §. 1. dolo malo: non fuit praetor* *dominus, dolum dicere, sed adiecit ma-* *gnam, quoniam veteres dolum etiam bonum* *dicunt, et pro solertia hoc nomen acci-* *piunt, maxime si aduersus hostem latro-* *cinem quis machinetur, welches auch* *Ulpianus not. Attic. lib. 12. cap. 8. be-* *steht. [Es gehört hieher auch die Stelle* *in dem Floro lib. 1. cap. 3. wo zum Ruhm* *des Heros gesagt wird ad virtutem addi-* *dit dolum. In dieser Verbindung, muß* *was gutes anzeigen, nämlich eine* *kluge List und Verstellung.] Und ob-* *gleich das Wort *fraus* mehrentheils in* *unvernünftigen Verstand gesetzt worden, so* *ist man doch nachgehends ansetzen,* *daß eine gute Bedeutung beizulegen,* *Barthius aduersar. lib. 12. cap. 11.* *erwelet.*

Die Sache selbst hat ihre Richtigkeit, wenn man hier vernünftig und unvernünftig handeln kann, und wenn gleich das böse Wort insgemein in einem bösen Verstand gebraucht wird, so wird doch nicht viel dran liegen, wenn wir es in einem weitern Verstand nehmen. Dahero haben wir auch unsere Definition so eingerichtet, daß wir den Betrug in einen vernünftigen und unvernünftigen einteilen können. Der vernünftige zielt auf einen rechtmäßigen Endzweck, ohne daß durch des andern Recht beleidiget und ein Schaden zugesüget wird, welchen die Regeln der Klugheit dirigiren. Denn ist niemand verbunden, dem andern das nach der Wahrheit zu entdecken, wenn nämlich jener kein Recht hat, und dagegen wir durch frühzeitige Entdeckung des allerhand Schaden und Verdruss erleiden, welches in der That eine Thorheit wäre. Dahero sagt Salomon Prov.

cap. 29. v. 11. ein Narr schüttet seinen Geist gar aus; aber ein Weiser hält an sich, wohn auch gehoret, was unser Heiland Matth. 10. v. 16. saet: seyd klug wie die Schlangen, doch ohne falsch wie die Tauben, welches auch viele Kirchenlehrer erkannt und zuelassen, davon mit mehrern Grotius de iur. belli et pacis lib. 2. cap. 1. Pufendorf in iur. nat. et gent. lib. 4. cap. 1. Uffelmann de iure, quo homo homine in sermone obligatur cap. 9. Prashius in schediasmat. de mendacio zu lesen. Ein solcher vernünftiger Betrug hat fast so wohl in der Rede, wenn ich dem andern aus Klugheit manches verberge, das er zu wissen kein Recht hat; mir aber aus dessen Entdeckung allerhand Schaden zu besorgen stünde, davon weitläufiger in dem Artikel von der Lüge gehandelt worden; als in der That selbst, wenn man mit Grund simuliret und dissimuliret, welches auch schlechterdings nicht kann verworfen werden, wie wir an gehoriam Ort gezeigt. Die heilige Schrift selbst giebt uns in beiden Fällen Exempel an die Hand. Die Egyptischen Weibemütter machten eine Lüge, Gen. 37. Rahab verführte die Kundschafter, die Josua geschicket hatte, und ließ sich nicht merken Jos. 2. Josua simulirte eine Flucht, und überwand die Feinde, Jos. 8. David stellte sich als rasend an, und betrog den König Achis 1 Sam. 21. Salomon stellte sich an, als wollte er das Kind entzweien hauen, und kam hiedurch hinter die Wahrheit, 1 Reg. 3. Joab versöhnte durch einen Betrug den Absalom wieder mit dem David, 2 Sam. 14. Jehu brachte die Priester Baals um, welche er heimlich hatte zusammen rufen lassen, 2 Reg. 10. anderer zu geschweigen. Man hat noch eine Art von Betrug, welchen man insaemein *piam fraudem* nennet, dadurch man diejenigen Verrichtungen verhehet, die an sich selbst unrecht, durch die gute Absicht aber, die man dabey hätte, gut werden sollen, wie bekannt, was vor ungereimt Zeug einige mit dem methodo dirigendae intentionis fütgeben. So suchte man durch solchen Betrug die wahre Religion fortzupflanzen, daß man sich allerhand Eingebungen und Offenbarungen fälschlich rühmte, und selbige als göttlich ausgab, davon Job. Wilh. Baier in diss. de propagatione fidei per reuelationes quas gehandelt, dahin auch die sogenannten oracula Sybillina gehören. Denn es haben viele Gelehrte nicht ohne Grund dafür gehalten, daß dieselbe mehrentheils von den Christen erdichtet, und den Sibyllis zugeschrieben worden, damit sie die Gemüther der Heyden desto eher gewinnen, und zum christlichen Glauben bekehren möchten, wie solches Fabricius in bibl. graec. lib. 1. cap. 33. §. 15. 16. mit mehrern

vern untersucht hat. So verfertigte man Schriften, und legte selbige Christo, der Jungfrau Maria, den Aposteln und andern Heiligen zu; oder man pflegte aus den wahren Büchern wohl ein und das andere auszukleiden, und bezielte verschiedene heidnische Gebräuche in der christlichen Kirche bey, davon man genugsame Exempel antrifft. Und so machten es auch die weltlichen Regenten, welche, um das Volk besser im Zaum zu erhalten, färgaben, als wären sie von den Göttern entsprungen, und hätten von ihnen durch eine Offenbarung die Gesetze bekommen, davon Diodorus Siculus bibl. hist. lib. 1. pag. 59. verschiedene Exempel anführet, und Varro hat nach dem Zeugniß des Augustini lib. 3. cap. 4. de ciuit. Dei gesagt: vtile esse ciuitatibus, vt se viri fortes, etiamsi falsum sit, ex diis genitos esse credant, vt eo modo animus humanus, velut diuinæ stirpis fiduciam gerens, res magnas aggrediendo præsumat audacius, et ob hoc impleat ipsa securitate felicias. Dahin gliennen die heidnischen Dracula, von welchen van Dale in disert. de oraculis veterum ethnica. gemiesen, was für Betrügereyen dabey sürgegangen, andere Arten zu geschweigen. Doch von solchen piis fraudibus läßt sich noch vieles sagen. Denn einmal ist es eine große Einfalt, daß man sürgeben will, die gute Intention sey hinlänglich, eine Verrichtung, die an sich selbst unrecht, gut zu machen, und damit gleichsam präzendiret, daß der göttliche Wille der menschlichen Intention weiche. Zu einer guten Verrichtung gehöret nicht nur das formale, sondern auch das materiale, daß man wirklich dasjenige thut, was das Gesetz haben will, und unterlässest, was es verbiet. Jacob cap. 2. v. 10. sagt: so jemand das ganze Gesetz hält, und sündiget an einem, der ist ganz schuldig, und Paulus Röm. 3. v. 8. lehret; daß man nicht übel thun müsse, auf daß gutes daraus komme. [Die Schriftstelle Jacobi soll uns belehren, daß wir das Gesetz im ganzen Umfang zu beobachten verpflichtet sind. Es sey nicht genug, den Diebstahl zu vermeiden, sondern man müsse auch Hurerey und andere Laster fliehen. Keinesweges aber liegt in dieser Schriftstelle der Satz, wer stiehlt, der hurt auch, wie oft die gemeinen Leute die Stelle verstehen, und solche Worte gleichsam zum Spruchwort machen. Sie glauben, wer ein Gebot Gottes übertritt, der übertrete auch alle die übrigen Gebote. Allein auf solche Art würde folgen, wer das sechste Gebot übertritt, und ein Kind in der Hurerey erzeugt, der übertrete auch das fünfte Gebot, oder tödte einen Menschen, welches ungereimt seyn würde.] Und wie können die Leute eine gute Intention haben, wenn sie wissen, daß sie

etwas wider den göttlichen Willen nehmen? vors andere Sünde noch versuchen, ob auch bey solchem allezeit eine gute Absicht gewesen.

Der unvernünftige Betrug ist zum Schaden eines andern gerecht, dem ich ihm entweder die Wahrheit sage, dazu er doch ein Recht hat, durch wirkliche Thaten ihn um den Nutzen bringen; z. E. wenn man einem von dem andern borget, unter Verwand, solches zu gebrauchen, und verkauft oder verschenkt es, so hat man ihn. Wenn man eine gute Waare für schlechte Waare verkauft, so ist solches ein Betrug, für gutes giebt, so ist solches ein Betrug, dergleichen in dem menschlichen Leben häufig sürgehen. Es hat schon in der Natur ein Betrugserpion hervorgebracht, darinnen et nach alphabetischer Ordnung die Betrügereyen, welche in allen Ständen und Professionen sündigen werden, erzehlet, auch die Wege, wie sie zu heben fürschildet, welche aber so sonderlich nicht gerathen. Solcher Betrug ist unvernünftig, und andere dadurch beleidigt wird.

[Betrübnis,]

[Ist derjenige Zustand, da der Mensch einen Verdruß über den Besitz einer gegenwärtigen oder doch gewis zu werdenden Liebsel eine unangenehme Empfindung innerlich fühlet. Steigt dieses Gefühl bis zu einem hohen Grade, daß die beklemmte Brust Senker drückt, so nennt man es einen Betrübnis. Es ist hier alles zu verholen, was ich unter dem Artikel Trübsinnigkeit beigebracht habe. Man trübsinnig von den Leidenschaften S. 51

Bettler,

Heißt eine solche Person, welche an Nothdurft leidet, und daher mosen bey andern suchet. Es giebt wohl verschiedene Bettler: jene haben nur keine Mittel zu ihren nothigen Unterhalt; sondern sind auch nicht im Stand und befinden sich in keinen solchen Umständen, daß sie etwas durch ihre Arbeit erwerben, und sich selbst in ihrer Armut zu Hilfe kommen könnten, welche der unterschiedlicher Art seyn können. Denn einmal sind sie entweder ohne Verschulden durch Unglücksfälle in solche Umstände gerathen; oder sie sind daran, indem sie durch Antriebe des Ehrgeizes, oder der Wollust vor der Zeit ihrige verthan und so weit kommen, sie nunmehr vor sich nichts erwerben können; hernach sind die wahren Bettler entweder ehrlich, oder boshaftig, we letztere nicht nur von andern Mitleid

sondern sehen auch ihre Be-
stimmung, wie sie andere befehlen mö-
gen. Die verstellten Bettler sind, welche
den Grund fürgeben, als könnten sie
keine Hülfe, und Almosen nicht
haben, da sie es doch entweder nicht be-
dürfen sind, oder wenn sie es ja brau-
chen, noch im Stande befindend, et-
was zu verdienen, und daher nur als
Lumpen und Müßiggänger herum strei-
fend, welches sehr gemein ist. Und weil
in einem Lande große Unbequem-
lichkeiten verursacht werden, so machen
sich gute Bettelordnungen, wo-
durch dem Unheil kann gesteuert wer-
den. Ein ehrliebendes und kluges Ge-
setz gebietet sich zu betteln, so lange es
nicht kann; ein fauler Kerl aber braucht
keinen andern Vorwand, daß er
nicht arbeiten könne, oder nichts zu ar-
beiten habe. Wie man sich im Almo-
sen gegen die Bettler zu verhalten
hat, ist oben in dem Artikel Almosen
erwähnt worden. Bergius Policep-
General Magasin unter dem Artikel:
wie verdient hierben gelesen zu wer-
den. wie auch Thasso. Frisch de mendic-
ibus validis, Ien. 1659. 4.]

[Bevölkerung.]

Die Vermehrung der Einwohner
eines Landes. Ein Landesherr muß auf
dieses Bedacht nehmen, weil dadurch we-
nigstens die Vermehrung der Arbeit der ganze
Wohlstand blühend gemacht wird,
da die Sicherheit des Landes dadurch
gesichert werden kann, indem es einem
solchen Lande niemals an Armeen feh-
len kann. Sagt man, manches Land
erndt nicht viele Unterthanen ernähren,
dieses ein bloßer Vorwand, und kommt
auf eine gute Einrichtung im Staate
an. Was für eine Menge Künstler er-
ndt nicht die einzige Stadt London,
Genève u. s. w. Sorgt man davor,
solche Personen ihre verfertigte Ar-
beit mit vortheilhaften Handel ausfüh-
ren zu können, so bringen sie genug Geld
in den Staat, und können alle bequem
leben. Die Bevölkerung eines Landes
befördert, dienen folgende Mittel.
1) Man erhöhe nicht allzufehr die Abga-
ben, besonders der Zölle, Acise u. s. w.
sonst die Ausländer bedenken tragen,
in einen solchen Staat zu begeben.
2) Die Sorge vor die Gesundheit der Un-
terthanen sey das Augenmerk eines Re-
genten. 3) Man suche den Selbstmord
zu verhindern. 4) Der Kindermord, und
das Abtreiben der Kinder muß durch Ver-
minderung der Strafen bey der Hurerey,
wie man in Preussischen und Chursäch-
sischen gesehen ist, verhindert werden. Wo-
zu auch die Einrichtung der Findelhäuser
beizutragen vermag. 5) Der Regent

schone die Unterthanen, wenn Rebellen
zu bestrafen sind. Er verurtheile nur eine
bestimmte Zahl, etwan den zehnten, oder
zwanzigsten Mann, welche um ihr Leben
würfeln müssen. 6) Alle Duelle müssen
scharf verboten werden. 7) Die Emigra-
tion der Unterthanen ist zu verhüten, wel-
ches durch ein erhöhtes Abzugsgeld und
andere Mittel erreicht wird. 8) Man be-
strafe die Kuppler und Hurenwirth, als
Räuber des Staats. 9) Die Hurerey
möchte durch einen regelmäßig einge-
richteten Concubinat zu verhindern seyn.
10) Alle Beamte, welche einträuliche Be-
dienungen haben, müssen heurathen, oder
ihren Dienst niederlegen. 11) Das Klo-
sterleben muß gehemmt oder in katholi-
schen Ländern wenigstens vermindert wer-
den, welches dadurch geschehen kann, daß
man diejenigen, welche zum Kloster in
ihrer Jugend, da sie die Sache nicht wohl
überlegen können, überredet worden, von
den Klostersgelübden befreie, weil selbst
das canonische Recht eine freye Entschie-
dung erfordert. Auch kann der Regent
bestimmen, daß keine Person vor den 24
oder 30 Jahre sich einer solchen Lebens-
art widme. 12) Man sollte auf Mittel
bedacht seyn, dem Candidaten des Prä-
digeramtes zu einer baldigen Ehe, ehe sie
noch eine Pfarrey erhalten, beförderlich
zu seyn, indem man selbige auf einige
Zeit die Versorgung der Schulen, auch
auf dem Lande übertragen könnte, wie
man schon einige Anstalten hievon in den
siebenbürgischen Städten findet. Denn
solche Candidaten haben doch oft sehr viel
Fleisch und Blut, und sind wirklich als
protestantische Mönche anzusehen, wenn
sie nicht eher als bey Erhaltung einer
Predigerstelle heurathen dürfen. Ist das
nicht eben soviel, als wenn sie das Ge-
lübde der Keuschheit oft bis ins vierzigste,
funfzigste Jahr thun. Wie wir manche
solche Candidaten bekannt sind, die in
solchen Jahren nach Amt und Frau seuf-
zen. 13) Daß die Soldaten und Subal-
ternofficiere heuratheten, würde ebenfalls
von einer weisen Einrichtung abhängen.
Siehe die neue philos. Bibliothek 1 St.
1774. 14) Eheleute, welche viele Kinder
zu ernähren haben, sollten einigen Erlaß
in ihren Abgaben erhalten. 15) Berech-
tigen ist vor ledigen Personen ein Rang,
und andere Vorzüge zu ertheilen. 16) Ge-
schwächte Weibspersonen sollten nach aus-
gestandener Strafe völlig in ihren vori-
gen Ehrenstand versetzt werden, und
alle diejenigen, welche einer solchen Per-
son Vermürfe machen, müßten sehr hart
bestraft werden. 17) Eine Ehefrau darf
ihr Kind nicht über drey viertel Jahr an
der Brust säugen lassen. Die Gründe
von allen diesen Regeln anzuführen ver-
stattet der Raum nicht. Es kann auch
mit Nutzen J. F. Zuckert von den wah-
ren

Welchen letztern man in den Physikern, nur bloß mit den Körpern zu thun hat, gemein siehet.

In den alten Griechen lehrte man in der ionischen Schule den Ursprung aller Dinge, und wie Thales das Wasser das Urvater, so setzte Anaxagoras ein unendliches begabtes Wesen (mentem) in die Materie hinzu, welches alles in Bewegung gebracht, und von der Bewegung ihren Anfang genommen, wie aus dem Platonischen Laertio, Cicero und andern erhellen, und dessen Meinung Burnet in Archaeologia philosophica pag. 138. weiter ausführet, worinnen ihm sein Lehrer Archelaus nachfolgte, und welche Philosophen darinnen zwar einsehen, daß die Natur aus dem Äußern ins Innere wirke; mögen sich aber um die genaue Untersuchung der Lehre von der Bewegung so sehr nicht bekümmert haben, sondern geben uns die Geschichten von ihr haben keine sonderliche Nachricht. Sokrates trieb sonderlich die Moral, und Plato hat auch nichts Erdbentliches davon unterlassen, daß also Aristoteles, die Stoiker und Epicurus vornehmlich in Betrachtung setzten. Was den Aristoteles betrifft, so hat er viel von der Bewegung geredet, und zum voraus gesetzt, daß eine Bewegung seyn müsse, indem sie generat, et corrumpit; lib. 1. cap. 7. lib. 2. cap. 7. Das Wesen der Materie setzen sie, daß sie sich gegen einem Principio, welches in ihr wirke, nicht verhielte, daß sie selbiges in sich selbst, und eine Bewegung erregen ließe. Aber, meinet er lib. 8. cap. 5. phys. bewegt werde, werde von einem andern bewegt, und dieses wieder von einem andern, welches immer so fort gieng, man auf den ersten Beweger komme, den man ohnmöglich ohne Aufhören endlich darinnen fortgehen könnte. Diesen ersten Beweger nennt er ewig, und beweiset auch, daß die Bewegung von Ewigkeit, welches er also beweisen wollte. Der Beweger und dasjenige, was bewegt werden kann, sind entweder von Ewigkeit gewesen; oder haben zu einer gewissen Zeit ihren Anfang genommen. In das letztere geschehen, so muß solches vermittelst der Bewegung geschehen, folglich muß vor der ersten Bewegung eine andere vorhanden, von der der Beweger und das bewegte herkommt, welches aber widersprechend ist. Wäre nun der Beweger; der Gott und die Materie von Ewigkeit, so sey aber die Materie nicht von Ewigkeit bewegt worden, so müsse die Ewigkeit darüber liegen; daß sie zur Annahme einer Bewegung nicht geschickt; oder daß sie so weit von dem Beweger, oder Gott entfernt, und da läßt sie an wieder nicht, wie diese gedoppelte und nicht anders, als durch eine Bewegung

zu heben; woraus abermals folge, daß vor der ersten Bewegung noch eine andere müsse statt haben, wovon unter andern Stanley in histor. philos. p. 454. zu lesen. Mit einem Wort, Aristoteles meinte mit den Stoicis, daß die Welt von Ewigkeit, und sein Gott war notwendig mit der Materie verknüpft, wie ich dieses weitläufiger in exercit. de atheismo Aristoteles cap. 3. sect. 1. auszusühren habe. Die Bewegung selbst beschrieb er physior. lib. 8. cap. 1. daß sie sey eine ἀνταλῆξις τῷ κινήτῳ ἢ κινήτῳ, actus mobilis, quatenus est mobile. Das ist eine Wirkung in einer beweglichen Sache, so fern sie beweglich, und machte bisweilen sechs, zuweilen vier, auch dreien, und bald diese, bald jene Arten derselben. Denn in den categoriis nennet er sechs Arten, als γένεσιν, φθορὰν, αὐξήσιν, μείωσιν, ἀλλοίωσιν καὶ τὴν κατὰ τόπον μεταβολήν, generationem, corruptionem, augmentum, decrementum, alterationem et loci mutationem; de anima aber lib. 1. cap. 3. weiß er nur folgende zu nennen: φθορὰν, ἀλλοίωσιν, φθίεσιν, καὶ αὐξήσιν, lationem, mutationem, corruptionem et augmentationem, und phys. lib. 4. cap. 4. gedenket er nur dreier Arten, als: φθορὰς, αὐξήσεως, und φθίσεως, lationis, augmentationis und corruptionis, und lib. 5. cap. 1. lib. 7. cap. 2. phys. sagt er, ein anders sey die Bewegung in Ansehung der Quantität, ein anders in Ansehung der Qualität, wie auch in Ansehung des Orts. Es siehet diese aristotelische Lehre von der Bewegung sehr schlecht aus. Denn einmal ist seine Definition ganz ungereimt, daß sie weiter nichts sagt, als daß die Bewegung eine Bewegung sey, wovon aber die Frage nicht; sondern worinnen ihr Wesen bestehe, folglich hätte er die Art und Weise, wie sie geschehe, mit berühren sollen. Denn man muß seine Worte ansehen, wie man will, so kommt kein anderer Verstand heraus, als daß die Bewegung sey, wenn eine bewegliche Sache wirklich bewegt werde, welches eben so viel, als wenn man einem Fragenden; was ist das Leben? antworten wollte, wenn ein Mensch, der leben kann, wirklich lebet. Es hat dieser ehrliche Mann seine ganze Physik nach dem metaphysischen Leisten zugeschnitten, und daher erkläret er sich sehr abstract, so daß zu dienlich war, daß man alles drehen konnte, wie man wollte. Hoffentlich wird man nicht alles Metaphysische also ansehen, als wenn man es drehen könnte, wie man wollte. Wenn der Metaphysicus seine Begriffe richtig gebildet hat, so müssen sie auch wahr, sicher, und gewiß seyn, und können solche nicht gedrehet werden, wie man will. Allein Aristoteles

Ies hat oft nicht, wie es sich gebähret, die Gegenstände erklärt, und sich unbestimmt ausgedrückt, daher kommen seine Fehler. Er hat also, in sofern er dieses gethan, nicht als ein Metaphysicus und Logicus gehandelt.] Und weil eine so schlechte Definition zum Grunde lag, war es kein Wunder, daß er die verschiedene Arten der Bewegung so verwirrt erzählte. Denn er gedenket zweier Hauptarten nicht, nämlich des motus vitalis und elastici, und begehet darinnen einen Fehler, daß er die Bewegung in Ansehung des Orts den andern Sattungen entgegen setzt, da doch keine einzige Bewegung ohne Veränderung des Orts, oder des Raums geschehen mag. Was er von der Ursache der Bewegung, oder dem ersten Bewegter anführet, wie derselbige nothwendig sich mit der ewigen Materie von Ewigkeit verknüpft, und sie in Bewegung gebracht, ist so beschaffen, daß daraus gar leicht die Atheisten fliehet, wenigstens kann ein jeglicher Atheist ein solches Systema zulassen, welches mit mehreren in der angeführten exercit. de atheismo Aristotelis gezeigt worden, conf. Kündiger in physica divina lib. 1. cap. 7. sect. 1. Dasjenige, was man insgemein hier wider den Aristotelem erinnert, ist, daß er sich so dunkel erkläret, und da er auch lib. 3. cap. 3. physic. von dieser Materie handelt, so ist nicht zu leugnen, daß er an dem letztern Ort sehr dunkel redet; diejenige Definition aber, welche wir angeführet, ist eben nicht dunkel, wenn sie nur sonst was nutz wäre. Morhof schreibt in dem polyhistor tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 6. §. 2. Aristoteles quoque multa de motu tradit, metaphysicis vero speculationibus omnia involuit. Man kann hier nachlesen Sebastian Bassonem in philos. natural. advers. Aristotelem lib. 2. p. 177. seqq. welches Werk zu Amsterdam 1649. heraus gekommen ist. Die Stoiker statuiren auch die Ewigkeit der Materie, mit welcher sich Gott nothwendig verknüpft, und dergestalt vereinigt, daß bey ihnen Gott und die Natur, oder die Welt einerley waren, woraus leicht zu schließen, wie sie sich die Ursache der Bewegung müssen eingebildet haben. Sie lehrten von einer gedoppelten Bewegung, dem motu recto und obliquo, und nach des Stobäi Bericht soll Chrysippus gesagt haben, daß die Bewegung eine Veränderung in Ansehung des Orts sey, daß der Körper entweder ganz; oder nurtheils sich der Gegend nach verändere. Epicurus hat die Bewegung *μετάστασις ἀπὸ τόπου ἢ ἐκ τόπου*, transitum e loco in locum genennet, daß wenn ein Körper bewegt werde, er dadurch aus seiner vorigen Stelle in eine andere komme, wie aus dem Empirico zu ersehen, der wider

diese Beschreibung verschiedene E gemacht, worauf Gassendus in lib. 5. cap. 1. pag. 339. lqq. tom. antwortet, und ist nicht zu leugnen auch einiger neuern Definition v Bewegung, daß sie continua et s loci mutatio sey, darauf hinaus le Reill in introd. ad veram physicam 17. woran auch Kündiger in physica pag. 317. weiter nichts anzusehen l daß unter dem loco auch das ipatium greifen, daß wenn dieses wäre, Epicurus recht, daß in dem Verfall jegliche Bewegung ein motus local Er legte zum Grund aller natü Dinge, die Atomos, denen er ei doppelte Bewegung zuschrieb, ind eines Theils vermöge der ihnen v tur zukommenden Schwere in g Linie bewegt würden, doch so, daß bey dieser ihrer Bewegung ein we elinirten, damit sie unter einander ten verknüpft werden; andern the in eine Bewegung gebracht würd fern ein Atomus von dem andern stossen und zurück getrieben werde, da neunte Epicurus die erste B motum naturalem; die andere aber reflexam, wovon Diogenes La lib. 10. nebst Gassendi animaduert Stanley in histor. philos. pag. 970. sen. Democritus nahm die Atoms als Principia der natürlichen Ding soll aber von dem Epicuro darinnen andern unterschieden gewesen seyn er nur eine einfache Bewegung, u den motum obliquum zugelassen, Stanley in histor. philos. pag. 905 den andern Scribenten vom Deu bey dem Fabricio in bibliotheca lib. 2. cap. 23. §. 5. Es hielt Er die Atomos nebst ihrer Beweun ewig, aus deren von ohngefähr get nem Zusammenlauff alles entstanden Auf solche Weise war unter den Al Lehre von der Bewegung noch u untersucht.

Und in den mittlern Zeiten, da die lastici das philosophische Regiment ten, sahe es damit nicht besser an der Erklärung der Bewegung selbst haften sie sich mit subtilen und met sischen Speculationen; und in dem was die Ursache der Bewegung, sie selbst nicht einig. Denn G Ziel nebst mehreren, wollten Gott die unmittelbare Ursache der Bew ausgehen, welchem die Creatura Gelegenheit dazu gaben, die sich u verhielten, und geschehen lassen u daß Gott durch sie wirke, nach u Hypothesis unter andern nicht das selbst; sondern Gott durch das Feuer Wärme verursache. Andere waren erstern Meinung schnurstracks ent und behaupteten, daß die Creaturen

mittelbar nach der ihnen einmal bestimmten Kraft wirkten, dabey der feste Bestand nicht einmal nöthig war. Und auch andere wollten gleichsam auf der Mittelstraße bleiben, daß sie den bewegten nur eine Kraft zu wirken, und sich zu bewegen einkrumten; nicht aber den stätlichen Bestand, ohne den weder die Sache, welche wirke, noch ihre Kraft sich zu bewegen, bestehen könnte, wenn die Creatur wirke, auch zugleich Gott wirke.

In den neuern Zeiten hat durch den Namen der Physik überhaupt, auch in Lese das Glück gehabt, daß sie genauer untersucht worden, wiewohl auf der englische und unterschiedene Art, so daher kommt es, daß noch so die Naturforscher in vielen Stücken nicht einig, und in manchen ihre Unwissenheit erkennen müssen. Einige und zwar die meisten haben die Sache nur mathematisch gesehen, und sie von der Beschaffenheit der Materie durch den Mechanismus herleiten wollen; andere hingegen haben die Materie fast in gar keine Betrachtung gezogen, und alles in der Bewegung einem reinen Geist zugeschrieben: und noch andere haben beides zusammen gefasset. Von den vornehmsten, die darinnen etwas unternehmen, wollen wir ein und das andere anführen. Cartesius hat sich bemühet, die Sache deutlich vorzustellen. Er sagt part. 2. §. 25. principior. es sey Bewegung, wenn ein Theil einer Materie, oder ein Körper aus der Gegend eines andern Körpers, welche an denselben unmittelbar stoßen, und als in ihrer Ruhe sich hindende anjusehen sind, in die Gegend anderer hinder gebracht werde. Er hat seine Gedanken auf solche Schrauben, daß er sie, was die Bewegung der Hand beträff, recht und links umdrehen könne, und dem Mercurio zu gefallen, da er die Meinung an, daß nichts uns anzureffen, welches ihm denn hier im Weg stand, daß er nicht wüßte, wie er sich aus der Sache helfen sollte. Das ist natürlich, daß wenn alle Materie völlig voll gestopft und, viele einander berührende Körper durch Bewegung getrennt, aber eines theils nicht können getrennt werden, und wenn sich gleich die Mechaniker auf das Experiment von vielen an einander liegenden Kugeln berufen, daß nämlich durch Bewegung einer Kugel die andere mit bewegt werden müsse, und sagen, es geschehe die Bewegung im Eirkel; so können sie doch nicht auskommen. Denn auch zwischen den runden Kugeln bleiben leere Räume, und wenn man sie in ein Gefäß an einander drückt, und sehr nahe setzet, so wird man sie nicht bewegen können, auch in der Materie nicht nur feste; sondern auch edigte Körper ange-

troffen werden. Es sezte Cartesius gewisse leges motus, die wir mit seinen eigenen Worten aus part. 2. §. 37. seq. princip. anführen wollen, 1) vnamquamque rem, quatenus est simplex et indiuisa, manere quantum in se est, in eodem semper statu, nec vnquam mutari, nisi a causis externis, nach welcher Regel eine edigte Materie allezeit ihre Gestalt behalte, bis von außen jemand dazu komme, und dieselbige verändere, und wenn ein Körper einmal ruhe, so werde er sich nicht bewegen, wenn er nicht von einer äußerlichen Ursache dazu angetrieben werde, woraus er denn schließt, daß dasjenige, welches einmal in einer Bewegung sehe, wofür keine äußerliche Hinderung dazu komme, allezeit in der Bewegung beharre. 2) vnamquamque partem materiae seorsim spectatam, non tendere vnquam, vt secundum villas lineas obliquas pergat moueri; sed tantummodo secundum rectas; etsi multae saepe cogantur deflectere propter occursum aliarum atque in quolibet motu fiat quodammodo circulus, ex omni materia simul mota. 3) vbi corpus, quod mouetur, alteri occurrat, si minorem habeat vim ad perpendendum secundum lineam rectam, quam hoc alterum ad ei resistendum, tunc deflectitur in aliam partem, et motum suum retinendo solum motus determinationem amittit; si vero habeat maiorem, tunc alterum corpus secum mouet, ac quantum ei dat de suo motu, tantumdem perdit, von welchen Regeln unter den Gelehrten viel disputirt worden, und kann unter andern du Hamel de consensu veteris et nouae philosoph. lib. 2. cap. 5. gelesen werden. Zur allgemeinen Ursache der Bewegung giebt er part. 2. princip. §. 36. Gott an, welcher gleich im Anfang eine gewisse quantitatem motus zugleich mit der Materie erschaffen, die er beständig erhalte, auf welche Art sich auch Rohault in tractat. physiq. part. 1. cap. 10. seqq. Andala in exercitat. academic. in philosophiam primam et natural. part. 2. physiq. general. exercit. 10. seqq. pag. 174. und andere Cartesianische Philosophen erklären; dahin auch gehoret Jacobi Gusssetii tr. causarum primae et secundarum realis operatio; de his apologia sit pro Renato des Cartes, Leunward. 1716. Es ist aber diese Cartesianische Lehre vielem Widerspruch unterworfen gewesen. In den mémoires de Trevoux 1701. mai. und iun. pag. 387. ist eine Untersuchung der Cartesianischen Meinung von der Ursache der fortgesetzten Bewegung zu finden; die Antwort aber darauf eben daselbst sept. und octobr. pag. 343. und pag. 347. eine weitere Erläuterung der Untersuchungen lesen, worauf auch pag. 350. folget eine Dissertation von der Ursache der Continuation der Bewegung in den Körpern, die man im Lateinischen nennet projecta,

mittelia. Was Leibniz wider Cartesii Lehrsat erinnert, daß überall eine gleiche Quantität der Bewegung erhalten werde, welches diejenigen Neuern, welche densel. Freyh. von Wolff folgen, noch jeso behaupten, jedoch ohne zureichenden Beweis,] findet man in Baylens nouvelles de la republique des lettres 1689. pag. 996. und was weiter davon zwischen ihm und einigen andern disputiret worden, eben daselbst pag. 999. 1687. pag. 131. 448. 577. 744. 952. Wober auch zu lesen, was Bülfinger in commentatione de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita pag. 28. davon anführet. Es ist unter andern was wunderliches, daß Cartesius sich die Bewegung als ein Accidens des Körpers unter der Quantität eingebildet, welche ohne der Substanz nicht seyn kann. Denn wo eine Quantität ist, da hat eine Extension statt, und diese Ausdehnung kann ohne Theile nicht gedacht werden, was aber Theile hat, ist eine Substanz und kein Accidens. Denn wenn gleich eine Quantität bey der Bewegung kann concipiret werden; so hat sie doch nur statt entweder in Ansehung der Linie in der Luft, da die Bewegung hingehet, und da ist die Quantität in der That nicht in der Bewegung, sondern in der Luft; oder in Ansehung des Vermögens etwas zu bewegen, und da kann sie nicht der Bewegung, sondern der antreibenden Ursache beigelegt werden, wie Rüdiger in phyl. divina pag. 215. unter andern erinnert. Und da er sich auf solche Art die Bewegung eingebildet, so war um desto mehr ungereimt, wenn er vorgab, daß selbige, als ein solches Accidens von einem Körper dem andern könnte mitgetheilet werden, und was dadurch dem einen zugehe, das gehe dem andern ab, wovon selbst Ludovicus Deaufort in cosmopoeia divina pag. 63. allerhand Instantien gemacht, und Senrich Morus hat in enchirid. metaphysic. cap. 7. §. 3. sqq. aus dem Cartesischen Begriff von der Bewegung die ungereimtesten Folgerungen gezogen. Der berühmte Newton hat in den principis philos. natural. mathematic. lib. 1. pag. 12. folgende leges der Bewegung gesetzt: 1) corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter indirectum, nisi quatenus a viribus impressis cogatur, statum illum mutare; 2) mutationem motus proportionalem esse vi motrici impressae, et fieri secundum lineam rectam, qua vis illa imprimatur: actioni contrariam semper et aequalem esse reactionem: siue corporum duorum actiones in se mutuo semper esse aequales, et in partes contrarias dirigi; da wider Syrbius in seiner philosophia prima pag. 326. eins und das andere bringt; der George Cheyne aber hat in

seinen philos. principis religionis natural. welche zu London 1705. 8. herauskommen, diese leges des Newtons genommen und sie erläutert, welche Joh. Keil in introduction. in veram physicam sect. 11. pag. 115. weiter erklärt.

Job. Christoph Sturm hat in die Materie viel Aufsehen gemacht, indem er Gott nicht nur als die allgemeine; sondern auch als die einzige und eigentliche, also genannte Ursache aller Bewegung ausgegeben, und unter andern in der physica hypoth. pag. 164. ausdrücklich geschrieben, daß nur der Wille Gottes die bewegende Bewegungskraft sey, welche unbewegten Sachen eigentlich bewegen. Ein Körper durch den andern in Bewegung brächte, diese ganze körperliche Welt und einen Theil davon durch den andern bewege, und auf diese Art die Wirkungen in der Natur durch seine mittelbare Kraft herfür brächte; und 165. fährt er fort, der göttliche Wille allein wirke, wolle, befehle alles auf der Welt, worüber er vielen Widerstand gehabt, und sonderlich mit Schelhamern Streitschriften gewechselt. Es hat Robert Boyle ein Buch de natura hergegeben, darinnen er den Mißbrauch dieses Worts untersucht, und gezeigt, daß man selbiges wohl in ganz ungereimter, gottlosen Verstand brauche, und daß besser sey, wenn man sich dessen enthalte, welchem Sturm in der Dissertat. de idea naturae beynähe, wider den aber Schelhammer 1697. naturam sibi et mediis vindicatam heraus gab, darinnen er meynete, wenn gleich die Physici könnten und wollten sich dieses Worts enthalten; so gieng es doch bey den Medicis nicht an, ja, da man dadurch nichts anders, als die ewigen Gesetze der Bewegung, welche Gott nach seiner Weisheit in der Schöpfung gesetzt, verstehe. Sturm schrieb darauf eine andere Dissertation de natura in casum vindicata; dagegen aber 1702. Schelhammer naturae vindicatae vindicationes heraus gab, bey welchen Streitschriften die Frage von der Ursache der Bewegung fürkam; und in acta eruditior. 1698. pag. 427. ließ Leibniz eine Observation unter dem Titel: de ipsa natura, siue de vi infinita actionibusque creaturarum propter nemicis suis confirmandis illustrandisque wider Sturmen einrücken, worauf er aber in besagten actis erudit. 1699. pag. 204. in einer Observation de Deo in creaturis corporeis et per ipsas iussu et voluntate sua primaevis, in omnia tempora et loca etiamnum efficacissima, hodiernum omnia operante seine Antwort gab. In dieser Anmerkung beweist er seine Meinung von neuem, welche dahin gieng, daß die Materie, oder eine körperliche Creatur gar keine Kraft in sich selbst habe, sich zu bewegen;

bewegen; sondern sey nur geschickt gemacht, daß durch den göttlichen Willen in ihr eine Bewegung fürache, welcher Wille eben nicht allezeit in der Zeit, da etwas geschehen sollte, wirken, und das göttliche Wollen durch die gleich darauf erfolgte That sich kräftig erzeigen müsse; sondern Gott könnte vorher auf künftige durch seinen Willen etwas wollen, daß es nachher geschehe, daß sich also die Kraft dieses unendlich göttlichen Wollens in alle künftige Zeiten und Oerter errecke. Denn er meynet, wenn die gemeine Hypothese gelten sollte, daß die Materie durch die in sich habende Kraft, noch nicht ohne den göttlichen Beistand etwas wirke, und daß die daraus entstehende Wirkung ganz sowohl der Materie, als Gottes Beistand zuschreiben, so sähe er nicht, wenn es Gottes Kraft gänzlich gethan, wie man nöthig habe, die Materie mit zu Hülfe zu nehmen; thäte es aber die Materie, so sey der göttliche Beistand dazu nicht nöthig. Doch einmal macht sich hier Sturm keinen rechten Begriff von dem göttlichen Concursu, welcher nur darinnen bestehet, daß er die in die Materie gelegte Kraft erhält; hernach scheint er in einen Wortdisput zu verfallen: wenn eine entstandene Wirkung völlig zuschreiben, die nur in gewisser Abhängigkeit bald Gott, so fern er etwas mittelbar thut; bald der Materie, so fern die Wirkung von ihr unmittelbar herrühret, kann zugeschrieben werden. Daß aber Gott eine solche Ordnung gemacht, davon können wir keine andere Ursache ansetzen, als weil es ihm nach seiner Weisheit so beliebet. Die Sache verhält sich auch oft in moralischen Dingen so. Ein Fürst läßt seine Sachen durch seine Bedienten thun, und läßt durch die Unterordnungen unter andern eine Verordnung kund machen, und da kann man in gewisser Abhängigkeit sagen, der Fürst so wohl, als der Bediente habe es gethan; hätte der letztere aber von dem Fürsten die Macht nicht gehabt, so würde er es auch nicht haben thun können. Er stellt sich die Sache unter dem Bild eines musikalischen Instruments für, welches für sich, wenn des Künstlers Hand nicht dazu käme, nicht den geringsten Klang von sich geben würde; gleichwohl aber müßte die Materie des Instruments so zubereitet seyn, daß wenn ein Künstler darüber komme, der Unterschied des Tons gehöriger Maßen entstehe, und auf solche Art tönte die Materie auch viel dabey, wenn sie sich gleich leidend verhielte. Doch dieses ist nur ein Gleichniß, so zum Beweis der Sache selbst nichts thut, zumal da sich von künstlichen Sachen auf die natürlichen nicht schließen läßt; weil die Natur nur ein Affe der Natur ist. Er läßt fort, daß seine Meinung durch die Natur und Beschaffenheit der ersten Ma-

terie, welche allen materiellen und körperlichen Creaturen gemein sey, bestärket werde, von welcher alle gesehen müßten, daß sie eine pur leidende Substanz sey, die weder durch sich selbst in eine Bewegung, und gewisse Gestalten kommen; indem sie sonst von sich selber seyn können; noch von andern Körpern darein gebracht, als die ja von ihr ihren Ursprung hätten, folglich nach ihr entstanden. Leibnitz antwortet darauf in *actis erudit.* 1698. pag. 423. man müsse einen Unterschied unter der ersten und andern Materie machen. Die erstere sey zwar pur leidend, als *seine substantia completa*, welches hingegen die andere sey, da noch eine *forma animae analogae* hinzukommen; und man mag dieses nennen, wie man will, so beweist doch nur Sturm so viel, daß die erste Materie, indem sie von Gott aus nichts erschaffen, eine leidende Substanz gewesen; aber daraus folgt noch nicht, daß er nicht darauf eine Bewegungskraft der Materie mitgetheilt habe. Endlich meynet er, die Natur der Bewegung selbst brächte es mit sich, daß sie bloß von dem göttlichen Willen abhänge. Denn gleichwie die Dauerung der Dinge, welche nichts anders, als eine durch auf einander folgende Punkte der Zeit fortgesetzte Wirklichkeit sey, bloß auf dem göttlichen Willkühr wie die Erfindung selbst beruhe; also sey es mit der örtlichen Bewegung einer körperlichen Sache auch so beschaffen, daß ihre Bewegung nur eine Fortsetzung der Erfindung durch viele Theile des örtlichen Raums sey, und folglich, wie die Dauerung, von dem bloßen freien Willen Gottes abhänge. Es ist aber noch ein großer Unterschied zwischen der Dauerung und der Bewegung, zu welcher letzteren noch eine besondere Kraft erfordert wird, die wirklich wirket; die hingegen bey der erstern nicht nöthig ist. Wie nun seine Gründe nicht viel auf sich haben; also ist die Meinung selbst, wenn man sie genau überleget, allerdings sehr anstößig. Denn wenn er sich gleich zumlich dunkel erklärt, und nicht saet, was der unendliche göttliche Wille sey, darauf eine jede Bewegung ankommen soll; so siehet man doch, daß er anzeigen wollen, wie Gott die unmittelbare Ursache aller Bewegung sey, und das ist allerdings gefährlich, weil auf solche Art Gott an den sündlichen Verrichtungen, wenn unter andern ein Mörder oder Dieb seine Hand ausstreckt, mit Schuld seyn müßte. Denn wenn er gleich sagt, die Sünde geschehe durch die Gedanken und Begierden, als wahrhaftige Wirkungen, die der Seele nicht abzuschreiben; und Gott habe sich das willkührliche Gesez gegeben, daß er nach Beschaffenheit der Beweannnen in der Seele die Gliedmaßen des Körpers bewegen wolle; so kommen auch bey dieser

Ausucht

Ausflucht zwey Bedenklichkeiten für. Einmal ist es eine Gott unanständige Sache, daß bey einem Menschen die wichtigsten Wirkungen, als denken und wollen, die Seele; die geringern aber, als das Bewegen der Hände und Füße Gott thun soll; hernach ist das willkührliche Gesez, daß sich Gott hierinnen soll fürgescrieben haben, eine Sache, die Sturmius nimmermehr hätte erweisen können, welches er nur zu dem Ende ausgedacht, damit er einiger massen die Schuld der sündlichen Verrichtungen von Gott weilen möge. Es wird uns damit das beste Argument wider die Atheisten aus den Händen gerissen, daß wenn wir ihnen nicht zeigen können, wie sich die Materie zu einem gewissen Endzweck bewege, welche Kraft sie nicht von sich selbst haben könnte, so haben sie Gelegenheit für sich, eine bewegliche Natur, die mit Gott nichts gemeines hat, zu erdichten. Es rührte dieser Irrthum vornehmlich aus dem unrichtigen Begriff der Materie, daß man dachte, die erste Materie wäre nur leidend, und folglich müßte auch die andere so beschaffen seyn, die nicht edler, als die erstere wäre, welcher falscher und unrichtiger Bahn eben den Weg zu den beyden Irrthümern bahnte, als wäre ein Weltgeist; ingleichen daß Gott alles unmittelbar bewege. In den *actis erudit.* 1699. p. 221. gedenket er, wie er eine besondere Freude gehabt, als er wahrgenommen, daß Bernardus Connor in dem euangelio medici in diesem Stück einerley Meinung mit ihm sey; wer aber dieses euangelium medici, und in diesem sonderlich den fünften Artikel mit Aufmerksamkeit gelesen, der wird wissen, wie weit er von dem offenbaren Naturalisten entfarnet, und ob dieses dem Herrn Sturm eine Ehre, daß er mit ihm gleicher Meinung seyn will. Von dem Cartesio war er ein grosser Verehrer und es scheint, daß er ihm auch zu diesen Gedanken Anlaß gegeben, indem er princip. philosophic. part. 2. §. 36. also schreibt: unde sequitur, quam maxime ratione esse consentaneum, ut putemus, ex hoc solo, quod Deus diuersimode mouerit partes materiae, cum primum illas creauit, iamque totam istam materiam conseruet, eodem plane modo, eademque ratione, qua prius creauit, eum etiam tantumdem motus in ipsa semper confirmare. Es ist auch Sturm in philosoph. ecclēic. p. 195. 199. nachzulesen.

Wir müssen auch des Herrn von Leibniz denken, welcher berühmte Mann hierinnen unterschiedenes geschrieben. Denn anno 1671. ließ er zu Mainz drucken theoriam motus abstracti huc rationes motuum vniuersales a sensu et phaenomenis independentes, und seine hypothesin physicam nouam, welche hernach in Engelland auf Entfinden der königlichen Societät wieder aufgelegt worden.

In den *actis erudit.* 1689. p. 38. ist von ihm eine Observation de resisterie medii et motu proiectionum grauium medio resistente; pag. 82. aber de motu coelestium caussis; und 1694. p. 110. andere de primae philosophiae emendatione et de notione substantiae, darinnen er von dem Grund der Bewegung in Körpern gehandelt; desgleichen hat in dem specimine dynamico, welches besagten *actis* 1695. steht, und 1696. p. 427. der *ador. erudit.* handelte er ipsa natura siue de vi infra actionibus creaturarum pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque wider den Herrn Sturm. Es geht seine Meinung sonderlich in der Ursach der Bewegung in den Körpern, welches hier der wichtigste Punkt ist, dahin, daß Gott in die Materie ein bewegendes und wirkendes Kraft gelegt, die nicht in einem bloßen Vermögen bestünde, sondern in einem Bemühen, *conatu*, in einem *nitu*, *conatu*, und *Beßtreben* eine Wirkung darzustellen, wenn sie nicht durch ein conträres und gegenseitiges Bemühen daran verhindert werde. Die wirkende Kraft leitet er von Gott her, die nach dem Gesez, welches er nach seiner Weisheit gesezet, wirke, da man denn einen Unterschied unter der bloßen Macht, dem wirklichen Bemühen, und der Wirkung selbst machen müsse. Es sieht diese Kraft als constitutum substantiale an, welchem er den Namen *modi* nadis beyleget, und meinet, man kann wohl sagen, daß ein Körper aus Materie und Geist bestehe, wenn nur der Geist nicht für eine verständliche Sache; sondern für eine Seele, oder eine der Seelen gleichkommende Form gehalten werden. In dem Tractat *esai de Theodiceis* part. 3. §. 345. führt er einige Geseze der Bewegung an, daß die Wirkung gegen ihre Ursach in der Kraft allezeit gleich sey, oder welches einerley, daß immer einerley Kraft bleibe, wie man denn auch dieses Principium brauchen könnte, daß die *actio* allezeit ad *reactionem* gleich sey, welches in den Dingen einen Widerstand gegen die äußerliche Veränderung vorauferket, und weder aus der Ausdehnung noch der Penetrabilität hergeleitet werden kann, ingleichen, daß eine einfache Bewegung eben die Eigenschaften habe, als eine zusammengesetzte Bewegung haben könnte, die eben das Phänomen der Translation hervorbringen würde. Anno 1711. kamen des *Muyssii* *elementa physices methodo mathematica demonstrata* heraus, nebst zwey bengelegten Dissertationen, deren eine de causa soliditatis corporum; die andere aber de causa resistentiae fluidorum handelt, worinnen er pag. 924. 199. verschiedene Argumenta wider die erschaffene bewegende Kraft fürbringer. Der erste Einwurf be-

steht

darinnen, daß gleichwie diese bewegende Kraft ihre erste Existenz von Gott bez, also dependire sie auch in ihrer Fortsetzung oder Erhaltung einzig und allein von ihm, mithin könnte keine Kraft wirken da seyn, wenn Gott selbige nicht erhielte, das ist, beständig herfürbrächte, woraus denn folge, daß alles Vermögen dieser Kraft, eigentlich zu reden, nichts anders als das Vermögen Gottes, und die Wirkungen, die daraus entspringen, wären Wirkungen Gottes. Könnte Gott diese Wirkungen, oder Bewegungen der Körper, welche dieser erschaffenen Kraft beigelegt werden, mit eben so leichter und noch kürzerer Mühe unmittelbar darstellen, als wenn es erst vermittelst einem besondern und von der göttlichen Kraft unterschiedenem Vermögen, welches doch durch die göttliche Kraft wirke, geschehen sollte, woraus denn folge, daß man aus den bloßen Bewegungen der Körper die Existenz der ihnen beizulegenden Bewegungskraft nicht schließen könnte, weil sie dazu nicht nöthig, und vielmehr überflüssig sey, und gleichwohl sey kein anderer Grund vorhanden, so uns die Wirklichkeit an die Hand gäbe, als die Wirkungen oder Bewegung der Körper selbst. Hernach nimmt er einen Beweis von der Ruhe der Körper, da zu deren Erhaltung keine größere Kraft und Wirkung des göttlichen Willens, als zu ihrer Bewegung nothig sey, schließliche man keine Ursache, warum Gott die Bewegung, nicht aber die Ruhe vermittelst einer andern erschaffenen Kraft herbeiführen sollte, auf welche Einwürfe in den actis eruditorum 1711. pag. 400. geantwortet worden.

Nüdiger trägt in der physica divina lib. 1. cap. 7. lect. 4. die Lehre von der Bewegung auf eine besondere Art für. Nachdem er vorher die Meinung des Aristoteles, Cartesii und Cassendi untersucht, so sagt er seine eigene Gedanken, und hat seine Absicht nur auf die Creatura. Denn wenn gleich Gott in einer andern Bewegung, und diese in heiliger Schrift das Leben genennet wird, so können wir doch davon nichts sagen, weil diese Bewegung unendlich, folglich nach der Natur einer endlichen Bewegung der Creaturen nicht kann abgemessen werden. Er beschreibt die Bewegung, daß sie eine Fortsetzung einer erschaffenen Sache von einer Stelle in die andere sey, und sehet hiermit sowohl auf die Bewegung der Körper, als der Geister. Es kann in der Natur ohne die Bewegung keine Wirkung vor sich gehen, und so oft etwas sich bewegt, oder bewegt wird, so wird sich, oder doch etwas davon aus seiner Stätte in die andere begeben, daß also eigentlich zu reden, eine jede Bewegung ein motus localis, welche Benennung aber in wei-

tern Sinn zu nehmen ist. Es theilet Nüdiger die Bewegung in eine wesentliche und zufällige. Denn entweder werde etwas von sich selbst in Ansehung seiner Theile bewegt; oder von einem andern: was von sich selbst bewegt werde, habe die Bewegungskraft in sich selbst, die ihm Gott mitgetheilet, daß sie zu seinem Wesen gehöre, dergleichen zukame theils dem Geist, theils den Elementen, welche seiner Meinung nach sind der Aether, der sich vom Centro zur Peripherie bewege; und der Aether, der sich von der Peripherie zum Centro zusammen ziehe. Alles übrige habe seine Bewegung entweder von diesem drehen, als dem Geist, dem Aether und Aere, oder von andern Körpern, daß also die leichten Körper von dem Aethere, die schweren von dem Aere, ein belebter und vegetabilischer Körper von dem Geist bewegt würden, und bey diesen, welche so bewegt würden, sey die Bewegung nur ein Accidens. Wenn aber die bewegten Elemente in ihrer Verrichtung sich so gegen einander verhielten, daß keines das andere übertrüge, so sage man, daß der Körper ruhe, als die aerischen Theilchen in der Luft, die wässerigen in dem Wasser, woraus leicht zu ersehen, was die Ruhe sey. Sehen wir auch die Gedanken des Nüdigers von den zwey Elementen ins besondere bey seite, so ist doch dieses vernünftig, daß Gott den Elementen überhaupt eine Bewegungskraft mitgetheilet, welche nur schlechterdings von Gott muß hergeleitet werden, weil man sonst den Arbeits gewonnenen Spiel giebet. Denn alle Bewegungen unmittelbar von Gott herzuweisen, wie Kalebbranche, Sturm und andere gethan, geht nicht an, und ist geistlich, wie wir oben gezeigt, daß das Geseh, welches sich hierinnen Gott vorgeschrieben, eine Chimäre, und er bey den sündlichen Verrichtungen allerdings eine moralische Ursache wird. [Siehe S. 46. meiner Geschichte von Seelen.] Alles von einem Geist herzuweisen, ist eine schwere Sache, weil die Existenz des Weltgeistes erst darzutun, und bey dem belebten Körper solche Bewegungsumstände fürfallen, die von einem Geiste, oder der Seele nicht herkommen können. Denn man weiß ja, daß die Kraft sich zu bewegen, wenn auch die Organe gesund sind, kann verändert, verstärkt und geschwächt werden, nach Beschaffenheit der Speisen und des Getränks, welche ja, als was materielles das Vermögen nicht haben können, die Bewegungskraft der Seele in eine Veränderung zu bringen. Die unvernünftigen Thiere sind dem Menschen ihrer physischen Natur nach gleiches geschehen in ihren Körpern eben solche Bewegungen, wie bey den menschlichen, und dennoch legt ihnen

kein vernünftiger Philosoph eine vernünftige Seele bey, die gewiß, wenn sie die Bewegungen verrichten sollte, in Theile müsse getheilet werden, wenn man unter andern einen Hal in Stücken theilet, und nach der Zertheilung selbige sich noch bewegen. Sollte die menschliche Seele alle Bewegungen in dem Körper verrichten, so fragt sich: wie es komme, daß sie niemals von solchen Sachen Vorkellung machet, warum wider ihren Willen ganz widrige Bewegungen geschehen, warum dem Patienten die Arimen zumider, da doch die Seele wissen könnte, wie sie zur Gesundheit diene? und was andere gegenseitige Umstände mehr sind, damit man aber nicht läuanet, daß die Seele in der Körpern wirkt. Aus der bloßen mechanischen Structur der Materie die Bewegungen herzuführen, ist auch keine mögliche Sache, weil bey einer Bewegung zwei Stücke erfordert werden, theils die bewegende Kraft selbst; theils die Geschicklichkeit der Materie und ihrer Theile zur Bewegung, daß sich also die Materie an sich selbst nicht bewegen kann. Es haben dieses viele wohl erkannt; sind aber darüber auf andere Abwege kommen, daß weil sie wußten, die Materie sey was leidendes; die Luft binneen und Feuer wirkten, sie daraus geschlossen, daß Luft und Feuer Geister wären, wie Thomasius in seinem Versuch vom Wesen des Geistes gethan. Die Materie ist ihrer Natur nach was leidendes, indem sie sonst keine Materie wäre. Die mehresten neuern Naturkundige werden dieses leugnen. Weil sie nach den Leibnizischen Grundsätzen, allen Dingen ein Bemühen, ein Bestreben zu wirken belegen. Es ist aber ein solches Bemühen bey allen Dingen noch nicht bewiesen, wie ich in meiner Geschichte von den Seelen S. 55. Anmerk. (*) S. 376. gezeigt habe. Daß aber eine jede Materie sich ihrer Natur nach leidend verhalte, kann auch nicht dargethan werden, vielmehr wissen wir, daß manche Dinge wesentlich wirkend sind, wohn die starken Spiritus, die scharfen Salze, die acida, alcalia u. s. w. gehören, davon man theils in Davies und meiner Metaphysic, theils in der Epomie Nachricht findet. Manche Dinge aber können sich bloß leidend verhalten. Zwar werfen die mehresten hien wider ein, daß jede substantielle Sache wegen ihrer Undurchdringlichkeit jeder andern Sache widerstehe, und folglich wirke, solchergestalt aber activ sey, und nicht leidend. Worauf ich aber antworte: ein actives Wesen muß außer seiner Impenetrabilität ein Bemühen zu wirken äußern, und die bloße Resistenz giebt einer Sache keine thätige Kraft. Davon mit mehrern in der Metaphysic gehandelt

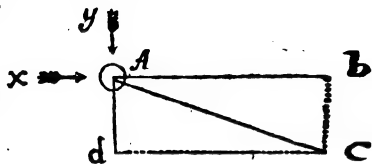
werden muß.] Ob ihr aber Gott nicht nachgehends eine bewegende Kraft mittheilet, solches ist eine andere Frage, die man billig bejahet, weil sowohl auf Seiten Gottes; als der natürlichen Wirkung die Physik auf eine weit leichtere und deutlichere Art kann fürgetragen werden. Daß es Gott hat thun können, daran wird kein Mensch zweifeln, und das er es wirklich gethan, dieses hält man so lange dafür, bis eine leichtere Art gezeigt wird, die natürlichen Bewegungsphänomena aufzulösen. Es geschähe dieses alles nach den einmal in dem göttlichem Verstand nach seiner Weisheit gefaßten Ideen, daß wie nach vollendeter Schöpfung jegliche Wirkung ordentlich durch die Kräfte der Natur geschehen sollte, er auch darnach die Bewegungskraft eingerichtet, und dieses alles aus freyem Willen gethan hat. Weil nach des Rüdigers Meinung die Bewegung allezeit entweder vom Geist, oder von Elementen berührt, so theilet er sie ferner in die mechanische, welche ihren Ursprung von Elementen habe, und in die idealische, die vom Geist herrühre. Diese letztere sey entweder eine natürliche, da der Geist nach den körperlichen Ideen wirke, als bey der Bildung eines Kindes im Mutterleibe, bey der Bewegung des Herzens, bey dem Schlagen der Pulsadern, oder eine willkürliche, wenn sie nach den mentalischen Ideen geschehe, wie bey der Bewegung der äußerlichen Gliedmassen. Die mechanische Bewegung theilet er in eine natürliche und gewaltsame. Jene sey, wenn die Körper nach der Natur des Elements, welches die Oberhand habe, bewegt würden, als die ätherischen aufwärts, und die aerischen niederwärts, und dahin gehören das Herabsinken der schweren, und das Aufsteigen der leichten Sachen, wenn sie sich außer ihrem Ort befinden; ingleichen die Bewegungen der pendulorum oder so genannten Verpendikel in den Uhren, darinnen in dem vorigen Seculo viel herrliche und nützliche Erfindungen geschehen, und man dem berühmten Mathematico Zugenio in seinem Werk de horologio oscillatorio viel zu danken hat. Denn wenn gleich die Bewegung selbst, wenn ein schwerer Körper solcher Gestalt aufgehängt worden, daß er sich um einen Punct bewegen und wechselseitig auf- und niedersteigen kann, zuerst Galiläus in seinen dialogis de motu untersucht; so hat sie doch diesem Zugenio zuerst auf die Uhrwerke applicirt, worauf nach der Zeit Newton in seinen principiis philosophiae naturalis mathematicae; Bernoulli in den adis eruditor. 1714. und 1715. Herrmann in seiner phoronomia ein mehrers hinzuge-

haben. Die gewaltsame Bewegung nach Rüdiger, wenn sie wider die Natur des im obern Grad stehenden Elements verläuft, als wenn das Feuer abwärts, und der Stein aufwärts bewegt wird, und dahin gehöret also die Bewegung der Körper, welche man fortsetzt. Die er ebenfalls von der Beschaffenheit seiner Elemente berleitet. Aristoteles mit seinem Anhang sagt; daß Bewegung, welcher einen Stein mit der Hand fortwerfe, nicht nur den Stein bewegt, sondern auch die nahe ben der Hand stehende Luft, die durch fortgehenden Eindruck der Bewegung in der benachbarten Luft den Stein selbst forttreibe, welche Meinung aber keinen Verfall mehr findet. Denn selte es die Luft hindern dem Stein thun, so faßt ja die Hand unmittelbar den Stein an, daß also keine oder wenig Luft zwischen der Hand und dem Stein ist; und die vordere Luft sollte vielmehr den Stein in seiner Bewegung aufhalten, und wenn man gleich sagen wolte, sie retirire sich hinter dem Stein und treibe ihn fort, so will Aristoteles davon nichts hören, und noch die weniger thut es die auf den Seiten sich befindende Luft, welche den Stein zwar drücken; aber nicht forttreiben kann. Andere bemerken noch mehrere Arten der Bewegung. Außer den angeführten sind noch andere besondere Schriften von dieser Materie vorhanden. Wir wollen hier nur einige anführen, dergleichen sind: 1) de la fire in examen de la dissertation, sur la cause de la continuation du mouvement dans les corps, so sich in den *memoires de Trevoux* 1702. april. p. 303. befindet, worauf auch pag. 331. die Antwort folget. Es beziehet sich das noch auf dasjenige, was wir vorher von der Cartesianischen Lehre angeführt haben: 2) Theodori Santvoort dissertat. philosoph. de causa motus et principii solidorum corporum, Utrecht 1704. welcher Schrift man 1713. folgenden neuen Titel vorgesetzt: curiositates philosophiae; siue de principii rerum naturalium, dissertatio selecta, wie in den *actis erudit.* 1714. p. 143. angemerkt worden: 3) Gassaches systeme du mouvement, Paris 1721. so in dem *journal des savans* 1722. jul. pag. 94. und in den *memoires de Trevoux* 1722. mai. pag. 845. recensiret wird: 4) Mathuslon in explications nouvelles des mouvemens les plus considerables de l'univers, Paris 1723. davon in dem *journal des savans* 1724. aug. p. 165. ein Auszug zu finden: 5) wird in den *actis erudit.* 1722. p. 322. eine Dissertation de motu, siue de motus principio et natura etc. recensiret, welche zu London 1741. herausgekommen. Man vergleiche auf die *Act. Erudit.* 1711. pag. 494. und von einigen andern Wolff

in comm. de script. mathematic. pag. 1038. und Morhof in polyhistor. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 6. [In der Lehre von der Bewegung kommt viel auf den richtigen Begriff von derselben an. Ich behaupte, es bestehe selbige in der Veränderung des absoluten Orts, oder des Wo, des *ad* der Scholastiker. Wenn nemlich eine Sache nicht mehr in dem Wo bleibt, in welchem sie vorher war, so ist dieses eine wahre Bewegung. Die mehrentheils neuern behaupten mit Wolff, die Bewegung sey eine Veränderung der Verhältniß einer Sache gegen die zugleich vorhandenen Dinge. Sobald daher eine einzelne Sache in der Welt aus der Stelle gerückt wird, so bekommen alle übrigen Dinge ein anderes Verhältniß gegen die zugleich vorhandenen Dinge in der Welt, und alle andere Dinge erhalten gegen diese von ihrer Stelle gerückte Sache ebenfalls ein ander Verhältniß, ein anderes Versammeln seyn, eine andere Lage. Woraus man schließet, daß durch die Veränderung des Wo einer einzigen Sache, alle Dinge in der Welt bewegt würden. Wenn daher in Paris anjeko eine Kutsche fährt, so werde ich auf meinem Stuble kemeat, indem ich dadurch ein anderes Verhältniß gegen die Kutsche erhalte, und derselben einige Schritte entweder näher oder entfernter komme. Weil nun alle Augenblicke in der Welt, wenigstens eine Sache ihr Wo verändert, so folgert man hieraus weiter, daß alle Dinge alle Augenblicke in einer Bewegung seyn. Fliegt ein Vogel in der Luft, bewegt sich ein Blatt auf dem Baume, so bekommen dadurch alle andere Dinge ein anderes Versammeln seyn und Verhältniß, folalich werden alle Dinge dadurch bewegt. Man nennet dieses Versammeln seyn und Verhältniß den beziehenden Ort (*locum relationum*.) Allein, meines Erachtens ist dieses keine wahre Bewegung. Wer sagt wohl, daß die Todten im Grabe sich bewegen? ob sie schon ein anderes Verhältniß in ihrer Coexistenz mit andern Dingen erhalten. In Ansehung der Schriften können noch folgende beigefügt werden: Leonh. Euleri mechanica, siue motus scientia analytice pertractata, Petrop. 1736. 4. Tom. I. II. theoria motus corporum solidorum seu rigidorum, von eben demselb. Ross. et Gryphisw. 1-65. 4. Traité de dynamique par M. D'Alembert, à Paris 1743. 4. Abrah. Gotth. Kästners Anfangsgründe der höhern Mechanic, Götting. 1766. 8. Jens Kraft Forelæsnings over Mechanic, Soroe 1763. 1764. 4. J. H. Lamberts Gedanken über die Grundlehren des Gleichgewichts und der Bewegung: im 2. Theile seiner Venträge zum Gebrauch der Mathem. 363. Seite. Damit man sogleich die Hauptartikeln

der Bewegung übersehen möge, so will ich folgende Abtheilung anhängen. Ich betrachte die Bewegung 1) in Ansehung der Abhängigkeit, da sie entweder von einem äußerlichen Grunde abhängt, oder durch die innere Kraft des bewegten gewirkt wird. Jene heißt eine auernatürliche Bewegung (*motus praeternaturalis*), und insbesondere wird sie eine übernatürliche (*supernaturalis*) genennet, wenn sie von Gott herrühret. Wie Paulus schnell mit einem Licht umgeben ward, und sich ohne Stimme hören ließ, so war dieses eine auernatürliche, insonderheit aber eine übernatürliche Bewegung. Diese aber, oder die Bewegung, welche von einem innern Grunde der Sache abhängt, führet den Namen einer natürlichen Bewegung (*motus naturalis*.) Vergleich die Bewegung kan theils in dem Wesen der Sache, theils in der willkührlichen Kraft derselben gegründet seyn; woraus die Abtheilung einer wesentlichen und willkührlichen Bewegung entsteht. Ein starkes spiritusöses Wesen äußert eine wesentliche Bewegung u. s. m. 2) In Absicht auf die Geschwindigkeit ist die Bewegung entweder gleichförmig (*motus aequalis seu vniformis*), wenn solche mit gleicher Geschwindigkeit fortgesetzt wird; oder nicht gleichförmig (*motus inaequalis*), die wiederum in die wachsende, zunehmende, beschleunigende Bewegung (*motus acceleratum*) und in die stets abnehmende Bewegung (*motus retardatum*) unterschieden wird. Die erstere nimmt alle Augenblicke in der Geschwindigkeit zu, so, wie die letztere immer abnimmt. Wenn die Körper herunter fallen, so fallen sie immer geschwinder, ja näher sie dem Erdboden kommen, daher legt man ihnen in soferne eine zunehmende Bewegung bei; einer Kugel, die man auf dem Billard schiebt, wird hingegen eine stets abnehmende Bewegung zugeeignet. 3) In Beziehung auf die Richtung wird entweder auf die Einerleyheit derselben, oder auf die Zusammensetzung der Direction gesehen. In dem erstern Fall kann die bewegte Sache einerley Richtung behalten, das ist, nach einerley Gegend sich fortbewegen, welches eine geradlinigte Bewegung heißt; es kann aber auch das Gegentheil erfolgen, daher die krummlinigte Bewegung ihren Ursprung hat. In dem letztern Falle stelet die bewegte Sache entweder nach einerley Gegend, oder nach verschiedenen. Das erstere giebt die einfache, das letztere die zusammengesetzte Bewegung. Doch vernehet man manchmal unter der einfachen Bewegung auch eine solche, da die bewegte Sache ein einziges Mal verläßt und verändert, nicht aber durch mehrere Dertex gehet. Wenn eine Sache von mehreren Dingen zugleich mit gleicher Stärke nach zwey verschiede-

nen Gegenden sich zu bewegen bestimmet angetrieben oder gestoßen wird, so nach der Bewegung weder nach der einen, noch der andern Gegend erfolgen, sondern es geschieht die Bewegung zwischen diesen zwey Gegenden hindurch, oder durch die Diagonallinie. Z. E.



Die Kugel A bekommt von y einen Stoß, wodurch sie nach d eine Lenkung oder Richtungsänderung bekommt, zu gleicher Zeit erhält die Kugel A auch einen von x, wodurch sie eine Bestimmung zur Bewegung nach b bekommt. In diesem Fall kann die Kugel nicht zu gleicher Zeit nach d und auch nach b laufen, sondern die beiden erhaltenen gegen seitigen Bestimmungen halbiten die Kraft der Bewegung, daher wird die Kugel A nach c laufen, weil nun die Linie A c, in dem Parallelogramme A b d c, die Diagonallinie heißt, so spricht man, es erfolge die Bewegung durch die Diagonallinie, und das ist ein Principium der zusammen gesetzten Bewegung. 4) In Rücksicht auf die Berührung (*contactum*) findet bei der Berührung, oder dem nächsten Zusammenseyn entweder eine überwiegende Berührung und Bestreben zur Bewegung statt, oder nicht. Das letztere giebt eine bloße Berührung (*contactum nudum*) das erstere aber eine mehr bestimmte Berührung (*contactum determinatum seu qualificatum*) wie z. E. das Wasser gegen das Schüsselrand äußert. Entweder ist bei der einen Sache, welche die andere berührt, ein bloßes Bestreben zur Bewegung vorhanden, welches ein Drücken (*pressio*) genennet wird, oder ein Ding berührt das andere, also, das es sich auf und gegen dasselbe bewegt, woraus der Stoß (*impetus*, *ictus*), dessen Größe *impetus* genennet wird) entsteht. Betrachtet man diese zwey in Beziehung auf einander, so bewegt sich entweder nur das eine gegen das andere, welches ein Anlaufen (*incurtus*) heißt, oder sie bewegen sich beiderseits gegenseitig in ganz entgegen gesetzter Richtung auf einander, welches eine Begegnung (*occurtus*) pflegt genennet zu werden. Nachdem nun das eine entweder gerade nach dem Mittelpunkt des andern, oder auf andere Art losläuft, so entsteht entweder *incurtus directus* oder *indirectus*, und eben so verhält es sich mit dem *occurtus*, der gleichfalls *directus* heißt, wenn sich zwey Dinge in ent-

in einerley Richtung stauig oder gerade auf einander bewegen, und sich begegnen. Beschlehet solches nicht, so wird es occur-
re indirectus genemmet. 5) Wenn die Bewegung in Absicht auf die Theile einer zusammengesetzten Sache betrachtet wird, ist möglich, daß sich zwar die Theile dieser Sache bewegen, dennoch aber kann das Ganze in einerley Wo oder Orte bleiben, und dieses wird motus intellectus genemmet, wie z. E. im menschlichen Leibe sich die Säfte, das Blut u. s. w. bewegen können, ohne, daß deswegen der Leib, im Ganzen betrachtet sich bewege. Man redet auch von einer Bewegung um die Ase, wenn der Körper sich um seinen Mittelpunct beweget. Doch halten verschiedene dieses vor keine Bewegung des Ganzen, sondern glauben, daß in jedem Fall zwar alle Theile einzeln genommen ihren Ort oder ihr wo veränderen, wenn sie aber zusammengekommen (collective) betrachtet würden, in wie weit sie das Ganze ausmachen, so bleiben sie, oder das Ganze in einerley Ort und folglich sey dieses keine ächte Bewegung des Ganzen. Siehe Musthenbröck introd. ad philos. nat. T. I. p. 70. f. f. und mehrere von der Bewegung mag in des Lubners, von Jink neu herausgegebenen, Natur-Kunst-Verg. Werk- und Handlungslexicon, unter der Rubric: Motus gelesen werden.]

Bewegungsgründe.

Ist diejenige theoretische Erkenntnis einer Sache, insofern sie entweder etwas Gutes oder Böses ist, wodurch der Wille bewegt, und nach Beschaffenheit dieser Erkenntnis bald zu einem Verlangen, bald aber zu einem Edel gebracht wird. Es hat dem weisen Schöpfer gefallen, den Willen der Direction des menschlichen Verstandes zu übergeben, daß er nichts beobachten und fassen könne, davon vorher nicht eine Erkenntnis geschehen, nach dem bekannten Sprichworte: ignoti nulla cupido, welche Erkenntnis eben der Bewegungsgrund, warum ein Mensch dieses will, und nicht jenes. Wie nun dieses die natürliche Ordnung war, also ist selbige auch weder bey dem Falle unserer ersten Eltern verändert worden, noch wird sie, wenn sich ein Mensch bekehret, verändert. Denn der Anfang des Sündenfalls geschah im Verstande durch einen Irrthum, daß sie fälschlich dachten, sie würden Gott gleich werden; und wenn ein Mensch soll bekehret werden, so gehet vorher die Erleuchtung, woraus wir denn schließen können, daß der Anfang der Verbesserung unserer Seelen der Ordnung nach vom Verstande zu machen, und daß Wahrheit und Tugend allezeit

mit einander verknüpft sind. Es kann im menschlichen Willen kein Wollen ohne einen Bewegungsgrund geschehen, und wenn man sich dergleichen gleich einbildet, so wird sich doch nach reiferer Überlegung anders weisen. Man sehe z. E. es werden zwey Ducaten, die von gleichem Schlage und gleichem Gewichte sind, ja wenigstens dem Ansehen nach einander ganz ähnlich, hingelegt, und Titius soll einen davon nehmen, er wüßte nun, daß unter ihnen nicht der geringste Unterschied, und nehme einen; so bildet man sich zwar ein, er habe diesen vor jenen ohne den geringsten Bewegungsgrund erwählt, der aber doch da gewesen, weil ihm derjenige, den er genommen, bequemer gelegen, wie Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele, des Menschen pag. 268. wohl angemerkt hat.

Die Bewegungsgründe aber sind überhaupt zweyerley, indem sie entweder in einer bloßen Repräsentation der Sache; oder Determination des Judicii bestehen. Die bloße Repräsentation des Objecti geschieht bey den natürlichen und habituellen Begierden, da ein Mensch, wenn er essen, trinken, schlafen will, vorher nicht nöthig hat, zu überlegen, ob ihm das Essen, Trinken, Schlafen an sich selbst gut, ingleichen wenn ein Wollüstiger oder Ehrgeiziger, oder Geldgeiziger nach Sachen der Wollust, der Ehre und des Geldes ein Verlangen trägt, so darf er nur daran gedenken, so ist die Begierde da, weil das Gemüth einmal daran gewohnt ist. Bey dem ganzen, besondern und außerordentlichen Wollen geschieht eine Determination des Judicii, daß man urtheilet, dieses sey gut, jenes böse. Es wird z. E. ein sonst fleißiger Studirender, der eben nicht wöllüsig ist, von dem andern gebethen, mit auf das Dorf zu fahren; so stehen ihm zwar anfangs allerlei Hindernisse im Wege, indem er seine Collegia nicht gern verläßt, und solches eine neue Ausgabe verursacht, wenn er aber darauf überlegt, wie diese Hindernisse leicht zu heben, und hingegen eine solche Veränderung seiner Gesundheit zuträglich, und wegen der Wohlthaten nicht auszuschlagen, so determiniret hier das Judicium, es sey gut, daß er mitfahre, wodurch der Wille bewegt wird. Solche Determinationes sind zweyerley, entweder vernünftige oder unvernünftige. Die vernünftigen stellen eine Sache nach der Wahrheit und ihrer eigentlichen Beschaffenheit vor, dazu nicht allein eine Scharfsinnigkeit im Verstande, sondern auch ein unpassionirtes Wesen im Gemüthe erfordert werde, welches eigentlich die Weisheit ist, folglich haben nur weise Leute die wahre Personhaft über

sch. Die unvernünftigen Determinationen stellen die Sache nicht nach ihrem eigentlichen Wesen vor, da man etwas Gutes für böse, und etwas Böses vor gut achtet, welches geschieht entweder aus natürlicher Schwachheit des Verstandes, oder aus Antriebe des verderbten Willens, da ein jeglicher nach seinen herrschenden Passionen urtheilt, welches ein Character eines Thoren ist. [Das Wort Motiv, Bewegungsgrund, bedeutet nach der Herleitung alles dasjenige, was zu einer Handlung reiset und bewaget (quod movet). Dahin gehöret ein jeder Grund, etwas zu begehren oder zu verabscheuen. Alle Triebfedern, alle sinnliche Triebe, die auch dem Wlebe benutzelen sind, verdienen demnach Motive, nach der allgemeinen Bedeutung des Worts, genennet zu werden. Wollen wir aber auf den Rebegebrauch der Philosophen sehen, so müssen wir nur die Gründe der vernünftigen Begierden und Verabscheuungen, welches allgemeine deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen sind, Motive nennen. Solche Gründe und Vorstellungen werden aus den Folgen der Handlungen hergenommen. Die Weltweisen unterscheiden motiva materialiter und formaliter genommen. Letztere sind die wirklich deutlich vorgestellten Folgen einer Handlung. Erstere aber sind die Folgen einer Handlung, die man sich hätte deutlich vorstellen können und sollen.]

Beweis,

Ist der Grund, darauf die Wahrheit der Sichten beruht, dessen man sich in der analytischen Methode, wenn man et was prüfet, bedienet. Man beweist entweder ganz gewisse oder nur wahrscheinliche Wahrheiten; bey jenen dienen zum Beweise richtige Principia, die entweder mathematisch, welche unmittelbar auf die Empfindung beruhen, oder philosophisch, welche ihren Grund in der Definition der Gegenstände haben, da es aber auch zulust bis auf die Empfindung gehet, bey welcher wir stehen bleiben, und über dieselbe keinen Beweis suchen müssen, wie die Sceptici thaten. Denn Gott hat die Empfindung zum Principio und letzten Criterio aller Wahrheiten gesetzt. Bey den Wahrscheinlichkeiten nehmen wir die Beweisgründe von der Uebereinstimmung unterschiedener Umstände mit der Meinung, die für wahrscheinlich ausgegeben wird, da man denn ganz anders, als bey der ganz gewissen Wahrheit verfähret. [Im Lateinischen wird probatio und demonstratio gebraucht, und zwar mit dem Unterschiede, daß die letztere eine Wahrheit aus ganz gewissen Gründen herleitet, welches bey der ersten nicht erforderlich ist. Siehe Demonstration.]

Bewilligen,

Etwas mit guter Art bewilligen können ist eine Kunst. Denn erstlich sind die Anforderungen der Menschen sowohl vernünftig als unvernünftig, und in Art und Weise dessen wäre es so natürlich, ein unvernünftiges Aufsitzen zu bewilligen, klug und vernünftig es ist, ein vernünftiges einzugehen, darinnen man nicht wider die Klugheit und Billigkeit handeln muß, und dazu ein guter Verstand und unraffionirtes Gemüth erfordert wird. Sondern auch ist auch im Bewilligen selbst eine geschickte Manier nöthig, daß der, dem anders eine Bitte gewähret, solche Bewilligung mit einer solchen Art zu thun weiß, in deren Ermegung sie der andern nach seiner Passion auch nach Würden zu schätzen, Ursache finden möge. Diese Klugheit gehöret sonderlich für werthvolle Art Gemüther, und da dieselben mit Verstande und ohne Passion seyn muß, so sind die Passionen, die sich hier an missthen einzumischen pflegen, Wollust und Interesse. Wollustige Leute thun im Bewilligen; eigennützige aber im Abschlagen der Sachen meistentheils zu viel. Jesu sollen erstlich nicht alles bewilligen; sondern nur dasjenige, was man ohne seinem eigenen wahren Nutzen Tort zu thun, bewilligen kann, indem das Bewilligen der vernünftigen Liebe des Nächsten, das ist, einer solchen Liebe, da wir ihn, als uns selbst lieben, gemäß seyn muß. Fürs andere müssen sie auch nicht allen Leuten alles bewilligen, noch die Gefälligkeit von unwürdigen und undankbaren Leuten mißbrauchen lassen, indem so sehr ein Mensch verbunden ist, seinen Nächsten als sich selbst zu lieben, so sehr ist auch sein Nächster verbunden, ihn wiederum zu lieben, als sich selbst; drittens müssen sie, was die Art und Weise, etwas zu bewilligen, anlangt, mit ihrer Gefälligkeit und Dienst nicht verschwenderisch umgehen, sondern, wo es die Beschaffenheit der Sache leidet, durch kluges Sparen derselben die Lust der Menschen anzureizen, und dadurch die Dienste selbst ihnen schatzbar, sich aber notwendig zu machen suchen, welche Einschränkungen aus der Liebe unsers Nächsten, als uns selbst fließen. Wie denn viele ihren Ruin ihrer Gefälligkeit zu danken haben, daher das bekannte Sprichwort, da man bey erfolgtem gar natürlichen Effecte natürlicher Gefälligkeit zu klagen pflegt: man habe sich eine Schlange in seinem Busen erzeugt, rühret. 1. Müllers Anmerk. über Gracians Oracul Max. 70. pag. 561. 199. [Im Lateinischen wird das Wort consentire, consensus, gebraucht. Ueber die Bedeutung dieses Worts wird unter den Lehrern des Naturrechts geirriten. Nach

Herleitung, da das Wort von cum
sua re herkommt, zeigt es an, daß
etwas einerley wollen. Viele aber neh-
men mit Böhlern das Wort in einer all-
gemeinen Bedeutung, und verstehen dar-
unter die Bekanntmachung des Willens,
in einer Sache, die zur Wirklichkeit ge-
hen soll. So kann ein Vater zu seinem
Kinde sagen, ich consentire, dir jährlich
100 Thaler zu geben, wenn
du der Ebn damit nicht zufrieden ist.
Denn aber zwey oder mehrere einerley
Willen, so steigt man dies eine gegensei-
tige Einwilligung (consensum reciprocum,
mutuum, bilateralem) zu nennen. Davies
sagt iur. nat. aber erfordert zu einer
Einwilligung, daß allemal zwey einerley
Willen, und behauptet, bey einem consen-
su reciproco müsse nach geschiederer Be-
kennung eines Willens bey zwey
Personen, der eine noch einmal seinen
Willen an Tag legen. Wenn also nur ein
Mensch seinen Willen in einem
Geschäfte, welches zu Stande soll ge-
bracht werden, kund thut, so wäre dies
vielmehr ein Versprechen, als eine Ein-
willigung zu nennen. Dagegen aber an-
dere versetzen, es sey nicht ungeschicklich,
ein jedes Versprechen eine Einwilligung
und Verwilligung zu nennen. Denn ver-
spreche ich dem andern etwas, so bewillige
ich auch eine Sache.]

Bewunderung,

Hievon kann eine gedoppelte Betrach-
tung angeschlossen werden. Die erste ist ei-
ne physische, und geht auf das Wesen
derselben an und vor sich. Sie ist aber
vornehmlich Wirkung des menschlichen Ver-
standes, da wir eine Sache, deren Be-
schaffenheit uns unbekannt ist, und dabey
selten vorkommt, mit einer Aufmerksam-
keit betrachten. Sie ist eine Wirkung
des Verstandes. Cartesius de passioni-
bus part. 2. artic. 69. zehlet sechs Haupt-
affecten, und setzt unter dieselben oben an
die Bewunderung, und leitet aus selbiger
die Hochachtung und Beringschätzung,
und noch andere Affecten her, welches
aber eine irrige Rechnung ist, die zwar
keiner Widerlegung bedarf, indem solche
nach eines jeden eigener Empfindung nicht
im Willen, sondern im Verstande ist, und
also kein Affect seyn kann. Vielleicht hat
Cartesius zu diesem Irrthume daher Ge-
legenheit bekommen, daß er die auf die
Bewunderung zuweilen folgenden Affecten
für sonderliche Arten der Bewunderung
gehalten, da es doch nicht folget, weil
auf die Bewunderung Affecten folgen, und
daraus entstehen, so ist die Bewunderung
auch ein Affect. Zudem müßte er unter
die Affecten, so auf die Bewunderung fol-
gen sollen, welche, die gar nichts gemein-

nes mit derselben haben, als die Großmü-
thigkeit und Niederträchtigkeit, wie Tho-
masius in der Ausübung der Sittenleh-
re cap. 3. §. 25. 199. mit mehrern gewies-
sen. So verhöhet er sich auch artic. 70.
wenn er von der Bewunderung selbst
schreibt: admiratio est subitanea animae
occupatio, qua fertur in considerationem
attentam obiectorum, quas ipsi videntur
rara et extraordinaria, und dergleichen auch
vorher artic. 53. gesagt. Denn er erfor-
dert nur zur Bewunderung die Selten-
heit, und nicht auch die Unwissenheit,
welche zwey Hauptstücke gleichwohl be-
sammen seyn müssen. Dieses befähigt
die Erfahrung. Wer nicht weiß, wie es
mit den Künsten eines Taschenspieler-
hergeht, derselbe verwundert sich darü-
ber; sobald er aber hinter die Schliche
kommt, so hört seine Bewunderung auf.
Doch weil man siehet, daß nicht allezeit
auf die Unwissenheit eine Bewunderung
erfolget, und man sich öfters über gerin-
ge und nichtswürdige, nicht aber über
schwere und bewunderungswürdige Sachen
verwundert, i. E. man verwundert sich
über einen Gauchler; selten aber über die
Empfängnis und Zeugung eines Kindes;
so ist auch dazu die Seltenheit einer Sa-
che nothig, daß wir solche selten vor uns
haben, woher es denn kommt, daß sich
die Menschen, sonderlich über eine un-
vermuthete Gestalt und außerordentliche
Wirkung der Natur verwundern.

Die andere Betrachtung ist eine mora-
lische, da man die Bewunderung in An-
sehung des Menschen, insofern sie ihm nüt-
zlich oder schädlich ist, betrachtet. Kommt
dieselbe allezeit auf die Unwissenheit an,
so ist daher leicht zu schließen, daß sie als
eine Schwachheit des Verstandes anzuse-
hen, folglich soll man in Ansehung der
Klugheit im gemeinen Leben dervielben so
viel Einhalt thun, als möglich ist, damit
die Bloße und Schwachheit des Verstan-
des nicht an den Tag komme; doch wie
wir viele Dinge ohne unser Verschulden
nicht wissen, und diese Unwissenheit uns
nicht zurechnen ist, so kann wohl auch eine
Verwunderung, welche an und vor sich
unschuldig, und in Ansehung des End-
zwecks, dazu sie dient, loblich ist, statt ha-
ben: cont. Thomasius in der Ausübung
der Sittenlehre cap. 4. §. 23. 199.
Buddaeum element. phil. s. practic. part.
1. cap. 3. §. 8. 199. Wessensfeld in pa-
tholog. practic. part. 2. cap. 2. Triet
von der menschlichen Gemüthsabwes-
gung §. 406. Hr. Joh. Georg Sulzer
in der allgemeinen Theorie der schönen
Künste erklärt die Bewunderung durch
eine lebhaft empfindung der Seele, die
aus Betrachtung einer Sache entsteht,
welche unsere Erwartung übertrifft. Man
wird finden, sagt derselbe, daß bey der
Bewunderung immer ein Bestreben des
Geistes

Bestes ist, die Gründe der Sache, die uns in Verwunderung setzet, zu begreifen. Je verborgener sie sind, desto größer wird die Verwunderung, und sie kommt auf den höchsten Grad, wenn etwas unsern Begriffen widersprechend scheinendes dabei ist. Zome in den Grundrissen der Ethik: I. Theil, S. 343. der deutschen Uebersetzung vom Jahre 1763. unterscheidet Verwunderung und Bewunderung.]

Bewußtseyn,

Is diejenige Wirkung des menschlichen Verstandes, da wir uns der Empfindung mit Attention und Reflexion erinnern. Die bloße Empfindung macht das Bewußtseyn nicht aus. Wir empfinden manche Sache, und sind aus deren doch nicht bewußt. Wenn ein Mensch ist, und seine Seele, oder seine Gedanken auf ein anderes Objectum richtet, so empfindet er zwar, daß er ist; er ist sich aber wohl nicht bewußt, was er gegessen hat. Es ließe jemand in einem Buche, der höret zwar den Schall dessen, der mit ihm redet; ist sich aber nicht bewußt, was er geredet. Daher muß mit der Empfindung die Erinnerung verknüpft seyn, wodurch die Idee der empfundenen Sache in dem Gehirne entsteht; geschieht aber diese Erinnerung mit einer Aufmerksamkeit, und dabei mit einer Reflexion, daß wir uns die Idee gleichsam von neuem vorstellen, wieder daran gedenken, so heißt dieses eigentlich Bewußtseyn. Was Wolff davon für Gedanken hat, kann man in seinen Gedanken von Gott, der Welt und den Seelen der Menschen p. 401. seqq. lesen. [Meines Erachtens erfordert jede Empfindung einiges Bewußtseyn, das ist, wir müssen die in uns wirkende Sache von etwas andern unterscheiden können. Es ist aber freylich möglich, daß wir die Empfindung, oder vielmehr die empfundene Sache von vielen Dingen nicht unterscheiden können. Hierbey verdienet die Lehre von dunkeln Ideen in Betrachtung gezogen zu werden, wovon ich weitläufig in meiner Geschichte von den Seelen, S. 93. f. gehandelt habe. Des Prof. Sulzers Abhandlung von dem Bewußtseyn und dessen Einflusse auf unsere Urtheile, steht in dem neuen hamb. Mag. 8 Band, S. 338. f. f.]

[Beyfall,]

[Ueberhaupt, wird eine Neigung der Seele genannt, etwas für wahr zu halten. Es gründet sich derselbe auf eine Erkenntniß der Gründe, die dem Verstande eine Richtung geben, etwas für wahr anzunehmen. Diese Gründe sind entweder

glaubwürdige Zeugnisse, wodurch ein historischer Beyfall entsteht; oder es sind andere Gründe, theils gewisse und sehr überzeugende, welche einen festen, gewissen Beyfall (assensum firum et inconcussum) darreichen; theils wahrscheinliche, die einen Beyfall mit Wahrscheinlichkeit erzeugen. Da der historische Beyfall sich auf Zeugnisse stützt, und solche entweder göttliche oder menschliche seyn können, so pflegt man auch von einem göttlichen und menschlichen Beyfalle zu reden. Doch bedeutet auch der göttliche Beyfall oft einen solchen, den Gott selbst in Menschen hervorbringt (assensus effectivus divinus). Man sehe den Bischoff D. Joh. Ernst Gunnerus Instit. theol. dogmat. s. 265. pag. 773. 777. seqq.]

Beyfreude,

Bedeutet erstlich die angenehme Empfindung, so wir über das Glück eines andern, dem wir wohl wollen, haben; hernach setzt man sie auch unter die Affecten, dafern man begierig ist, daß der gute Freund das bevorstehende Gut erlangen, oder wo er es schon im gegenwärtigen Genuße hat, die Continuation davon weiter haben möge, wobey der Artikel von der Freude zu lesen.

Bezeichnet,

Signatum wird in der Metaphysik oder Ontologie diejenige Sache genennet, die durch ein gewisses Zeichen oder signum et nem zu erkennen gegeben wird, wie z. E. der Wein, den man verkauft, in Ansehung des herausgehangten Strauchs, wodurch wir nämlich erkennen, daß hier Wein zu verkaufen, etwas bezeichnet ist. Es wird in unterschiedene Sattungen nach Art des Zeichen, so ihm entgegen gesetzt wird, eingetheilet, davon unten der besondere Artikel zu sehen ist.

Bezoar,

Der orientalische Bezoar ist ein sehr harter, mürber und ganz glatter Stein, von unterschiedlicher Größe und Gestalt, auswendig grünlich, oder grünschwarz, inwendig aus vielen dünnen und harten Schalen bestehend, und wird aus Persien und Ostindien herausgebracht. Es kommen diese Steine von gewissen fremden Thieren her, die in Persien und Ostindien angetroffen werden, und theils einer Geißle, theils einem Hirsche gleich sehen. Sie sollen sehr wild und flüchtig seyn, daß sie von einem Felsen zum andern springen, am Kopfe und Leibe, wie ein Voad, aber kleine harte Haare haben, an den Füßen

sehen wie eine Seife aussehen, und einen Geschmack, am Ende aber gleichsam aufgeschwemmten Schwan, graue Hörner tragen, davon Pomet in seiner *histoire des pierres* lib. 1. p. 10. und Valentini in *seo museorum* p. 444. eine Abbildung giebt.

In dem Leibe dieses Thieres sind die Bejoarsteine gezeugt, wo aber natürlich, darinnen ist man nicht einig. Wannier in seinem *itinerario* giebt vor, es er unter dem Niste, so in dem Bauche des Thiers gefunden werde, sey, und erzählt, daß die Leute wissen könnten, wieviel Steine ein jegliches Thier im Leibe habe, nach deren Anzahl das Thier zu geschätzt werde. Man schlage mit seinen Händen den Bauch des Thiers an beiden Seiten nach der Länge so lang,

bis alles in der Mitte des Bauches klinge, und man also durch das Gefühl wissen könnte, wieviel Bejoar darinnen ist. Es sind ihm selbst eins in Persien sechs solcher Thiere zugeführt worden, worinnen siebenzehn Steine gewesen. Er sagt, es fressen diese Thiere Knospe und Stengel gewisser aromatischen Kräuter, darum sich nach und nach gewisse schleimichte Häutchen anlegten, welche über einander wüchsen, und nachdem sie um die Knospen oder Stengel wüchsen, so geschäbe, daß nach ihrer unterschiedenen Gestalt auch die Bejoarsteine so unterschiedlich gehalten würden. Diesem widerpricht Pomet, und berichtet, daß diese Steine nicht so bloß in den Nist gefunden würden, sondern in einem haarichten Sackchen in der Größe eines Sandbeiges wüchsen, auch noch mit einer andern dünnen, weissen und harten Schale umgeben, welche er schließen will, daß in jedem Thiere nur ein Stein gefunden werde, welches auch die Ursache, warum es so rar, folglich theuer sey, zumal da nicht ein jeztliches Thier dergleichen bey sich habe.

Es kann dieser Stein nachgemacht, und daher vieler Betrug damit vorgenommen werden. Wie Aldrovandus in *museo metallico* p. 308. und Wormius in *museo* p. 112. bezeugen. Man hat sonderlich eine dreifache Probe erfunden, durch welche man den wahren von dem nachgemachten leicht unterscheiden konnte. Die erste sey, daß man ein spitziges Eisen glühend mache, und den Bejoar durchstecke, sey er aufrichtig, so werde er keinen Rauch geben, wenn er aber rauche, so sey er falsch. Die andere wäre, daß man ihn in Wasser zerlegen lasse, und durch ein weisses leinenes Tuch schlage, auf welchem die Farbe lassen werde, wenn er gut ist. Die dritte und beste sey, daß man einem Thiere Gift, und darauf auch dieses pulver eingebe, und also seinen Werth schätze, wozu etliche noch andere Proben setzen. Es haben verschiedne davon geschrieben, welche Valentini in dem mu-

seo *museorum* pag. 445. auföhret, auch darauf den occidentalischen Bejoarstein beschreibet. Es ist ein rauher Stein, der unterschiedene Farben, Gestalt und Größe hat. Er ist indgemein weißgrau, zumahlen auch schwärzlich mit weiß vermengt, oder grünlich bunt, und zudem ist er bald rund, bald oval, bald viereckicht, und der Größe nach gleicht er den Laubenevern; auch wohl den Hühnerern, so man will welche gesehen haben, die eine ganz außerordentliche Größe gehabt. Er wird aus Westindien, sonderlich aus Peru, von den Spaniern und Portugiesen herangebracht. Er wird in verschiedenen Orten gefunden, sonderlich in einer Art Gemsen.

Bibliotheken,

Heissen bald eine gewisse Anzahl Bücher, bald derjenige Ort, wo die Bücher sich befinden, wiewohl man auch die Titel der Bücher, die man zusammen getragen, in gleichen die Sammlungen unterschiedener Scribenten mit diesen Namen bezeuget, s. Morhofs *polymitor. litter.* lib. 1. cap. 3. n. 2. Lomeier de *bibliothecis* cap. 1. Struvio in *dissert. de iure biblioth.* cap. 1. n. 2. seqq. welche dem thesauri erodit. vorgefetzt ist. In der Lehre von der Gelehrsamkeit überhaupt, und von der Klugheit zu studiren insbesondere, hat man von dem rechtmässigen und nützlichen Gebrauche der Bibliotheken, als einem zum Studiren nöthigen und nützlichem Mittel zu handeln, in welcher Absicht vornehmlich auf die erste Bedeutung zu sehen ist. Dergleichen Bibliotheken können nach unterschiedenen Absichten auf verschiedene Art eingetheilt werden, als in Ansehung des Gebrauchs in öffentliche und Privatbibliotheken; in Ansehung der Anzahl von Büchern in große und kleine; in Ansehung der verschiedenen Materien von Büchern in theologische, juristische, medicinische, philosophische, philologische; in Ansehung des Rechts in eigene und fremde u. s. f. Der rechte Gebrauch aber derselben bestehet darinnen, daß man sich solcher nach ihrer Beschaffenheit seinem Absichten und Zwecke gemäß bediene, wobei einige sowohl allgemeine, als besondere Regeln zu merken. Jene sind bey Bibliotheken von allerhand Gattungen zu beobachten, als erstlich erwirbt dir eine Bücherwissenschaft, welche nicht allein auf der Erkenntniß der Titel, sondern auch deren eigentlichen Inhalt, Werth, und andern Zusätzen beruhet, dazu die Lesung der Catalogorum, der Monatsstücke, die Besichtigung der Buchläden, Bibliotheken, das meiste bevrägt; hiernächst mache dir die unterschiednen Classen der Bücher bekannt, dazu vieles Licht aus der gelehrten Historie und den Wissenschaften selbst muß ent-

entlehnet werden; habe auch jederzeit bey jedem Stücke deiner Wissenschaften Catalogos und Bibliotheken derjenigen Bücher, so dahin gehören, parat, und trage dahin, was du noch aufzeichnen findest, und dabei gehe wenigstens kürzlich diejenigen Schriften durch, darinnen allerhand Materien abgehandelt werden, und trage ein jegliches an seinen gehörigen Ort. Die besondern Regeln beziehen sich auf den Unterschied der Bibliotheken. Sind dieselben einem eignen, so schaffe man sich erstlich solche Bücher insbesondere an, die man in öffentlichen Bibliotheken nicht findet, wozu aber ein jeder seinen Stand, sein Vermögen, und den Ort, wo er ist, zu betrachten hat. Denn man kann keinem besondere Regeln geben, wie er sich in Anschaffung einer Bibliothek zu verhalten habe, und was dabei zu sagen, ist die allgemeine Cautel: man soll nicht mehr Geld auf Bücher wenden, als man entbehren kann, und sich eine Bibliothek zulegen, die man zu nutzen weiß. Wenigstens ist aus der Beschaffenheit der heutigen Gelehrsamkeit leicht zu urtheilen, daß sogar wenig Bücher zu einer Bibliothek nicht genug sind, und diejenigen, welche gar zu compendieuse Bibliotheken haben vorschlagen wollen, haben entweder keinen rechten Begriff von der Gelehrsamkeit gehabt, oder sich unsterblich in ihre Bücher verliebt. Denn Cornelius Agrippa sagt, zu einer compendieusen Bibliothek sey Plinius und Plutarchus hinlänglich: Guido Patinus meynet, wenn man diesen zweyen den Aristotelem und Senecam an die Seite setzt, so wäre die Bibliothek vollkommen: so schreibt man auch von dem Melanchthone, daß er keine andere Bücher, als die Bibel, den Aristotelem, Plinium, Plutarchum und Prolemaum gehabt, so dahin steht, ob es wahr ist. Hernach lege man in einem jeden Theile seiner Wissenschaften sich ein Handbuch zum Grunde, und lese neben demselben andere weitläufigere Schriften von dieser Materie, als welchen das merkwürdigste in den Compendiis anzumerken ist, und sobald man sich ein Buch anschaffet, so gehe man solches durch, und bemerke die darinnen vorkommenden Materien in ihrem Ort an. Sind die Bibliotheken fremd, und entweder privat: oder öffentliche, so mache man sich die Ordnung der Bücher gleich bekannt; und sehe zu, daß man den Catalogum durchzulesen bekommen kann; vor allen Dingen besetze man die raren und geschriebenen Bücher. Man sollte billig in einer Bibliothek einen dreyfachen Catalogum der darinnen sich befindenden Bücher haben: einen, darinnen die Bücher aufgeschrieben sind, wie sie in den Repositoriis stehen: den andern, worinnen die Scribenten nach

alphabetischer Ordnung anzutreffen, der dritte muß die Materien, welche die vorhabenden Auctores abhandeln, nach der Alphabet in sich fassen, conf. Morbo d. l. Struvium introd. ad rem litt. cap. 1. Grönings eröffnete Bibliothek in der Ritterplatz z. 2. nebst den andern, die von der Ordnung der Bibliotheken geschrieben haben, und in der gelehrten Historie vorkommen.

Biene,

Ist eine Art der Fliegen, welche mit Füßeln, Flügeln, Füßen, auch indgemein mit einem Stachel versehen sind, und Honig zusammen tragen. Wegen der Ursprungs der Bienen sind die Philosophen nicht einig gewesen. Die Alten hielten dafür, daß sie von den Labbern der umgerathenen Kinder gezeuget würden, wie solches aus dem Virgilio lib. georg. zu ersehen. Kircherus bedaupte in seinem mundo subterraneo, er habe aus vielen gewissen Erfahrungsproben ersehen, daß aus dem Dünger der Ochsen Würmer hervor kämen, welche die Gestalt der Raupen hätten, und in kurzer Zeit geflügelt würden, daß daraus Bienen entstünden, worinnen ihn noch dieses bekräftete, daß ein Bienenkors die Gestalt eines Ochsenkopfs hätte, auch der hinterste Theil einer Biene demselben gar ähnlich sey. Doch haben die neuern die Sache besser untersucht und gezeigt, daß sie aus gewissen Eyerchen gezeuget werden, so von unter andern Redi de generatione insectorum pag. 63. und 68. nachzusehen. Man theilet die Bienen in wilde und zahme. Die wilden, welche dochthätigen u. leiblicher und zwar dicker, doch kurze und schmällicher sind, wie die zahmen halten sich gern auf, wo große Wildnisse und Holzungen sind, tragen ihr Heu in die hohlen Bäume und Löcher der Felsen, schwärmen orters, haben aber die stromeniger Honig, ja einige derselben abheilen gar nicht, sondern nehmen desto fleißigen ihr zusammengetragenes Honig und pflegen wohl öfters ganze Bienenstöcke auszuheben, die man insonderheit mit dem Namen der Raubbienen belegen. Die zahmen sind, welche wir in unsern Gärten haben, und nicht wegzudenken, als zu der Zeit, wenn sie schwärmen da man acht auf sie haben muß. Es halten sich die Bienen haufen- und schwarmweise beisammen, und ein jegliche Schwarm hat seinen eigenen König, den sie folgen, wo er sich hinbegiebet, und nehmen ihn allezeit in die Mitte. Dieser König ist etwas größer und länger, als die andern Bienen, hat gerade hohe Füße, kleinere Flügel, ist schöner von Farbe und hat keinen Stachel. Seinen Sitz hat er bisweilen oben; bisweilen mitte

Stöcke in einem etwas größern und eblichen Häuschen, da sich denn zu-
len in einem Stöcke drey, vier, bis
Könige befinden, worüber Krieg ent-
et. Daher ist nöthig entweder die
zu tödten, oder einen jeden mit
guten Theile der ihm anhangen-
Bienen in einen besondern Stock
zu lassen, welches am süßlichsten
in Schwarmzeit geschehen kann. Man
sich nicht genug verwundern, wie
so kleinen Thierchen unter der An-
führung ihres Königs ihre Geschäfte trei-
ben. Einige gehen aus, auf die Witter-
ung zu haben; andere müssen den
Vorposten vor dem Anfälle der Raub-
thiere bewahren; etliche führen die ar-
beitenden Bienen an solche Oerter, wo
sie Honig sammeln können, und wenn sie
kommen, sind welche da, die ihnen das
gesammelte Honig abnehmen. Die Bie-
nen auf den antilischen Inseln sollen an
der Farbe blau seyn, mehr Wachs, auch
mehr Honig, als die unsrigen haben; so
berichtet auch Dapper in seiner Reisebe-
schreibung von America p. 306. daß
es weisse Bienen gäbe, die auch weissen
Honig hätten, und andere wären anzu-
nehmen, die keinen Stachel hätten, und
so groß wie die Fliegen wären; ihren Ho-
nig aber verbürgen sie unter der Erde,
oder Wurzeln der alten Bäume.

Es brauchen die Bienen große Aufsicht
und Wartung. Sie lieben überaus die
Reinlichkeit, und daher werden sie sich
auf kein todes Näs noch etwas Faulen
lassen, und die Blumen, daraus sie ihr
Honig saugen, müssen einen guten Ge-
rauch haben. In Ansehung dessen muß man
die Bienenhäuser oder Bienenstöcke wohl
sehen, daß sie an einem Ort zu stehen kom-
men, der frey, lustig, und nicht sum-
mrig oder fauchig ist, wie denn auch aut ist,
wenn in dieser Gegend schöne kleinfließen-
de Bäche, wo kein langes Gras, keine
schließende hohe Bäume, hingegen aber
ein guter Ueberfluß an allerhand süßen
und wohlriechenden Blumen sich befinden.
Man muß die Bienenstöcke selber sauber
halten, und sie von allem Unrathe, Spinn-
weben, Schimmel und Motten reinigen.
Im Winter müssen die Störbe und Stöcke
sehr zugeschmieret werden, daß sie warm
seyn, und kein Ungeziefer zu ihnen hin-
ein kriechen möge, wie man denn ihnen
auch, wenn man im Sommer zum letzten
male das Honig ausschneidet, zur Win-
terzeit genug darinnen lassen muß.
Sonderlich muß man im May, Junio,
Julio gute acht auf die Schwärme haben,
damit es diese Beschaffenheit hat. Es
sagen die Bienen nach vorhergegangener
Ver Mischung mit ihrem Könige, wie an-
dere Thiere ihres gleichen, und ist ihre
Ort ein kleines weißes Würmchen, so
im Frühjahr zu einer rechten Biene wird.
Philos. Loxe, 1. Theil.

Diese Jungen müssen mit ihrem eigenen
Könige aus dem alten Stöcke sich nach ei-
ner andern Herberge begeben; so viel nun
auf einmal austreten, die nennet man ei-
nen Schwarm. Die starken Stöcke schwär-
men im May, die schwächern im Junio
vor, und die schwächern nach Johannis,
woben Aufsicht und Geschicklichkeit nöthig,
daß sie nicht fortfliegen, wohl gefasset
werden, und in dem gefasteten Stöcke blei-
ben. Die Krankheiten der Bienen sind die
Vest, welche entsteht, wenn die Bienen
im Herbst feucht eingetaucht werden, da-
von der Stock und das Honig anfeuchten,
und schimmlicht werden, welchem schwer
zu rathe, es sey denn, wenn man es bey
Zeiten gewahr wird, durch fleißiges Lüf-
ten und Säubern; ingleichen der Durch-
lauf, welchen sie im Frühlinge bekommen,
wenn sie sich erhitzen, oder auf ungesun-
de Kräuter fallen, welchem man hilft
durch ein Stück Honigseim, so zu dem
obern Loch in den Stock gestossen wird,
oder durch etwas Bienenpulver mit Ho-
nig vermischt. Der Bienen Feinde sind
die Störche, Schwalben, Tauben, Grün-
spechte, Baumrader, Mäuse, Schlan-
gen, Ameisen, welche theils die Bienen
selbst, theils ihr Honig fressen, ingleichen
die Hummeln, Hornissen und Wespen,
wie denn ihnen auch schädlich und zumi-
der ist der Eibenbaum, die Buchsbaum-
blütze, Vermuth, das Salz, faule Was-
ser, aller starker und übler Geruch, der
Rauch, Donner, das Wetterleuchten, ein
starkes Klopfen und Getümmel. Von den
Bienen ist in verschiedenen besondern
Schriften gehandelt worden. Denn 1699.
ist zu Amsterdam folgende französische
Schrift herausgekommen: les plainirs in-
nocens et amoureux de la campagne, con-
tenant le traité des mouches à miel. Im
Jahre 1709. ist edit worden J. A. Wedes,
Hochfürstlichen Braunschweigischen Cam-
mercommissarii, kurze, jedoch wahrhaf-
te Beschreibung von derer Bienen oder
Immen Natur und Eigenschaften so-
wohl, als derselben Pflanzung und War-
tung, wie ihr Nutzen zu befördern und
Schaden zu verhüten sey, aus eigener
Erfahrung aufgesetzt; wohin auch ge-
hören Job. Brugmanns neugebautes
und zugerichtetes Immenhäuschen das
ist, Beschreibung der wunderbaren von
Gott erschaffenen Thiere und Vögeln
der Bienen, was es mit denselben für
einen Ursprung, Gelegenheit, Regiment
und Beschaffenheit habe, wie sie recht
müssen gewartet werden; in welchen
Anonymi Bericht von der Bienen, oder
Immen Regierung, und Gebrauch auch
ihrer Wartung; Bittlar in tr. de api-
bus; das vollständige und beste aber ist
Caspar Hößlers Bienenfurst, daraus
die rechte Bienenzucht zu erlernen,
Leipzig 1700. 8. dergleichen Scribenten
Rohr

pag. 368. und was die Alten darinnen geschrieben, Colerus im 13ten Buche seiner Oeconomie pag. 378. ergeben, außerdem auch Sappellius in seinem mundo mirabil. part. 3. lib. 1. cap. 27. p. 209. Zeugnisse der Alten angeführt. Neuerer Zeit hat man sich sehr stark auf die Verbesserung der Bienenzucht gelegt, und ist hierinnen die Laufner Bienen-Gesellschaft sehr berühmt, welche auch durch verschiedene Schriften sich bekannt gemacht. Zu den Bienenbüchern gehören der Bienenvater; Abhandlungen und Erfahrungen der fränkisch-physikalisch-ökonomischen Bienen-Gesellschaft 1772. Weyrichs Entwurf der fränkischen Gesellschaft zur vollkommenen Bienenpflege für alle Landesgegenden, 4te Auflage 1771. Steinmachers physikalische Untersuchung von den verschiedenen Geschlechtsarten der Bienen und den präformirten Weisesehern, 1771. Unterricht von der Bienenzucht in Bayern, von A. Korsemska, 1771. Anmerkungen zur Verbesserung der Bienenzucht in Sachsen, 1773. Arbeiten, gemeinnützige, der Churfürstl. Sächsischen Bienen-Gesellschaft in der Oberlausitz, die Physic und Oekonomie der Bienen betreffend, 1773. C. L. Hase Anweisung zur Bienenzucht, der vierte Theil ist 1773. herausgekommen. M. Aurella praktische Bienenzucht, oder Anweisung, was in jedem Monate zum Wohlfande der Bienenzucht in acht zu nehmen sey. 1773. D. Sprengers Einleitung in die neuere Bienenzucht, nach ihren Gründen. 1773. [Vieler anderer nicht zu gedenken.]

Bierbraukunst,

Ist eine Geschicklichkeit, einen Trant entweder aus Hopfen und Getraide, oder aus bloßem Getraide im Wasser gekocht, zuzubereiten, so daß derselbe dem Geschmache angenehm, der Gesundheit zuträglich, und darbey dauerhaft sey. Erstlich nimmt man hiezu Hopfen, und ob schon zuweilen andere bittermachende Kräuter anstatt des Hopfens darzu gebraucht werden, so geschieht es doch gar selten. Bartholinus verwirft den Hopfen, als unnütz und schädlich zum Bierbrauen, und glaubt, daß er dem Biere eine reizende Kraft zuwege bringe, deswegen man lieber die Gipfel von Fichten oder Tannenbäumen, ingleichen Lammkraut oder Salbey nehmen sollte. Das Getraide, so zum Bierbrauen angewendet wird, ist indessen Weizen oder Gersten, welches letztere gewöhnlicher und nützlicher ist; wo aber an beiden ein Mangel ist, so wird auch Roggen, Korn, Haber, Reis und so ferner dazu genommen, so daß man sie, ohne in der größten Noth, gemeinlich mit Weizen oder Gersten,

Auf das Wasser kommt bey dem Bierbrauen ein großes an, und kann man zwar im Nothfalle allerlei Wasser darzu nehmen, als Quell-, Fließ-, Graben-, Regen-, See- oder Bergwasser, Sauerbrunnung und so weiter. Doch ist es am üblichsten und dienlichsten, daß man Quellwasser darzu brauche, wiewohl einige viel an Regenwasser halten, weil darinnen et gewisser Salpeter ist, so der Gesundheit überaus zuträglich sey. Es sind die Biersorten unterschieden, und zwar 1) der Zubereitung nach, indem etliche mit Hopfen, andere ohne denselben, einige mit Weizen, andere aber mit Gersten; einige wieder andere aber entweder aus Nachlässigkeit des Bräuers, oder aus Mangel des Hops wenig gekocht werden; 2) der Farbe nach, indem einige schwarz und dunkelbraun, andere aber lichter, einige auch ganz weißlich sind; 3) dem Geschmache nach, weil außer dem allgemeinen Bierschmache etliche süß, etliche bitterlich, etliche würzhafte, andere scharflich, und so weiter sind.

Unter den bey uns bekannten Bieren ist die braunschweigische Rumme die unbleibhaftig; das naumburgische giebt gute Nahrung; das torgauische macht gut Geblüt, und stärkt mit seinem würzhaften Geschmache das Herz; das merseburgische ist gut zum Magen, schadet aber dem Kopfe, und ist denjenigen, so im Scorbut geneigt sind, nicht zuträglich; das herbstler hat wenig Hopfen, ist lieblich vom Geschmache, löschet den Durst wohl und pflegt bey einigen zu lairen; die eulenburgische und würzner sind bittere und wohlgekochte Biere; der Reuterling ist nicht stark, am Geschmache scharf, scharflich und angenehm; der halberstädter Bredobahn ist ein kräftiges und den Durst wohlstillendes Bier, welches leichtlich der menschlichen Leib durchpassirt; der Dackstein hat seinen Namen von dem schwarzen Todstein erlangt, durch welchen der Fluß, woraus man das Wasser zum Brau schöpft, hinfießt. In Job. Andre Schmidts fasciculo miscellaneorum phys. licor. pag. 15. steht eine Dissertatio de cerevisia.

Beim Bierbrauen kommen unterschiedene Wirkungen vor, die ihren Ursprung aus der Physic und Philosophie haben; und hat Wallis de fermentatione gezeiget, wie man aus den Braubäusen und Bierkellern unterschiedenes lernen könne, dadurch einem in der Physic mehrerm Nachsinnen Gelegenheit an die Hand gegeben würde. Die Zeit, wenn das Bier aufzukommen, kann man so genau nicht bestimmen, und ob schon der allerreife Trant ohnkräftig Wasser, und der nach Milch gewesen, so scheint doch, da bereits in den alten Zeiten die Wissen-

schaft

ft, aus Getraide ein Getränk, wie Bier, zu kochen, müsse bekannt gemacht seyn, indem Plinius lib. 14. c. 22. daß auch die occidentalischen Völker durch nasses Getraide trunken wurden. Vossii Meibomii comment. de cerevisia potibusque et ebriaminiibus extra m. acris. Helmst. 1568. mit mehrern andern. Die Scribenten, so von dieser Materie gehandelt, erhelet Kohn in der Medicinbibliothek cap. 4. §. 25. [Es sind noch zu erwegen: Nachrichten der Engländer über das Bier, siehe Schrebers neue Samml. Cameralwissenschaft. 4 Th. S. 248. von der hannoversche Hausvater 1 Th. S. 176. Der wohlverstandene Braumeister, 1761. Der in allerley guten Geweissen anweisende wohlverstandene und ehrsüchtige Kellermeister, Nürnberg. Der kunstvolle Brauer und Malzmacher, oder die Anweisung, wie allerley Arten Bier zu brauen, Sorau 1772. Kunst des Bierbrauens, nach richtigen Gründen der Oekonomie und Chymie betrachtet, mit Kupfern, Dresden 1771. Siehe auch im hamb. Mag. 9 B. S. 464. Von dem Einkäufer des Biers in dem hamb. Mag. 6 B. S. 345. Handel, und in dem 25ten Bande, S. 111. wird Heinrich Sagens Abhandlung von Bieren und dessen Bestandtheilen angeführt. Uebrigens ist Zinks Oekonomisches Lexicon zu vergleichen.]

[Bilanz Hydrostatica, siehe hydrostatische Wage.]

Bild,

Es eine Vorstellung einer Sache, und zwar die zusammengefaßt, folglich die äußerlichen Sinnen, und insbesondere das Auge berühren kann. Denn was einfach ist, kann in die äußerlichen Sinnen nicht fallen, daher auch die Vorstellungen und Begriffe der Dinge in unserm Verstande von den Logici sehr wohl in ideas intellectuales und imaginarias eingetheilt werden. In der Metaphysic der Scholastiker wird imago, oder das Bild in zweifachem Verstande genommen, nämlich concretive, da es nichts anders, als eine Sache wäre, die einer andern, von der das Bild benennet werde, gleich sey, und abstractive, wenn es die Gleichheit selbst anzeige. [Ursprünglich bezeichnet das Wort Bild einen körperlichen Gegenstand, der durch die Kunst eine regelmäßige Gestalt bekommen hat. Daher spricht man, es sey diese oder eine andere Masse gebildet worden, das ist, man habe der unregelmäßigen Sache eine ordentliche Gestalt gegeben. Nachgehendes ist das Wort in weiterer Bedeutung gebraucht worden,

daß es jeden sinnlichen Gegenstand ausdrückt, der entweder in einer Rede bloß genennet, oder ausführlich beschrieben wird, in wie weit er durch seine Ähnlichkeit mit einer andern Sache bedeutend wird. So wird der Schlaf ein Bild des Todes, der Frühling ein Bild der Jugend genennet. Siehe Joh. Georg Sulzer allgemeine Theorie der schönen Künste.]

Billigkeit,

Hat verschiedene Bedeutungen, was insonderheit das lateinische Wort aequitas betrifft, deren Erklärung sowohl in dem natürlichen Rechte, als der Sittenlehre vorkommt. In dem Rechte der Natur kommt selbiges in der Abhandlung des Gesezes vor, da man in ihrer Application und Auslegung fragt: was die Aequitas und Billigkeit mit sich bringe? In dieser Abicht wird sie betrachtet 1) absolute, vollkommenlich und überhaupt, und ist so viel, als die Gerechtigkeit, sofern man nämlich die menschlichen Verrichtungen rechtmäßig auf das Gesez deutet, und nach denselben die Zurechnung der Gerechtigkeit gemäß abfaßt, s. Müllers Noten in Groti enchirid. cap. 1. §. 17. p. 50. 2) respectiue, Beziehungsweise, für eine Erklärung oder Auslegung des Gesezes, in Ansehung dieser und jener That. Die Auslegung des Gesezes theilen sie insgemein in interpretationem authenticam, die vom Gesezgeber selbst herrühret; doctrinalem, so von den Richtern und Rechtsgelehrten hinzugebracht wird, und viuaem, welche auf die Gewohnheit beruhet. [Vergleiche Auslegungskunst.] Die mittlere, oder die doctrinalis, wird wieder in simplicem, extensivum und restrictivum getheilt, siehe Decimanns med. polit. cap. 13. §. 8. da denn auf der interpretatione restrictiva, oder eingeschränkten Auslegung, nach der meisten Meinung, diese Aequitas beruhet, wenn man weißet, daß dieser und jener Fall und Verrichtung nach der Meinung des Gesezgebers nicht unter dem Geseze mit begriffen werde, ob er schon den Worten nach scheinen mag, daß er mit darunter gehöre, wiewohl etliche einen Unterschied unter dieser Aequität und eingeschränkten Auslegung machen, siehe Titium über Pufendorf de officio hominis et civis observ. 62. Einige heißen sie opinionis legis emendationem, eine Verbesserung der aus dem unrichtigen Verstande des Gesezes entsprungenen Meinung; andere iuris attemperationem, eine richtige Auslegung, Ausheilung des Gesezes und des Rechts, s. Hochstetters coll. Pufendorf. exercit. 3. §. 10. p. 123. Man hat sie nicht mit der Dispensation oder Nachlassung des Gesezes zu verwechseln,

schen, wodurch man einen und den andern Unterthanen von der Verbindlichkeit und von der Strafe des Gesetzes ausnimmt. Diese Dispensation muß von dem Gesetzgeber geschehen; die Auslegung aber geschieht von einem Richter und Rechtsgelehrten; [Es kann jedoch auch der Gesetzgeber selbst sein Gesetz auslegen, wohn die authentische Erklärung gebietet.] jene kann nur geschehen, und kommt auf den Willen und die Gnade des Oberherrn an; diese aber muß geschehen, s. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 1. cap. 6. §. 17. Thomassii iurisp. diuin. lib. 1. cap. 1. §. 80. Wernher in element. iuris nat. cap. 3. §. 12. pag. 31. Der Gegensatz dieser Gesetzaequität ist auf der einen Seite *τὸ ἀντισυμβαλλόμενον*, wenn man sich allzugenu an die Worte des Gesetzes bindet; und auf der andern *ιγocphantia*, wenn man die Gesetze auf eine fälschliche Weise erklärt, und die Worte auf eine listige Art zu drehen sucht, s. Chauvins lexicon philosophic. p. 19. edit. 2. Im natürlichen Rechte hat diese Aequität nicht statt, weil solches wider das heilige Wesen seines Urhebers liefe, und daher solche nur in dem willkürlichen zuzulassen, davon man mit mehreren Grotium de iure belli et pacis lib. 2. c. 20. §. 27. nebst seinen Auslegern, als Osiander pag. 1157. Ziegler pag. 455. Velthem p. 182. 252. Willenberg in sicilim. iuris gent. lib. 2. cap. 16. qu. 29. p. 316. 317. Pufendorf de officio hom. et ciu. lib. 1. cap. 2. §. 19. cap. 5. §. 18. und cap. 17. §. 11. 12. Sagittarii orium Ienense p. 504. seqq. und Budei institution. theolog. moral. part. 2. cap. 1. §. 8. p. 503. lesen kann. In der Sittenlehre brauchen einige das Wort Aequität für eine Haupttugend; die man gegen andere zu beobachten hat, und theilen sie in eine allgemeine und besondere, und sey die allgemeine so viel, als die allgemeine Liebe gegen den Nächsten, welche wieder andere Tugenden, als die Leutseligkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Verträglichkeit unter sich begreife. Die besondere aber theilet man wieder in die Gerechtigkeit, sofern sie ein Bemühen, einem jeden das Seine zu geben, und in die Aequität im engerm Verstande ein, s. Philareti ethic. p. 245. [Die Neuere setzen oft das Billige, aequum, dem Gerechten, iusto, entgegen. Da alldenn jedes eine Beobachtung der Liebespflichten, dieses aber eine Erfüllung der Zwangspflichten anzeigt. Auch sind besonders in Ansehung der Billigkeit eines Richters folgende Schriften anzumerken: Willh. Marani commentarii duo de aequitate. Tolosae 1684. fol. J. Ad. Struv diff. de iure, aequitate et interpretatione iuris. Iunae 1676. Jo. Zach. Hartmann diff.

de aequitate iuridica. Kilon. 1730. Jo. Friedr. Manzel diff. de lim iustitiae, aequitatis, iuris ad gratiam arbitrio iudicis. Rostock. 1738.]

Bisam,

Heißt erstlich ein gewisses Thier, von dessen Gestalt man wenig ist. Einige vergleichen solche Katzen, und nennen es daher eine Katzenkatze; andere der Größe nach, Haasen, welchen man aber schlechter widerpricht; noch andere, und gemeinlich, vergleichen es einem Rebe, von man einen Abriß bey dem Schtio in historia moschi, und Vals in museo museum pag. 441. aus woraus zu ersehen, daß dieses Thier einen Epistopf mit stumpfen Ohren, zwey langen Zähnen, so wie dem Schweinen aus dem Munde steben, einen schmalen Leib nebst langen Füßen habe, und daher ein sehr hart und stüchtiges Thier zu seyn scheint. Sernach heißt Bisam die Materie, so von diesem Thiere kommt, eine sehr graue oder etwas braune grummelte Materie, wie geronnenes Geblüt an den, die einen scharfen und etwas biters Geschmack, und sehr starken Geruch und wird in braunhaarichten Beuteln, China, Persien und Ostindien bezogen. Es ist ein anders der madhage, ein anders der nachgewachte Bisam. Was jenen betrifft, so versichern die würdigsten Scribenten, daß er von Natur in dem runden Säckchen, welche das Thier natürlicher und ordentlicher Weise unten an dem Bauche bey den tern Füßen trägt, durch die darinnen findenden Eichelchen, vom Geblüte abgesondert und gezeugt, auch durch gewederchen in die Höhle des Säckchens eingetheilet werde, worinnen der Bisam alldenn zusammen rinnt, und sich an diejenige braune Häutchen, so darwisch wächst, anhänget. Indessen ist gewiß, daß die Indianer diesen rechten Bisam entweder unter das geronnene Geblüt, oder andere Theile des Thiers, welche zerstoßt, bis es ein Teig wird, mischt, selbige in die Haut des Thiers stecken, und in Gestalt des rechten Bisamsäckchens verkaufen, wie sie auch wohl kleine Säckchen drey darzu thun, damit es desto schwerer wiege, welches aber den Geruch nicht vermindert. Es kommt dieser Bisam nur aus dem Orient, und niemals aus Westindien, wie denn kein einziger Scribent, der America beschrieben, von sen gedenket, und können die Portugiesen welche denselben schicken sollen, ja sowohl den rechten Bisam aus dem Orient haben, und wenn man denselben nachbrennd den Occidentalischen nennen will.

steht es einem frey. Auf solche Weise kann man die drey Arten von Bilsam, welche die Materialisten zählen, gelten lassen, de Levant, welcher der aufrichtigste sey, der von Alexandria, welcher geringere, und de Ponenti, so aus Portugall käme, und der geringste sey. Die gemeinste Probe, wie man den wahren Bilsam von dem verfälschten unterscheiden soll, ist, daß man ihn über das Feuer halte, und wenn er alle wegstiehe, wäre er gut; blühe aber etwas zurück, so sey er vermischt, welches nur angehet, wenn Erde darunter gemischt, und sofern Schmutz oder was etwas darunter ist, bleibt auch was zurück. Daher Pomet in seiner *histoire des drogues part. 1. p. 16.* keinen andern Rath weis, als daß man ihn von ehrlichen und aufrichtigen Leuten kaufe. Unter den angeführten kann man noch lesen *Kircherum in China illustrata; und Cappellum in mundo mirabili part. 3. lib. 22. cap. 6.*

[Bitte,]

[Heist eine jede Handlung, durch welche man zu erkennen giebt, es möge uns der andere etwas geben oder vermwilligen. Die Bitten haben zur Absicht, daß uns der andere Hülfe leisten, oder durch den Gebrauch seiner Kräfte unsern Vorzug zu erreichen, befördern möge. So vielerley Begehren und Bedürfnisse möglich sind, so vielerley Bitten lassen sich auch bedenken. Bittet man Gott um etwas, so gehöret die Bitte zum Gebete. Mehreres frey unter Rubric Gebet. Ein Mensch sollte in seinem Bitten eine Billigkeit beobachten, das ist, nichts bitten, was wider die Idee der Vollkommenheit äreitet, nach der Pflicht entgegen ist, die der andere, den wir bitten, sich selbst schuldig ist. Im gegenseitigen Falle entstehen thörichte und unbillige Bitten.]

Bitterkeit,

Im moralischen Verstande bedeutet es diejenige Art des Zorns, da man denselben lange im Herzen behält, und durch öfternd listige Nachstellungen sich zu rächen sucht, da solches gegenwärtig und öffentlich nicht geschehen kann. Man lese den Artikel Zorn nach.

Blase,

Dieses Wort wird auf unterschiedene Art gebraucht. In der Anthropologie, welche auch einige Physici in ihren Compendiis mit abgehandelt, ist die Blase, auf lateinisch *vesica*, auch im Deutschen die Harnblase genannt, ein Behältniß, worinnen das unnütze Wasser, welches sich von dem Schлите und Nutriliment schei-

det, das ist, der Harn oder Urin gesammelt, aufbehalten, und zu gehöriger Zeit wieder weggegeben wird. Von den Mannspersonen liegt sie unmittelbar über dem Mastdarme; bey den Weibsbildern ist zwischen diesem und der Blase die Mutter. Man theilet sie in den Grund, welcher weiter ist, und so der Mensch aufrecht steht, ist dieser Theil in die Höhe gerichtet, und in den Hals, welcher enger und niederwärts gerichtet ist. Sie bestehet aus drey Häuten, deren die äußerste vom ausgedehnten Bauchfelle berührt, und die gemeinschaftliche heißt; die mittlere bestehet aus dicken und fleischichten Fasern, unter denen die meisten nach der Blasenlängs laufen, etliche aber unordentlich eingelegt sind; und die dritte ist fennaderig, mit einer schleimigen Kruste, die des Urins Schärfe abhält, überzogen. Wenn sie voll ist, so dehnet sie sich sehr in die Höhe, und wenn sie ausgeleeret, ziehet sie sich zusammen, wie denn auch nach Beschaffenheit der Leiber ihr inwendiger Raum beschaffen. Es hat die Blase drey Oefnungen, nämlich zweye, durch welche der Harn gemacht in dieselbe herab träufelt, und die dritte ist in dem Halse, dadurch der Urin herausgelassen wird. Damit der Harn nicht ohne Unterlaß aus der Blase träufle, so wird solches durch die zuziehenden Muskeln verhindert, und unten vom Halse geht die Harnröhre gleich fort, wovon die Anatomen zu lesen sind. [Außer der Urinblase hat der menschliche Körper noch einen Theil, der mit dem Namen einer Blase belegt wird, und von der Feuchtigkeit, so sie enthält, Gallenblase heißt. Siehe den Artikel Galle.] Man nennt auch dasjenige eine Blase, wenn die Haut an Händen, Füßen, und andern Theilen des Leibes entweder durch äußerliches Verbrennen, oder aber durch eine innerliche große Erhitzung aufblähet.

Es hat Rüdiger in seiner *physica divina lib. 1. c. 3. l. 4.* zwey Elemente der natürlichen Körper gesetzt, deren eins die Kraft, sich vom Centro zur Peripherie, das andere von der Peripherie zum Centro zu bewegen habe, wie man diese doppelte Bewegung, so einander entgegen ist, bey einem jeden Körper wahrnimmt. Das letztere nennet er *aëream*, auch *bullulam aëream*, ingleichen schlechterdings *bullulam*, ein Bläschen, dergleichen man unter andern bey dem Aufwallen des Wassers, und den meisten Auflösungen, insonderheit des Mercurii und Scheidewassers sehe. Ihren Ursprung hätten die Bläschen von den Planeten, wie das erste Element, oder die strahlenden Theilchen von den Fixsternen, daher jene rundlich, wie die Planeten, diese aber strahlend, wie die Sonne aussehen. Außer der innern

Bewegung dieser Elemente, daß sich die strahlende Theilchen vom Centro zur Peripherie; die Blässgen aber von der Peripherie zum Centro bewegen, welche doppelte Bewegung ihnen Gott mitgetheilt, leat er ihnen noch eine andere bei, vermöge dessen sich die strahlende Theilchen zu der Sonne; die Blässgen aber zu der Erde lenken, und zurück bewegen, welches eben die Ufsach der Leichtigkeit in Ansehung der erkern, und der Schwere in Ansehung der andern wäre. Die Materie dieser Elemente wäre so beschaffen, daß sie in sich zurück gleiten, und außer sich wieder könnten ausgebreitet werden, in welcher Gott noch eine gewisse Streckung gelehrt, wodurch sie nicht nur von andern bewegt würden, sondern auch sich selbst bewegen könnten, dergleichen sich die Medici in den Fäserchen der Thelle einbildeten. Weil sie anbey von ungleichen Kräften wären, und gleichwohl eine beschwerliche Untersuchung sey, die Grade dieses Unterschieds so genau zu bestimmen; so läßt er es bey der Eintheilung in die edlere und unedlere bewenden, daß nemlich die edlern strahlenden Theilgen sich bestiger, als die andern zur Peripherie bewegen, und die edlern Blässgen sich mehr als die übrigen zum Centro lenken, woraus abzunehmen sey, daß nach Beschaffenheit der unedlern und edlern Elementen größere und kleinere Körper entständen. Diese Lehre hat er nachahbends wider die gemachten Einwürfe in den objectionibus contra physicam diuin. p. 34. sq. weiter zu beweisen und zu erläutern gesucht.

[Blätter,]

[Es wie die Werke der Kunst, die leinen, seidenen und wollenen Zeuge ein Gewebe von Haarröhren sind, welche auf mancherley Weise in einander geschlungen werden, eben so verhält es sich mit den Werken der Natur, bey Körpern. Insbesondere wird bey dem Thier- und Pflanzengewebe das Gewebe von Haarröhren recht sichtbar. Die Saatröhren bey den Pflanzen und Blättern sind am sichtbarsten, andere können aber doch durch die Vergrößerungsgläser bemerkt werden. Bey der Wolfsmilch sieht man gar genau die Röhre, aus welcher der Saft hervorquillt. Die Wurzel, der Stamm, die Frucht, die Aeste, die Blätter, kurz alle Theile eines Baumes sind ein Inbegriff von Haarröhren. Die härtesten Körper und Knochen haben aber auch eine gleiche Beschaffenheit. Solche Haarröhren der Pflanzen und Blätter leisten außer der Zierde den Nutzen, daß durch sie die Luft und Feuchtigkeit der Pflanze mitgetheilt werde, so, wie auch durch sie der überflüssige Saft ausdün-

net. Die Blätter besitzen zurück de Röhren und Gefäße, daher den dünnen heißen Lagen die Feuchtigkeit aus der Luft und d. Thau an sich ziehen, wie das Lö die Feuchtigkeit einsauget, und d. zurückleitende Fasern dem Baum schung verschaffen, ohne welche weder die Pflanze verwelken müßte, Saame, die Wurzeln, der Star die Aeste leiten die angelegenen rigkeiten hinaufwärts, um die Theilchen, die solcher benesthaet zu theilen. Der ganze Wachsthum Pflanze besteht sonach in der He und Wirkung flüssiger Dinar durch harter Candele. Es befindet sich ein Mannigfaltigkeit bey den Bl. Sie kommen insgesammt aus dem Stamme, oder aus dem Stiel, und sind entweder vermittelst des Stiels, oder unmittelbar flüßig. Bald sind sie rund, bald eiförmig, verkehrt eiförmig, elliptisch, nierenförmig, lanzettförmig, fahrig, gefiedert, harsförmig, umherförmig, pfelförmig, zerstückt, zahnig, sägeförmig, conver, ausgehöhlt, mit aufgeworfenen wellenförmig, kraus, röhren, schwertförmig, scheideförmig, mit u. s. w. Nach der Lage sind sie gegenüberstehend, bald sternförmig, bald stehen sie büschelweise, haben sie eine andere Stellung. Verschiedenheit wird auch als ein Scheidungscharacter der Pflanzen bey, wiewohl noch andere Unterscheidungsbestimmungen statt finden, in den Artikel: Pflanzen, ge- wird. Außer den angeführten der Blätter, können sie auch zur- tung des Knospen, welcher im so Jahre sich entwickeln soll, dienen. unter dem Blatte liegt schon des Auges, welcher durch die beschützt wird. Eine anmerkens- Eigenschaft finden wir noch an dem dem Erdboden zugekehrt ist, ste- ber, bläßer, wenig glänzend, und miger zu seyn, als die obere. Dieses kommt daher, weil die Seite vorwärts ist. Die Absicht ist keine andere, als daß die von der Erde und dem Thau auf- Dünste an sich ziehen, und ver- theilen könne. Dis hiervon den Schriften müssen unter dem Naturgeschichte aufgesucht werde gleiche auch die Artikel: Saatt und Aestlauf der Pflanzen; das lichte Werk ist Carl Bonnerts re- sur l'usage des feuilles dans les Göttingen und Leiden. 1745. 4. Thau hat durch Hülfe der Mac-

Beile der Röhren, woraus die Blüthe zusammengehört sind, bereitet und man muß über die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit derselben erwägen. Chr. Beligmann hat viele derselben in Abdrücken herausgegeben, Nürnberg 1748. bl.]

Blech,

Ein aus allerhand Metall durch die Gewalt des Hammers dünn geschlagene und ausgebreitete Platte, woraus verschiedenes nützliches Sachen verfertigt werden. Es bestehet entweder in einem und gedoppelten, oder kleinen und einfachen Platten, aus welchen nachher mit kleinen Hämmern das dünne überzogene Blech geschlagen wird. Das weiße und beste Eisenblech wird in Schalen und Sassen gemacht, und von den Klempnern häufig verbraucht. Es ist entweder schwarz, oder verguldet.

Bley,

Is ein schlechtes, und das weicheste, und leichtflüchtigste Metall, und next dem Gold das schwereste, welches viel arsenisches Salz, irisches Schwefel und mercurialische Materie bey sich führet. Es wird hin und wieder sowohl gediegen, als in seinen Erzen gefunden, davon jezt entweder hart, wie das polnische Bley; oder etwas weicher, als das deutsche zu seyn pflegt. Aus den Bleuerzen, besonders aus dem Glanzerz wird das Bley geschmolzen, und wenn es entweder durch öfteres Abschäumen, oder durch Essig und andere Fettigkeit gereinigt wird, so giebt man es in gewisse Formen zu Bleiklumpen: der Schaum aber wird den Häusern unter dem Namen der Bleyschen oder Bleyschaums verkauft. (Viele Bleysche wird bey starkem Feuer gelb und heist Bleygelb, bleibt dasselbe noch länger und in einem noch stärkeren Feuer, so wird sie roth und heist dann Rottbley.) Aus dem Bley wird das Bleisilber gemacht, so den Lötlern zum Blasiren ihrer irdenen Geschirre dienet, und bereitet wird; man zerläßt in einem irdenen oder eisernen Gefäße das Bley, aufset kleine zerstoßene Kohlen darunter, und wäscht sie hernachmals wieder ab. Es wird auch aus dem Bley, nachdem es in scharfen Essig aufgelöst worden, das Schieferweiß gemacht, und wenn solches entweder in dem Mörtel oder dazu gehörigen Mühlen zerstoßen, mit Wasser zu einer Masse und in gewissen Formen zu kleinen Kuchen oder Kugeln getrocknet ist, so wird es Bleyweiß genannt, s. Valentini mus. museor. lib. 1. cap. 29. Wie unverantwortlich die Vermischung des Bleies mit dem Zinn,

besonders bey Röhrengeschirr sey, zeigt das Stralsundische Magazin. 1. Band S. 496. f.]

[Blindheit,]

[Wird physisch und moralisch genommen. In der physischen Bedeutung zeigt es einen Verlust an Augen oder das Unvermögen zu sehen an, welches aus mancherley und vielfältigen Ursachen erfolgen kann, woson die Arzneygelehrten weitläufig handeln. In moralischen Verstande bezeichnet das Wort einen Mangel in der Kenntniß. Daher spricht man von der Blindheit des Verstandes, von welcher die Moralisten handeln.]

Bliz,

Wetterleuchten, heißen wir den hellen Schein, wenn im Sommer, selten aber im Herbst und Frühling, und fast niemals im Winter, sonderlich nach vorhergegangener geschwüligen Luft der Himmel oder die Luft von einer subtilen und hellen Flamme beleuchtet wird, die aber augenblicklich verschwindet. Insgemein folgt der Donner darauf, wiewohl auch sonderlich gegen den Abend im Sommer, tags nahe bey dem Horizont Wetterleuchten verspüret wird, ohne daß man ein Donnern darauf höret, welches man eine Abkühlung der Luft nennet, gleichwie man auch den Donner ohne vorhergegangenen Bliz höret, und wiederum aus einer Wolken viele Blizen nach einander herfürleuchten, oder wenigstens herfür zu leuchten scheinen. Es ist diese Materie auf das genaueste mit der Lehre von dem Donner und Strahl verknüpft, daher unten in dem Artikel von dem Donner beides untersucht, und die verschiedenen Meinungen der Philosophen fürgetragen worden. Siehe auch den Artikel vom Strahl, und Succos Briefe an das schöne Geschlecht Seit. 343. f. des Marschese Scipio Massei Gedanken von Erzeugung der Blize neben in den allgemeinen Magazin der Natur und Kunst VIII Theil num. 1. und die Fortsetzung im IX. Theile num. 1. Der Beschluß aber in X Theil. num. 1. Ingleichen Müsschenbrock introd. ad philos. natural. T. II. p. 1068. seqq.

[Blödsinn,]

[Zeigt in der eigentlichsten Bedeutung eine Unvollkommenheit in den Werkzeugen der Sinnen oder Empfindungsorgane an. Daher wird einem Menschen ein blödes Gesicht (hebetudo visus) beygelegt, wenn er die Gegenstände nicht gehörig unterscheiden und durch die Augen nicht deutlich und genau wahrnehmen

men kann, sondern vielmehr die Dinge gleichsam wie durch einen Flor siehet, und es ihm dünkt, als ob die Objecte mit einem Nebel umgeben wären. In der moralischen verklärten Bedeutung zeigt es einen merklichen Mangel der Beurtheilungskraft oder des Verstandes an. Zuweilen wird auch das Wort gebraucht den gänzlichen Verlust im Gebrauch des Verstandes auszudrücken. (Siehe Awerw.)

Blume,

Ist derjenige Theil eines Gewächses, aus welchem der Saame entkeimet; insbesondere aber versteht man darunter eine Pflanze, die um der Blüthe willen gebauet wird. Weil sie unterschiedener Art sind, so hat man sie in gewisse Classen und überhaupt in vier Sorten eingetheilt, als in Zwiebelgewächse, deren Wurzel eine rechte Zwiebel ausmacht; in knollichte Gewächse, deren Wurzel knollicht ist; in diejenigen, welche faserichte Wurzeln haben, und dann sind diejenigen Blumen, welche auf Stauden wachsen. Man theilet sie auch noch ein in solche, die gerad aufwachsen, und also von sich selbst aufwärts stehend bleiben; in die, welche auf der Erden liegen, und sich gleichsam kriechend ausbreiten, und in solche, die eines Pfahls oder Geländers nöthig haben, an die sie sich halten, und in die Höhe steigen mögen. Es handelt davon diejenigen, welche von dem Gartenbau geschrieben, die Rohr in der Gausbibliothek p. 269. seqq. erzehlet. D. Johann Christian Lehmann in Leipzig hat sich viele Mühe gegeben, einen Blumengarten zu Ende des Novembr. des Januar. Februar. und Anfang des Martii vermöge einer nicht allzu kostbaren Glasfasse, oder auch einer Etube, so gegen Süd-Ost, und Süd-West gelegen, zuweilen zu bringen, zu welchem Ende er auch villicat. phytic. verae specimen tertium de florum maturatione media hyeme heraus gegeben hat. Es dienen die Blumen so wohl zu unserer Belustigung, daß unsere Augen und Nasen ihre Vergnügung haben; als auch zu unserer Erhaltung und Gesundheit, so fern manches Arzneymittel daraus zubereitet wird, und hat Gott dabei eine sonderbare Weisheit sehen lassen, daß sie nicht nur in so mancherley Arten vorhanden, und eben durch diese Veränderung das menschliche Gemüth am meisten belustiget wird; sondern auch nach und nach blühen und durch die Abwechselung die menschliche Lust desto länger unterhalten, welche, wenn sie auf einmahl blühen solten, nicht lange dauern dürfte. Zu London ist 1718. heraus kommen Sebast. Vaillant discours sur la structure des fleurs,

leurs differences et l'usage de leurs parties, dabon im Journal des sçavans 1718. oct. p. 1430. ein Auszug gegeben worden.

Blut,

Ein rother Saft, der in den Adern eines lebendigen Körpers umfließt, in alle fleischliche Theile ergießt, und der Bestand Theil von Salz, von der Erde, und Fettigkeit in sich faßt. Die Reinigung des Blutes haben die Alten Leber; und unter den Neuern viele Herzen zugeschrieben. Denn weil man schon, daß der Milchsaft durch die Adern und Speisemilchgänge zu der Speiseröhre gelangt, aus welcher er notwendig zugleich mit dem Blute in die Höhlen des Herzens fließen muß, so setzen sie, es sey also von der Natur verordnet worden, daß der Milchsaft durch Macht und That des Herzens in Blut verwandelt werde. Es sind den berühmtesten Anatomicis, und Naturkundigern zur Ehre dargebracht worden, daß der eigentliche und wahre Anfang der Blutmachung das Blut der Nieren sey, so fern es mit andern Feuchtigkeiten und Geistern angefüllet ist, und vielmehr aus selbigen besteht. Das neue Blut entkeimet von der mannichfaltigen Bewegung der zum Blut dienenden Materie und durch öfteren Wechsel der Theilchen der alten Milchsaft, gegen die Theilchen des neuen jugendlichen Milchsafts. Jedoch wofern die Theilchen des Blutes durch die Zusammenfließen des Herzens gegen die Theilchen des Milchsafts, und diese unter einander sich selbst mehr zusammen getrieben werden, und wofern wegen der Herzkraft die Bewegung des Blutes aus dem Herzen an verschiedenen Orten das überflüssige abgesondert, hingegen was anders nöthig ist, welches absonderlich von der Leber zu verfeinern, von neuem zugefloßen werden kann man auch auf dergleichen Weise den Anfang des Blutmachens nennen. [Das Blut besteht aus sehr kleinen Blutkügelgen, die so klein sind, daß deren 1819 auf einen parisißchen Zoll kommen. Man hat auch durch die Vergrößerungsgläser gesehen, daß die Adern sich so klein werden, daß nur ein Blutkügelgen in sie hinein geben kann. Es sind an den allerfeinsten Pulsgängen gewisse Absonderungsorte, in welchen etwas von dem Blute abgesondert wird. Diese Absonderungsgefäße aber haben einen so kleinen Diameter, daß keine Blutkügelgen in sie hinein können kommen, sondern eine andere Feuchtigkeit führen, wie solches Ruysch befunden, und Leewenhook durch seine Vergrößerungsgläser entdeckt hat, welche Feuchtigkeit, davon die tothen Blutkügelgen ihren Ursprung haben.]

den, eine von dem Blute abgefonder- und noch flüssigere Materie ist, die durch die Bewegung vermindert, in der Ausbünstung durch die Schweißlöcher der Haut aus dem Körper beschaffet wird. Siehe Joh. Heincr. Schürre *An- thropologiae*. Halle 1769. 8. S. 124. und Succows Briefe an das Schöne Geschlecht.]

Es wird das Geblüt ohn Aufhören von den Herzkammern durch die Pulsadern ab und von den Blutadern wiederum zurückgeführt, daher zu schließen, daß dasselbe im Leibe allezeit seinen Umlauf habe. In der natürlichen Historie ist zu untersuchen: woher diese Circulation des Geblüts zu- erst entdeckt? Es sind einige gewesen, welche gemeinet, daß schon Salomon nicht gekußt hätte, und Paschius de in- ventis nou- antiquis pag. 311. führt aus dem Ameloveen an, daß wenigstens Hippocrates dieses Geblüts Herumlan- gen erkannt hätte. Inzwischen war diese Wahrheit lauge Zeit verborgen, bis sie der berühmte Wilhelm Harvæus, nach- dem er sie besser erkannt, wieder an das Licht brachte, und zu dem Ende besondere exercitationes anatomicas de circulatione sanguinis moraque cordis schrieb. Die- jenigen, welche neue Wahrheiten entde- cken, oder die lange Zeit gleichsam ver- grabene Wahrheiten wieder herfür brin- gen, haben mehrentheils schlechten Lohn für ihre Mühe zu erwarten. Die Vor- urtheile und die Irthümer, die so lange Zeit im Versteck gewesen, auszuwotten, ist ein etwas schweres, und wenn man gleich in der Wahrheit überzeuget wird, so sucht doch ein neidisches Gemüth dem Entdecker die Ehre seiner Entdeckung auf alle Weise streitig zu machen. Doch Wahrheit bleibt Wahrheit, und die Ir- thümer müssen ihr endlich auch unterlie- gen. Vor dem feste man diejenigen in die Rolle der Reher, welche Antipodes satulirten, und wer sie deut zu Tage leugnen wolte, den würde man für einen wunderlichen Menschen halten. So gieng es auch bey dem Harvæo wegen der Cir- culation des Geblüts. Webster in der Untersuchung der vermeinten und so genannten Gezeireyen. cap. 1. §. 8. schrei- bet, er habe deswegen unter bitterm und betrübten Urtheilen aller Medicorum und Anatomicorum fast von ganz Europa seuf- zen, und viele spöttliche und bittere Schriften dawider sehen müssen. Es waren dieser Wahrheit sonderlich entge- gen Aemilius Parisanus und Vopiscus fortunatus Plempius, welcher letztere aber nachgehends, als er der Sache besser nachgedacht, davon überzeuget worden. Denn in den fundamentis medicinae pag. 128. schreibt er also: zuerst gefiel mir diese Erfindung gar nicht, und habe öffentlich mit Mund und Feder darwi-

der gestritten, wie ich mich aber am eifrigsten bemühe, sie herunter zu ma- chen und zu widerlegen, werde ich selbst davon überzeuget, so gar dringende und nicht nur überredende Beweiss- thümer braucht er. Ich habe sie alle fleißig untersucht, auch zu dem Ende etliche Hunde lebendig aufgeschnitten, und es wahr befunden. Wider den ge- dachten Aemilius Parisanus einen Be- netianischen Medicum ist Georgii Entii apologia pro circuitione sanguinis heraus kommen. davon die andere Edition 1687. vernichter ist, die in den actis erudit. 1686. p. 279. fürkommt. Und diese Wahr- heit liegt auch nunmehr so am Tag, daß man denjenigen auslachen würde, der sie leugnen wolte. Andere haben sie zwar erkannt; die Ehre aber der Entdeckung dem Harvæo mißgönnet, wie Paschius de inuentis nou- antiquis p. 313. anmerket. Wie man mit dem Geblüt unter- schiedene Versuche anstellt; also ist dar- unter sonderlich die transfusio sanguinis bekant, da man das Geblüt aus einem Körper in den andern gelassen, und da- durch manchen gefährlichen Krankheiten geholfen. Man legt die Erfindung ins- gemein den Engelländern bey, unter de- nen Timotheus Clerck und Henshaw anno 1657. zuerst zwar darauf gefallen; aber es nicht glücklich practiciren können, worinnen hingegen anno 1666. Richard Lowerus, Edmundus King und andere glücklicher gewesen, ihre Experimente aber nur an unvernünftigen Thieren an- stellet, welches nachgehends auch die Franzosen und unter denen sonderlich De- nis an den Menschen versucht. Eine Historie davon findet man in Sturms philos. ecclesiæ. tom. 1. num. 30. exere. de transfusione sanguinis pag. 474. wobey auch Borrichius in dissertat. acad. part. 1. pag. 65. Morhof in polyhistorie tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 8. §. 5. und c. 4. §. 4. Paschius de inuentis nou- antiquis p. 102. zu lesen. Der angeführte Richard Lower hat einen tr. de corde, item de motu et colore sanguinis et chyli in eum transitu, London 1659. ediret, darinnen er cap. 4. pag. 181. von der transfusione sanguinis handelt. Des Dominici Gulie- mini exercitatio de sanguinis natura et con- stitutione ist zu Utrecht 1704. wieder ge- druckt worden. Von einem Experiment, so die Circulation des Geblüts betrift, lese man die acta erudit. 1684. p. 419. denen noch beyzufügen Ph. Jac. Sachs a Lewenheimb oceanum macro- micro- cosmicum, s. dissertat. de analoga motu aquarum ex et ad oceanum, sanguinis ex et ad cor, Bresl. 1664. [Wer vieles, so über des Blutes natürliche und widernat- ürlliche Beschaffenheit, Umlauf, Mi- schung und Nutzen besammeln lesen will, der wird sein Verlangen in Martin Schurig

Schurigii haematologia s. sanguinis consideratione physico-medico-curiosa. Drefden und Leipzig 1741. 4. befreidigen können. Zu genauer Kenntniß des Bluts und dessen Eigenschaften wird aber Th. **Schwenke haematologia** Haag. 1743. 8. dienen. Doch ist das wichtigste Werk hierüber der zweite Theil der **Hallerischen elementorum physiologiae c. h.** Lausanne 1760. 4.]

Es kann auch hier die Frage erörtert werden: was vom Bluteffen zu halten? denn Genes. cap. 9. v. 4. verheißt Gott nach der Sündfluth: esset das Fleisch nicht, das noch lebet in seinem Blut, nemlich weder Fleisch von lebendigen Thieren, welche man etwa nach Art der Wölfen anfallen wollte, noch solch geschlachtetes Fleisch, worinnen noch Blut, und das noch nicht recht ausgeblutet. Es war die göttliche Intention damit, daß die Menschen sich an keine Grausamkeit, und wilde Lebensart gewöhnen sollten; es ist aber inzwischen ein Streit entstanden, ob hiemit nicht alles Bluteffen verboten, und dieß Verbot als ein Moralgesez, welches alle Menschen verbindet, anzusehen, umab! im Neuen Testament auf dem Concilio zu Jerusalem beschlossen wurde, man sollte sich vom Blut enthalten, Act. cap. 15. v. 25? Es ist deswegen ein Streit gewesen zwischen dem **Stephano Curcellao**, der in einer diatr. de eis sanguinis das Bluteffen für unerlaubt hielt, und dem **Johann Heinrich Seidegger**, der sich jenem in er. de libertate in christianorum a lege cibaria veteri entgegen setzte, welche Streitigkeit zu **Copenhagen** zwischen dem **Thoma Bartholino** und **Joh. Wandalino** wieder aufgemauert wurde, maffen der erste 1673. heraus gab *disquisitionem medicam de sanguine vetero cum Salmasii iudicio*, worinnen er das Bluteffen für verboten hielt, dessen Gründe der andere in *differt. de sanguinis et suffocatorum esu inter christianos haud illicito*, 1675. widerlegte. Und als anno 1676. einer unter dem Namen **Christiani Theophrasti** sich des **Bartholini** wider **Wandalinum** annahm, so vertheidigte diesen, der unterdessen mit Tod abgegangen war, sein Sohn in dem Tr. de libertate christianorum circa sanguinem esarium, **Wittenberg** 1679. Man findet bey diesem Verbot nicht die geringste Eigenschaft eines Moralgesezes, wird auch in heiliger Schrift niemals dafür ausgegeben, und was auf dem Concilio zu Jerusalem beschlossen worden, so dürfte es scheinen, es gebe der Schluß dahin, daß der Glaube an Christum einem heiligen Leben an sich selbst allein ohne die Beschneidung und Halung des Mosaischen Gesezes, die Seligkeit zu erlangen, vollkommen genug sey, anßer daß die Heiden eine Zeitlang mit

den Bekehrten aus dem Judenthum Gedult sehen, und sich in gewissen Mittelbildungen aus Klugheit nach bequemen sollten, bis sie nach und von ihren hartnäckigen Vorurtheilen ließen. Allein dem steht entgegen, sich die Heiden nach dem **Schlus Hierosolymitanischen Concilii** und **Hureren** haben enthalten sollen, wozum moralischen Gesez an sich gel. Unter den vielerley Meinungen ist diejenige der Sache am nächsten, man damit die Hindernisse wegzuhauen, so der Vereintigung der Heiden Jüden im Rea gestanden. Bey den götterten im Heidenthum bestand sie lezt, daß man nicht allein Säuen sondern auch vom Blut und Erstick, welches man als Kennzeichen der götter ansehe. Es kam dazu, daß dem Gottesdienste der Heiden die Iren verknüpft war. Nun war das vom Blut und Erstickten an sich dem Gesez der Natur nicht unricht, fern sich aber die Bekehrten aus Jüden daran stießen, so waren die dem Heidenthum davon abzusehen, dem Gesez der Natur verbunden, soweit gehörte der Schluß von der Iren directe; wegen des Bluts und Ersten aber indirecte zum Moralgesez der Beschaffenheit der damaligen; Diese hat heut zu Tage nicht mehr, daß das Essen vom Blut und Erstick eine Abgötterey habe, folglich kann der Schluß auch jetzt keine Verbindt haben. Man lese *Spenerum digibus ebraeorum ritualibus lib. 11. p. 1 seqq.* nach. [In den **Hamburg**, **Rekommen** gar viele **Abhandlungen** **Blute** vor, welche leſenswürdig sind.

Bluten der entseelten Körper,

Man findet in den Historien, daß mals die Körper derjenigen, welche haster Weise sind ums Leben geworden, einige Zeit nach der Mord entweder in des Mörders Gegenwart oder in dessen Abwesenheit zu bluten gefangen. Es hat der Herr **Webster** der Untersuchung der vermeinten sogenannten **Serereyen c. 16. s. 28.** unterschiedene Exempel zusammen gesen, und alhier nur etliche anführt die geblutet haben, wenn man die d der entweder nur zum entseelten Kö hingeführt; oder denselben anrüt lassen, so soll 1607. den 25. April gewisser Schäfer in Spanien, da er f Heerde gehütet, von zweyen Edellen erschlagen und sein Körper in ein Gebü geworfen worden seyn; nachdem nun Richter desselben Orts den Schäfer se

lassen, so habe man nach vier Tagen den Körper in dem Gefräuch gegeben. Der Verdacht wegen dieser Mordthat fiel auf die beiden Edelkute, welche daherum wohnten, die auch deswegen in Verhaft gebracht wurden, und man den einen zum todtten Körper brachte, sen gleich das Blut häufig von selber geflossen, und wie man den andern herbe gebracht, habe die Rechte des Entleibten erslickt auf die Wunden, hernach aber auf die Mörder gewiesen, da denn diese beide Edelkute ihre Schuld an den freyen Stricken bekennet. Es scheint, besonders das letztere mit den Zeichen der Hand unrichtig und phisikalischen Wahrheiten entzogen zu seyn. In einer andern Geschichte wird in folgenden Jahren erzählt. Anno 1271. habe sich zu Wormheim zugetragen, daß ein gewisses Mädchen den Juden ein Mädchen von sieben Jahren verkauft, welche solches umgebracht, nachdem sie alle Gelenke an den Gliedern des Leibes mit einem Schnitt zerfetzt: den Körper aber in einen Fluß in der Stadt geworfen. Einige Tage hernach wird er von den Fischern gefunden, das Mädchen ihre Hand gegen den Himmel ausgestreckt hätte, und als der Marggraf zu Baden dazu kommen, habe sich der Körper alsbald auferichtet, die Hand gegen die Brust ausgestreckt, als ob sie ihn um Rache, oder vielleicht um Gnade anflehen wollte; nach einer halben Stunde aber habe sie sich wieder auf den Rücken gelegt, wie die Todten zu liegen pflegen, und als man die gottlosen Juden, die deswegen in Verdacht kamen, herbe gebracht, wären alle Wunden am Leib alsbald aufgebrochen und zum Zeugniß der abentheuerlichen Mordthat häufig Blut von sich gegeben, anderer Exempel zu gedenken. [Auch bey dieser Geschichte findet sich gar bedenkliche Schwierigkeiten, und werde sie nimmermehr, so, wie sie erzählt wird, vor wahr halten.]

Dergleichen Begebenheiten werden von gelehrten und glaubwürdigen Scribenten erzählt, und müßte jemand allen historischen Glauben weggeworfen haben, der nicht an allem zweifeln wollte. Aber es wird dabei eine phisische Untersuchung angeknüpft: woher dieses Bluten der entseelten Körper komme? woben denn voraus erinnert wird, daß sich das Bluten nicht bey allen todtten Körpern; sondern nur bey denen, die boshafter Weise umgebracht worden, zugetragen, und selches allezeit ein gewisses Zeichen sey, daß er ermordet. Einige haben vermennet, es käme dies Blut von der ausgehenden Fäulnis her, als wodurch eine neue Bewegung in den humoribus, folglich auch im Geblüte entsünde, daß es daher also frisch heraus quelle, welcher Meinung Webster c. 1. §. 39. zwey Beweise:

gründe entgegen setzet: a) müßte die Fäulnis nothwendig in demselben Augenblick anheben, wenn der Mörder den Körper anrührte, machen viele nicht eher geblutet, bis die Mörder zuagen gewesen; oder den Leichnam berührt gehabt, welches Anrühren gleichwohl nicht verursachen können, daß die Fäulnis angefangen, ja wenn sie wieder weg gewesen, habe sich das Bluten wieder erschlicket. b) stünde im Wege, daß die todtten Körper gewisse Glieder, als die Hände zu einer gewissen Absicht beweget hätten. Andere haben vermennet, es thäte solches die Seele des Entleibten, die um den Körper herum wandere und aus Haß, so sie gegen den Mörder trage, solches Bluten verursache, welches aber mit der heil. Schrift streitet, als die uns deutlich versichert, daß die Seele, so bald sie sich von den Körpern scheiden, in die Ewigkeit und in ein ander Leben kommen. Noch andere wollen diese Wirkungen unmittelbar Gott zuschreiben, als der hiedurch die Thäter entdecke; oder auch dem Teufel, als ob derselbe hiemit die Richter verire, und dadurch verursachen wolle, daß der Unschuldige mit dem Schuldigen sollte gestraft werden, woran andere hingegen auch zweifeln, und meynen, man könne davon nichts determiniren. Letzters sind die, welche dem Menschen drey Theile beylegen, Leib, Seele und Geist, welcher letztere auch der Astralgeist genennet wird; und eben die Ursache dieses Blutens sey, indem er, wenn er von dem Leibe geschieden, doch noch um ihn herum fahre und wandere und die facultates inaccessibiles et concupiscibiles noch bey sich haben soll, als wodurch er, wenn er zum Haß und zur Rache aufgebracht werde, das Wallen und Bewegen im Geblüt, und andere seltsame Regungen der Glieder des Leibes erzeuge, um dadurch den Mörder zu entdecken, und ihm seine verdiente Strafe über den Hals zu bringen. Diese Meinung nimmt unter andern Webster c. 1. §. 46. 1eqq. an, welcher dabey anmerket, daß die Seele nicht gleich aus dem Leibe sey, wenn sie zu wirken aufhöre, und habe man etliche Tage Leute für todt gehalten, die hernach sich wieder erbolet, aus welchem Grund auch Rüdiger in physica diuina lib. 1. cap. 4. sect. 6. §. 102. die Sache erklärt. Doch diese Gedanken leiden bey andern diesen Anstoß, daß man die drey Theile des Menschen nicht einräumet, und leugnet, daß der Geist eine besondere und von der Seele abgesonderte Substanz sey. Des Theodori Kirchmayers dissert. de cruentatione cadaverum, fallaci illo praesentis homicidae indicio ist zu Halle wieder gedruckt worden. Manthe hinu Voigtii delicias physicas pag. 1. 149. Magium miscellan. lib. 3. cap. 5. tom. 2. pag. 1370.

Cruteri thesaur. critic. [Ich habe von diesen Begebenheiten in meiner Geschichte von den Seelen S. 37. gehandelt, und gezeigt, daß es ganz natürlich zugehe, wenn dann und wann durch das Bluten eines Ermordeten, der Mörder entdeckt worden.]

Blutgierigkeit,

Ist ein Laster sonderlich der Tyrannen, da sie nach dem Blut oder Leben, nicht nur ihrer Unterthanen, sondern auch anderer Unterthanen wider alles Recht trachten, und dadurch den Frieden der menschlichen Gesellschaft stören.

[Blutregen,]

[Es kann kommen, daß der Regen bald diese, bald jene Farbe annimmt, weil die Luft außer den wässerichten Dünsten mit vielerley fremder Materie oft angefüllt seyn kann, durch deren Vermischung diese und jene Farbe dem Regen mitgetheilt wird. Die Naturkundige lehren, daß dann und wann in der Luft Eyer der Insecten, Saamen der Pflanzen u. s. w. angetroffen werden. (Siehe: Wasserhose.) Was Wunder demnach, das oft der Regen röthlich ausfieheth, und daher der sogenannte Blutregen entstehet, wenn gleich die röthlichen Theile nicht eigentliche Bluttheile sind, sondern etwan Saamen verschiedener Gewächse, oder Blumenklaub blühender Bäume und Pflanzen, oder Säfte von Insecten. Succow in seiner Naturlehre S. 702. sagt: wir finden sehr ähnliche Beispiele mit dem Blutregen, wenn man nur den Regen aufängt, der bey einem heftigen Donnerwetter fällt. Denn nicht selten nimmt man auf diesem eine gelbe Haut wahr, welche schweflichter Art ist. Man erinnere sich nur des allgemein bekannten Beerlappenzuckers, welches nichts anders, als der Blumenstaub ist, sogenannte Pflanze zur Blütezeit in großer Menge enthält und man wird eine große Ähnlichkeit des Regenschweifels finden. Von blühenden Castanienbäumen hat man ein gleiches bemerkt. So fand man in der Schweiz bey dem heftigen Erdbeben 1754. welches auch daselbst empfunden ward, daß den folgenden Tag der dortige Schnee mit rothen Staube überzogen war, der nicht anders, als von dem eingeführten röthlichen Sandsteine, entstehen können. Vergleiche auch den Artikel: Regen.]

Blutschande,

Ist eine fleischliche Vermischung allzu nahe Verwandter und verschwägerter Personen, von deren Moralität man in der Philosophie, und zwar in der natürlichen

Rechtsgelehrsamkeit handelt. Um Sache etwas genau zu untersuchen, so wir vors erste, was desfalls bey Völkern üblich gewesen? Sehen gleich auf die erste Zeiten, so kommt Frage für: was Cain für eine Frau hab? Die Rabbinen haben eine Fi als hätte Adam schon vor der Eva Weib gehabt, die Cain nachgehend Ehe genommen. Peyererius in sy theol. ex praeadamit. hypothes. lib. cap. 4. meynet, es wäre eine von Pradamiten gewesen. Noch andere ben vermeynet, er habe seine eigene Mutter zugleich zur Frau gehabt, deren gustinus de natura et gratia cap. 38. denket. Weil aber alle diese Meynung ohne Grund, so muthmaßen andere, er seine Schwester zur Ehe gehabt, ob schon dieses sowohl nach dem natürlichen Recht unrecht; auch nachgehend den göttlich willkührlichen Gesetzen verboten worden, so habe doch dieses Stattten müssen, weil sonst kein Mittel da gewesen, wie der göttliche Endweck, ist die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts hätte können erhalten werden zumal aus heil. Schrift ganz klar, daß bey der Schöpfung nur einem Mann eine Frau erschaffen, davon mit mehr Joh. Friedr. Mayer in prol. dissert. admirabili Jacobi cum duabus sororib conugio zu lesen. Abraham hatte die Sara zum Weibe, und diese war sein Vater; aber nicht seiner Mutter Mutter, folglich seine Stiefschwester, wie Gen. 20. v. 12. ganz deutlich lesen, so wir also nicht sehen, warum einige die Gedanken kommen, daß Sara die Abrahams Schwester; sondern eine Geliebte von seinem Bruder gewesen, mit welcher Bayle in dictionar. voc. Sara p. 2665. disputiret, womit es eine andere Beschaffenheit, als mit dem Cain gehabt und wie Abraham nicht schlechterdings kann entschuldiget werden, daß er seine Weib vor dem Abimelech bloß als seine Schwester ausgegeben, indem wenn gleich wahrhaftig sein: Schwester gewesen, er doch die Intention hatte, dieses zu verbergen, daß es sein Weib sey; so hat es auch darinnen versehen, daß er seine Schwester zum Weibe gehabt. Das Beispiel des Jacobs, welcher zwey Schwestern zur Ehe gehabt, gehört vielmehr: Polygamie, und kann die angeführte Dissertation des Mayers gelesen werden. Dem 2 Sam. c. 13. lesen wir, als Amnon bey seiner Schwester Thamar schlafen wollen, habe sie v. 13. gesagt: rede ab mit dem Könige, der wird mich nicht versagen, wobey die Ausleger allerhand Gedanken haben. Denn es ist nicht zu vermuthen, wie die Thamar die göttliche Verbot wegen der Ehe zwischen leiblichen Geschwistern nicht sollte genau haben.

haben, und sey also diese Antwort zu ihm. Der Bruder nur vergebens, wenn sie bloß gesucht, ihn dadurch vom Halse zu bekommen. Die Juden sagen, die Raccas habe die Thamar mit dem David gezeuget, ehe sie sich zum Jüdischen Glauben umwendet, und nachdem sie diese Religion angenommen, sey dadurch die Verwandtschaft zwischen ihr und dem Amnon aufgehoben worden, und mithin habe sie sich wirklich eingebildet, es sey eine solche Ehe zugelassen, wovon überhaupt *Sedenus in vxore ebraica* nebst dem, was er *lib. 3. iur. nat. et gent. iur. disciplin. theos. angemerkt* hat, zu lesen. Was die Heiden und zwar die Griechen anlangt, so hat nach den gemeinen Gesetzen die Ehe zwischen leiblichen Brüdern und Schwestern verboten, wie aus dem *Artemidor lib. 5. cap. 14.* und *Platone lib. 4. de legibus* zu ersehen. Solon soll den Athenern verstatet haben, die Schwester vom Vater, nicht aber von der Mutter zum Weibe zu haben, daher wir desfalls ein Exempel an dem Cimonen ben dem Nepote finden, indem dieser *Scriptor in der Vorrede* schreibt: *neque enim Cimoni fuit turpe, Atheniensium summo viro, sororem germanam habere in matrimonio, quippe quum ciues eius eodem recedantur instituto*, welches er nachmals *cap. 1.* seiner Lebensbeschreibung bezeuget. *Epist.* meldet *Andocides in orat. contra Nebias*, man habe es dem Cimoni nicht wohl gesprochen, daß er das Gesetz übertreten, und seine Schwester zum Weibe genommen, welchem *Athenäus lib. 13. cap. 21.* bestimmet, und *Plutarchus in Cimonae* ist in der ganzen Sache noch zweifelhafteig und ungewiß. *Lycurgus* gab an ganz gegenseitiges Gesetz, daß man zwar die Schwester von der Mutter, nicht aber von dem Vater heyrathen sollte, wie *Philo Judäus de legibus specialib. ad praeccept. 6. pag. 602.* angemerkt hat. Von den Macedoniern weist *Norisius in epochis Syro-Macedonum pag. 133. 149.* daß die Ehe mit der Schwester nicht zugelassen gewesen. Bey den Persern hingegen konnte man entweder die Schwester, oder auch wohl die Mutter zum Weibe bekommen: *ius est*, sagt *Minucius Felix in Octauio cap. 31. n. 2.* *apud Perlas, misceri cum matribus*, davon mit mehreren *Brissonijs de regio Persarum principatu lib. 2. pag. 493.* *Menagius ad Diogenem Laertium pag. 6.* *Freinshemius ad Curtium lib. 7. cap. 2. n. 19.* handeln. Die Egyptier hatten auch die Gewohnheit, daß man die Schwester heyrathen konnte, weil dergleichen Ehe zwischen dem Osiride und der Isis glücklich gewesen, wie *Diodorus Siculus lib. 1.* bezeuget, nebst welchem *Wirsius in Aegyptiacis pag. 98.* aufzusuchen. Bey den Römern wurden solche Ehen für unan-

ständig gehalten, und daher nicht zugelassen.

Doch die Gewohnheit der Völker kann uns zu keiner Regel dienen, daß wir darnach die Moralität der Blutschande untersuchten, wesswegen wir vielmehr vors andere sehen; was nach dem natürlichen Rechte davon zu halten? Zum voraus muß man die Arten des Venschlafs mit den Anverwandten von einander unterscheiden. Denn ein anderer geschieht in Ansehung der Blutsfreundschaft; ein anderer mit verschwägerten Personen; beyde aber entweder in dergleichen, oder in der Seitenlinie. Einige haben alle Arten der Blutschande für ungerecht auch nach der Natur ausgegeben, indem alle Leute, welche durch böse Aufzuehung, oder lasterhafte Gewohnheit nicht verderbet wären, in ihrem Gemüth etwas fühlten, daß solcher Vermischung zuwider sey, so eine klare Anzeige, daß es auch im Recht der Natur verboten. Doch mit einem solchen Beweis ist es eine künstliche Sache, weil er auf die Empfindung unmittelbar beruhet, und schwer zu erweisen, ob eine solche Empfindung allgemein, auch wider einen andern, der die Sache leugnet, nicht zu gebrauchen, indem es ähnlich sagen wird, daß es eine solche Empfindung nicht habe. Es ist einsältig, was *Plutarchus quaest. roman. n. 107.* angiebt, als wenn durch Vermehrung der Schwägerschaften die Freundschaften erweitert würden, ohnerachtet auch *Nugustinus de ciuitate Dei lib. 15. cap. 16.* dieser Meinung. *Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 12.* meynet, es sey eine schwere, ja ohnmögliche Sache, gewisse und natürliche Urtheile anzugeben, warum gewisse Ehen so für unerlaubt zu halten, wie sie von Gott in heiliger Schrift verboten worden. Daher andere, welche diese Schwierigkeit gesehen, die unterschiedene Fülle der Blutschande aus einander gesetzt, und vermeynet, daß der Venschlaf, oder fleischliche Vermischung in der Seitenlinie nicht wider das Recht der Natur; aber in dergleichen Linie, und formiren daher die Frage so: ob die Blutschande, welche unter Blutsfreunden in gerader Linie begangen wird, wider das Recht der Natur sey? Die meisten behaupten es, in Ansehung ihrer Gründe aber sind sie unterschieden. Einige meynen, es sünde die Unähnlichkeit des Alters im Wege, wie *Socrates*, wenn der Vater die Tochter, oder der Sohn die Mutter zum Weibe nehmen wollte, welche Ursache aber nichts auf sich hat, indem wir ja täglich sehen, wie oft der Mann noch einmal so alt, als die Frau, und doch niemand etwas wider solche Ehen einzuwenden; ein anders ist, wenn nach den Regeln der Klugheit gefragt wird: ob solche Ehen ratsam? Andere halten dafür,

dafür, es würden auf solche Art die Namen der Blutsfreundschaft verwechselt, dawider aber die bekannte Regel entgegen gesetzt wird, daß die Wörter der Sachen halber, und nicht die Sachen der Wörter wegen erfunden worden. Es merket auch Thomastus in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 2. §. 128. an, daß so viel man wisse, in keinem Recht die Ehe des Sohns mit der Mutter seiner Stiefmutter verboten, wenn gleich dadurch eine große Verwirrung mit dem Namen entsünde. Denn auf solche Weise hieß der Sohn zugleich ein Schwiegervater von seinem Vater, ein Vater von seiner Stieffmutter, und diese Stieffmutter zugleich eine Stieftochter. Noch andere halten eine solche Ehe nach dem natürlichen Recht wegen der Gemeinschaft des Gebüts für verboten, s. Alberti in comp. iur. nat. part. 2. cap. 10. §. 11. man zweifelt aber, ob die natürliche Gemeinschaft des Gebüts eine moralische Wirkung zumege bringen könne, wiewohl andere wieder antworten, daß man einen Unterschied unter einen vernünftigen und unvernünftig Geschöpf machen müsse. Noch zwei Ursachen sind übrig, die etwas mehr auf sich zu haben scheinen. Die eine ist, daß durch die Ehe zwischen Eltern und Kindern die Ehrerbietung aufgehoben würde, indem der Vater seine Tochter, wenn er sie zum Weibe nehme, nicht mehr, wie vorher als eine Tochter tractiren, noch die Tochter ihn als einen Vater verehren könnte, welches auch von der Ehe zwischen Sohn und Mutter zu sagen, und das ist die Ursache, die Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 12. angiebt. Doch auch hiemider läßt sich unterschiedenes einwenden. Denn einmal hebt ja die Ehe nicht alle Ehrerbietigkeit auf, indem vernünftige Seelen te einander in Ansehung ihres Verstandes und Geschicklichkeit nicht nur lieben; sondern auch ehren: wir wissen ja, was zwischen einem Regenten und Unterthanen für eine Ehrerbietung nebst Gehorsam seyn muß, und denach sehen wir wohl Exempel, daß ein Fürst eine seiner Unterthanin heirathet. Denn wollte man gleich einwenden, eine solche Ehrerbietung wäre nicht natürlich, wie zwischen Eltern und Kindern; sondern rühre von einer menschlichen That: so antworten wir vors andere darauf, daß zwar natürlich zwischen Eltern und Kindern eine mutuelle Obligation, daß die Eltern die Kinder erziehen, und die Kinder wiederum den Eltern gehörigen Respekt und Gehorsam erweisen müssen, welcher Gehorsam aber nur so lang währet, als die Aufzuehung Rath hat, und ob schon der Respekt bey den Kindern wegen der empfangenen Wohlthaten bleibet, so können doch selbigen die Eltern ihnen erlassen, s. Thomastus in iurisprud. diuin.

lib. 3. cap. 7. §. 231. sqq. Die Ursache ist von der Schamhaftigkeit genommen, welchen Punct Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 6. cap. 5. 29. sqq. weitläufig ausführet; wo aber leicht zu antworten, daß auf so Art gar keine Ehe könnte zugelassen werden, weil alle Menschen eine Ursache Schamhaftigkeit in sich befinden. Thomastus in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 5. 246. meynet, es könnten die zwischen Eltern und Kindern nicht dem natürlichen Recht beurtheilet werden und müste solches nach einem and göttlichen Gesetz geschehen. In den fundamentis iuris naturae et gentium al darinnen er die Regeln des gerechten den Regeln des ehrbaren und des was anständig unterschieden, worinnen sonderlich Gerhard und Fleischer ihren compendius iuris naturae gefolgt lib. 2. cap. 2. §. 6. und 38. hält er daß diese Blutschande den Regeln gerechten nicht entgegen, indem daß die menschliche Gesellschaft eben nicht rüthet werde; nach den Regeln des lichen und wohlankändigen aber lausel Blutschande in gerader Linie sowohl der Freundschaft, als Schwägerschaft der die Ehrbarkeit und Wohlankändigkeit als welche der geilen Lust entgegen get sen. Es halte dieses der Mensch llig vor etwas lasterhaftes, weil es sel Gemüthsruhe führe, und ihn nicht zu unankändigen; sondern auch dann wann zu ungerechten Verrichtungen, and: rn Recht zu fränken, Anlaß g Und weil er, wenn er seine Lust gebä eine Reue empfinde, und so bald er der zu sich selbst komme, handgreiflich Thorheit dieses Scheinguts wahrnehm so werde er ja urtheilen, daß dieser Tri der Begierde, durch die Regeln des lichen, gerechten und ankändigen t Zaum zu halten sen. Was die Blutscham in der Seitenlinie anlange, so habe m sich bey allen Gesellschaften sehr in ad zu nehmen, damit nicht Personen, d von harter Jugend auf täglich miteina der umgingen, durch Hoffnung einer begünsten Ehe, zu wellüftigen Verschlast angereizet würden: wie weit aber dies Gebot auszudehnen, solches habe das d gerliche Gesetz zu bestimmen, weil na dem Unterschied der Sitten die Fälle chen täglichen Umgangs unterschieden wären. So viel aber Brüder und Schwester beträffe, werde diese Verbindung eine Blutschande wider das Völkerrd gehalten, weil bey allen Völkern Brüder und Schwestern zugleich aufgezogen w den, woben auch seine Disputation al ter iaciendis causarum matrimonialium al laufig die Wiegung von der Schamhaftigkeit untersucht hat. Wir unser Ori halte

ten dafür, daß diese Blutschande auch dem allgemeinen Grundsatz des natürlichen Rechts, man müsse socialisieret seyn, streite, wenn man ihn nur recht versteht. Denn nimmt man ihn nur in dem Verstand, man müsse alles thun, was der Nothdurft der Republik geböhret, daß selbige erhalten und nicht zerrüttet werde, so sehen wir freilich nicht, wie man zu folgern, daß die Blutschande ein ungesetzliches, oder man muß allerdings umgekehrt suchen, welches man an sich selbst, und denen, die ihm schlechthin folgen, wahrnimmt. Wie aber ist eine schlechte Glückseligkeit, wenn man nur zur Nothdurft das Leben hat; es hat Gott ein weit mehreres zur Absicht, daß wir nemlich bequem leben, mithin sollen wir, vermöge dieses Principii, nemlich ein socialisier, ein ander nicht nur die Pflichten der Nothwendigkeit, sondern auch der Bequemlichkeit leisten, und so sich alles unterlassen, wodurch der Republik eine Incommodität zuwächst. Wenn wir nun zum voraus, daß diese Blutschande oder Ehe zwischen Eltern und Kindern der Republik große Unbequemlichkeiten verursachen, indem dadurch die Rechte, die ein Theil an dem andern hat, nebst dem Stande vermischt werde, auch wegen des Vermögens der Eltern große Unordnung entsteht; so schließen wir daraus, daß man dadurch zwar nichts wider die Pflichten der Nothwendigkeit, auch Bequemlichkeit, und nach der obigen Anmerkung wider die Regel der Gerechtigkeit handelt. Aus diesem ist auch leicht zu urtheilen, was von den andern Arten, als der Ehe zwischen Brüdern und Schwestern zu halten: cons. Titium in disput. de polygam. incestu et diuort. cap. 2. Auspissum in colleg. Grotian. exerc. 4. pag. 58. Hochstetter in colleg. Pufend. exerc. 9. §. 14. pag. 406. [Am besten und in der Kürze hat Davies in seinem Naturrecht von den verbotenen Ehen gehandelt, womit Gummerus in seinen Erläuterungen und Anmerkungen über das Daricische Buch zu vergleichen ist.]

Drittens müssen wir sehen, was Gott davon in heiliger Schrift verordnet, und wie solches mit dem natürlichen Recht übereinstimme. Da wir denn natürlich die Ordnung und den eigentlichen Verstand dieser Gesetze fürzlich zeigen, und hieraus deren Obligation untersuchen wollen. Es gehört hieher das achtzehende, und ein Theil des zwanzigsten Capitels des dritten Buchs Moses. Das achtzehende Capitel bestehet aus drey Theilen. Der erste Theil ist der Eingang v. 1--5. worinnen Gott dem Moysi befehleth, mit den Kindern Israel zu reden, wie er ihr Gott sey, und wie sie nicht nach den Wer-

ken des Landes Egypten, darinnen sie gewohnt, thun sollten. Die Werke Egyptens waren sonderlich Abötterey, Zauberen, Aberglauben, und daben jüdlische Werke des Fleisches und die Blutschanden, dessen sich die Kinder Israel enthalten sollten, folglich will Moses die Gebräuche der Egyptier nicht toleriren oder verbessern, wie Spencerus lehret; sondern diese Gesetze sollten vielmehr eine Scheidewand zwischen den Egyptiern und Juden seyn. Daher setzte er seine Gesetze entgegen, und spricht in dem gleich folgenden Vers: sondern nach meinen Rechten sollt ihr thun, und meine Satzungen sollt ihr halten. Hier stehen im Hebräischen zwey besondere Wörter, als chakor und mischpathim, da denn einige sagen, wenn chakor alleine sünde, so bedeute es ein moralisches Gesetz; wenn aber daben sünde mischpathim, so heiße es nur das weltliche Gesetz, und berufen sich auf Deut. 2. v. 31. c. 6. v. 1. 17. 20. cap. 7. v. 11. cap. 11. v. 1. Genes. c. 26. v. 5. worauf aber andere antworten, daß diese beyde Wörter oft als gleichgültig gebraucht würden, und das sechste Capitel Deuteronom. sey ganz moralisch und sünden doch v. 1. diese Wörter besammeln, und noch vielweniger könne man durch das erste der Jüdengesetze, und durch das andere die Noachische Præcepta verstehen. Der andere Theil dieses Capitels ist der Inhalt vom sechsten Vers bis auf den vier und zwanzigsten, darinnen die Ehen nach einander verboten werden. Er stellt im 6ten Vers die Sache überhaupt für, wenn er sagt: Niemand soll sich zu seiner nächsten Blutsfreundin thun, ihre Schaaam zu blößen. Nach dem Hebräischen übersetzt man inögemein die Worte, es soll sich niemand nähern ad carnem carnis, wodurch angedeutet werde eine Person, die uns sehr nahe verwandt, die unser Fleisch und Blut, oder dessen theilhaftig sey, worauf Gott bey allen diesen Befehlen, folglich in allen Versen schlechterdings gesehen, weil solches die Natur des Ehestandes mit sich brächte. Denn durch die Ehe sollten nach der göttlichen Einsetzung zwey Personen, die vorher von ungleichem Gebürte, von ungleichem Fleisch, ein Fleisch werden; was nun vor der Ehe schon durch die Natur ein Fleisch, das könne ja nach dieser göttlichen Ordnung nicht noch einmal durch die Ehe ein Fleisch werden, weil vorher schon eines des andern Theil sey. Man wendet zwar ein, wenn caro carnis die Hauptursache sey, die in allen Versen schlechterdings verboten, warum Gott Deuteronom. cap. 25. des Bruders Weib zu lassen, die auch nach des Ehemanns Tode caro carnis Levit. 13. v. 16. bliebe; warum Cain seine Schwester zum Weibe ge-

nommen, warum Gott dem Adam die Eva, die Fleisch von seinem Fleisch war, zugesellet? worauf man antwortet, daß hierdurch Gott nicht das Gesetz, welches in Ansehung seiner Verbindlichkeit bey den Menschen unveränderlich bliebe; sondern die Sache selbst wegen besonderer Ursache verändere, daß wenn solche Absichten ephirten, auch die Sache in ihrem ordentlichen Stand bliebe. Also habe er wegen Verbeibaltung der Stämme vergönnet, in gewisser Absicht des Bruders Weib zu heirathen, und weil sonst das menschliche Geschlecht nicht hätte können fortgepflanzt werden, dem Cain zugelassen, seine Schwester zu heirathen. Daß die Eva aus Adams Rippe gebildet, sey wohl wahr; aber deswegen sey sie nicht caro carnis auf die Art, wie eine Tochter, gleich wie man nicht sagen könne, daß Adam ein Sohn des Erdenkloßes gewesen, aus welchem er gebildet, indem er sich nur leidend verhalten. Nach diesem folgen die verbotenen Ehen nach einander, und zwar erklich in der Blutsfreundschaft, v. 7. 13. Da denn verboten die Ehe a) der Kinder mit Vater und Mutter: v. 7. wenn es heist: du sollst deines Vaters und deiner Mutter Schaam nicht blößen, es ist deine Mutter, worinnen also verboten, daß die Töchter sich nicht mit ihren Vätern fleischlich vermischen sollen, wie die Töchter Loths thaten, noch die Söhne mit ihren Müttern, welches Verbot zugleich auf die Väter und Mütter, Großvater und Großmütter gieng, weil einerley Ursache des Gesetzes vorhanden. b) zwischen dem Sohn und der Stiefmutter, v. 8. du sollst deines Vaters Weibes Schaam nicht blößen; denn es ist deines Vaters Schaam. Weil in dem gleich vorhergegangenen Vers die Rede schon von der leiblichen Mutter gewesen, so verkehret man hier die Stiefmutter, weil sie und der Vater durch die Ehe eine Person worden, und aufs genaueste verbunden, so sey es eben so viel, als wenn man mit dem leiblichen Vater Unzucht treibe, und deswegen habe Gott hinzu gesetzt, es ist deines Vaters Schaam, das ist, sie ist in seiner Gewalt, es ist sein Fleisch, daran du kein Recht hast. c) zwischen Schwestern und Brüdern, v. 9. 11. In dem 9ten Vers heist es: du sollst deiner Schwester Schaam, die deines Vaters oder deiner Mutter Tochter ist, daheim oder draussen gebahren, nicht blößen. Daheim gebahren heist in der Ehe selbst gezeugt seyn, und draussen gebahren, in der Hurerey außer der Ehe gezeugt seyn. Weil aber in dem eilften Vers noch einmal kommt: du sollst der Tochter, deines Vaters Weibes, die deinem Vater gebahren, und, deine Schwester ist, Schaam

nicht blößen, so fragt sich: ob die zwey Verse von einander unterschieden oder ob der letztere eine Wiederholung des erkern sey? Die größte Schwärzheit beruhet auf das v. 11. stehende hebräische Wort *moledeth*, wie solches I. nehmen. Grotius nimmt solches von dem Adoption, welches aber in dem Hauptgrund dieser verbotenen Ehe dem nahen Geblüte nicht zusammentrifft. Samuel Voblius in *tractatu contra matrimonium compugnorum* nimmt dieses hebräische Wort *adine*, das soll nicht nehmen die Stiefschwester, deine Stiefmutter aus der vorigen ersten Ehe dem Vater zubringet, so A dem Vater ein Kind gebieret. Er meinet, es würden vielerley Schwestern verboten: die natürliche Schwester, die mit mir einen Vater und Mutter habe: die Stiefschwester, die mit mir einen Vater habe, aber zwey Mütter; die Stiefschwester, die mit mir eine Mutter, aber zwey Väter habe, und dazu komme vers 11 die zusammen gebrachte Schwester, die mit mir keinen gemeinen Vater oder Mutter habe, sondern deren Mutter, nach Absterben des Vaters, meinem Vater verheirathet sey. Diese Meinung haben vieler großen Männern Beyfall gefunden, welche man auf folgende Ursachen gründet. Erklich werde auf solch Art die Tautologie mit dem 9ten Vers vermieden. Denn wenn nicht mehr, als die Stiefschwester, welche die Stiefmutter von deinem rechten Vater habe, in 11ten Vers verboten würde, so wäre sie ja im 9ten Vers, als des Vaters Tochter schon verboten; nun aber pflege Gott nicht leicht zweymal einen Casum zu nennen. Es werde weiter das Wort *moledeth* eben sowohl *adine*, als passiv in der heiligen Schrift gebraucht, und wenn gleich nach menschlichen Begriff unter zusammen gebrachten Kindern weder ein Blutsfreundschaft, noch Schwägerischaft so wäre doch schon genug, daß der göttliche Wille vorhanden. Diesem Voblius setzte Corthmannus einen *Tractatus de matrimonio compugnorum* entgegen, und erklärte das Wort *moledeth* passiv, oder als ein nomen, daß folgender Verstand heraus kam: der Sohn erster Ehe soll nicht nehmen seine Stiefschwester anderer Ehe, welche dem Vater von der Stiefmutter geboren ist, weil sie des Vaters Fleisch und Blut; die Tochter aber welche sie dem ersten Mann geboren könnte man wohl nehmen, welcher Meinung auch viele Beyfall geben, s. *Musäum de consanguinitate et affinitate* pag. 17. 1699. und Brückner in *decisionibus iuris matrimonialis controversiis* cap. 5. d) zwischen dem Großvater und seine Enkelin, sie sey nun von seinem Sohn oder von seiner Tochter v. 10. weil auch die

hier eine Gemeinschaft des Bluts, welches vom Vater seinem Sohn, oder Tochter, und von diesen wieder ihren Kindern mitgetheilet worden; und zwischen den Kindern und ihrer Eltern Geschwister v. 12. 13. eben wegen der Gemeinschaft des Bluts. Hierauf kommen die verbotenen Ehen in Ansehung der Schwägerschaft, als mit des Vaters Bruders Weib v. 14. des Sohns Weib v. 15. des Bruders Weib v. 16. des Weibs und Sohns Tochter v. 17. des Weibs Schwester v. 18. worauf folgt als ein Anhang des Verbot mit dem Weibe, wenn sie untreu ist v. 19. mit des Nächsten Weib v. 20. mit dem Knaben v. 21. mit dem Ruch v. 23. und wird mit Bedrohung des Himmels und Verheißung des guten Beschlusses. Von diesen Befehlen sind sonderlich zwei Fälle, darüber sehr disputirt worden, a) was des Bruders Weib anlangt v. 16. indem unter andern bekannt, wie Heinrich der achte König in England seines verstorbenen Bruders Weib nahm, und sie nachgehends von sich ließ, unter dem Vorwand, als könnte er sie mit gutem Gewissen nicht haben, welchen Gewissenskrudel viele dadurch in heben suchten, als wäre solche Ehe erlaubt, welcher Meinung auch Lutherus, Philippus Melancthon und andere gewesen, siehe Brüdners decisio. iuris matrimon. contraven. cap. 5. pag. 381. sqq. aus der Hypothese, daß diese Matrimonialgesetze nicht allgemein wären, welches andere leugnen. Denn sie sagen, daß bey diesem Fall ein zerknirschter Ursach des Befehls oder das nahe Bluts statt habe, indem ein Bruder mit seinem Bruder, und dieser Bruder mit seinem Weibe ein Fleisch wäre, weswegen auch im Neuen Testament Johannes diese Sünde an dem Herode gekraft hätte. b) Was des Weibes Schwester betrifft v. 18. da es heißt: Du sollst deines Weibes Schwester nicht nehmen neben ihr, ihre Scham zu bloßen, ihr zuwider, weil sie noch lebet; welches eben das Gesetz, worüber am meisten disputirt worden, davon die Schriftten Brüdner in decisionibus iuris matrimonialis conconerit cap. 8. pag. 345. und Fabricius in bibliograph. antiquar. cap. 20. §. 6. pag. 578. erzählen. Denn es kommt der Streit darauf an: ob in diesen Worten nur die Polygamie verboten werde; oder auch daß ein Mann seiner verstorbenen Frauen Schwester nicht heirathen sollte? In der Mitten des vorigen Secull gab zur Untersuchung dieser Sache Augustus Herzog von Holstein Gelegenheit, welcher seiner verstorbenen Gemahlin Schwester bevrathete, so Bucholzius ein Rechtsgelehrter zu Rinteln billigte, dem sich aber Michael Savemann in defensione responsi Moysi contra matrimonium cum defunctae uxoris sorore, Philos. Lexic. I. Theil.

Siehe 1664. und Aegidius Strauchius in einem deutschen Tractat: daß Gottes Befehl, du sollst deines Weibes Schwester nicht nehmen, noch fest stehe, Wittenberg 1699. entgegen setzen. Diese Streitigkeiten wurden wieder aufgemäret, als Anno 1681. Albertus Ernestus, Fürst von Dettingen seiner verstorbenen Gemahlin Schwester Eberhardinam Catharinam von Württemberg heirathen wollte, und deswegen unterschiedener Theologen und Rechtsgelehrten Consilia einholen ließ, welche man in dem Buche: hochangelegne und bisher vielfältig bestrittene Gewissensfrage, Frankfurt. 1682. 4. antrifft. Und als unsern Zeiten D. Joh. Melchior Goeg, Superintendens zu Halberstadt seiner verstorbenen Frauen Schwester bevrathete, schrieb er zu seiner Vertheidigung; die annoch umgekränkte Ehre der Ehe mit der verstorbenen Frauen Schwester, welchem aber D. Bettner in Quendlinburg eine andere Schrift dagegen setzte, darinnen er die Sache weitläufig untersucht. Lutherus tom. 2. ienens. fol. 170. schreibt: des Weibes Schwester magst du nehmen nach ihrem Tode, dabey bleib, und laß die Narren fahren. Diejenigen, welche dergleichen Ehe für erlaubt ausgeben, erinnern unter andern, daß das Wort Schwester unterschiedene Bedeutungen habe, daß darunter eine jede Blutsfreundin und Schwägerin begriffen werde; ingleichen daß es sünde, man sollte des Weibes Schwester nicht nehmen neben ihr, und also sey solches nur ein Verbot wider die Polygamie, daß man keine andere bey der Frauen Lebzeit nehmen sollte, und wenn dieses also nur bis auf ihre Lebenszeit restringirt, so folge ja daraus, daß nach ihrem Tod dieses zugelassen; worauf aber die von der andern Parthei antworten, daß man nicht nöthig habe, von der eigentlichen und gewöhnlichen Bedeutung des Wortes Schwester abzugeben, und aus den Worten: neben ihr, folge noch lange nicht, was sie daraus schlossen. Denn gleichwie man nicht schließen könnte: gedenke deines Schöpfers in deiner Jugend, ergo soll man seiner im Alter verassen; also ließ sich auch hier ein solcher Schluss nicht machen. Es sey nämlich hier ebenfalls der Generalgrund dieser Befehle, das ist das nahe Bluts anzutreffen; daß aber hier Gott nur gewollt, die Schwester nicht neben ihr zu nehmen, solches sey wegen der Juden Härtschichtigkeit geschehen, daß wenn er ihnen schlechterdings verbieten würde, der Frauen Schwester auch nach ihrem Tode nicht zu heirathen, solches wegen bereits eingerissener Gewohnheit schwerlich würde gehalten werden, daher habe er es ihnen zugelassen, doch mit dem Beding, daß sie nur nicht zu-

gleich zwei Schweftern heyratheten. Daraus folge nun noch nicht, daß auch heut zu Tage eine solche Ehe müßte erlaubt seyn, weil man sonst dergleichen auch von der Polygamie sagen müßte, welche Gott bey den Kindern Israel gebuhlet, s. Buddeus inkrit. theol. moral. part. 2. cap. 13. sect. 6. §. 13. nor. Spencer in seinen lateinischen responsis theologic. part. 2. cap. 4. pag. 101. hält dafür, wenn dergleichen Ehe mit der verstorbenen Frauen Schwester noch im Werk wäre, sollte man sie durchaus nicht zulassen; wäre es aber schon geschehen, und es fragte sich: ob man die, so solche Ehe vollzogen, in die christliche Gemeine wieder aufnehmen und also solche Heyrath dulden möge? so könnte man es ihnen nicht versagen. Bey der Auslegung dieser Geseze wird noch gefragt: ob sie nur bloß von dejenigen Personen zu verstehen; deren hier Meldung geschieht; oder ob sie auch auf andere Personen zu ziehen, welche zwar nicht benennet, aber in gleichem Grad von einander unterschieden sind? das erstere statuiren die Juden, einige Römisch-Catholische, auch etliche unserer Theologen, ja Lutherus selbst in dem Buch de vita coniugali tom. 2. Altenburg. pag. 210. nebst mehrern s. Brüdner in decisionibus iuris matrimon. controuersi cap. 5. §. 1. sqq. Denen aber die meisten von unserer Kirche nicht ohne Ursache entgegen sind, indem wenn Gott seine Ursachen solcher Verbote gehabt, wie er sie muß gehabt haben, vernünftig ist, daß wo die Ursache statt habe, auch das Gesetz gelte, wenn der Fall gleich nicht ausdrücklich bestimmt ist, s. Musäum de consanguinitate et affinitate pag. 55. sqq.

Es ist dieses zwar eigentlich eine theologische Materie gewesen, welche wir aber um deswegen berühren müssen, damit wir deren Obligation desto deutlicher zeigen, und sie, welches der vornehmste Punkt, gegen das natürliche Recht halten können. Es fragt sich daher: ob diese Matrimonialgesetze allgemeine, oder particulair Geseze, die nur die Juden angegangen, gewesen? Das erstere wird von den meisten behauptet, und zwar aus folgenden Ursachen. Denn der vornehmste Grund, worauf sich diese Geseze gründeten, oder die proximitas sanguinis gieng auf alle Menschen, und ein Blutsfreund sey nicht ein Blutsfeind, so fern er ein Jude, sondern so fern er ein Mensch wäre. Es sage Gott v. 26. ausdrücklich, es sollte weder ein Einheimischer noch Fremdling diese Greuel thun, daß sie wider diese Geseze handelten, v. 27. aber bezeuge er, wie er deswegen die Heyden ausgerottet, daß sie solche Greuel begangen, welche Strafe notwendig eine vorübergegangene Obligation haben wollte, zu geschweigen, daß einige dieser Geseze im Neuen Testament ver-

derholet worden. Es sind diese angeführt Gründe so deutlich, daß wir nicht sehen was man mit einiger Ursach darnieder einwenden kann. Wenn aber die Verbindlichkeit solcher Geseze allgemein, so ist sichs: aus was für einem Grund die herzuileiten, und wie alle Menschen, welche auch die heilige Schrift nicht haben diese Verbindlichkeit erkennen können Sie schlechterdings als natürliche Gezele auszugeben, daß diese hier verbotene Ehe wider die menschliche Natur wären, gel nicht an, indem wir oben gezeigt, daß die Vernunft weiter nichts erkennet, als daß die elementliche Blutschande oder die Ehe zwischen Eltern und Kindern unrecht und zwar nur wider das bequeme geselltes Leben sey. Es sezt Gott zum Hauptgrund dieser Geseze das nahe Geblüt, und kann die Vernunft nicht begreifen, wodurch eine solche Vermischung des andern Recht beleidiget, und dadurch ein solcher Zustand verursacht werde, daß die äußerliche Nähe in der Gesellschaft nicht bestehen könnte. Denn daß etliche sonderlich darauf dringen, als hätte die Natur einen Abscheu für dergleichen Ehen, damit vermischen sie zwei ganz unterschiedene Dinge, nemlich das was einem von Natur zuwider, und was im natürlichen Gesetz verboten. Die natürlichen Begierden und Edel hat der Mensch mit den unvernünftigen Thieren gemein, und wo er vermittelt derselben thut, oder unterläßt, solches geschieht notwendig, hingegen das Gesetz nur die freyen Handlungen des Gesetzes dirigiret. Ja sie können nicht dardun, daß ein Mensch sich dergleichen Ehen einen natürlichen Abscheu habe, indem wenn dieses wäre, müßte ein solcher natürlicher Edel allgemein seyn, folglich hätte Cain und Eber ihre Schwester nicht heyrathen, noch bei zu Tage solche Ehen, die Gott verboten geschlossen werden können. Auf solch Weise sagt man mehrentheils, es wäre zwar leges diuinae politicae, oder solch göttliche Geseze, die keine-nothwendige Verknüpfung mit der menschlichen Natur hätten, und nur auf dem göttlichen Willkür beruheten; aber dabei in Ansehung ihrer Verbindlichkeit allgemein, daß im Alten Testament Juden und Heyden, und noch jeto alle Menschen dadurch verbunden würden. Es ist aber auch bekannt was verschiedene zu unsern Zeiten wid diese allgemeine göttlich-willkürliche Geseze erinnert, daß man unter andern nicht sehen könnte, wie ihre Promulgation geschehen, und wie alle Menschen eine Erkenntnis davon bekommen könne ohne welcher keine Verbindlichkeit sta habe. D. Buddeus hat in den inkrit. theol. moral. part. 2. cap. 1. §. 11. wo angemerkt, daß man die Geseze Gottes welche eine allgemeine Verbindlichkeit hätte

hätten, in leges absolutas und hypotheticas eintheilen müßte, davon die letzteren ein gewisses indicium, so entweder ein menschliches, als das Eigenthum, der Werth der Sachen; oder ein göttliches, als der verbotene Baum im Paradies, der Ehestand, der Sabbath, und die Sacramente Altes und Neues Testaments wäre, supponiren. Diese Einsetzungen oder indicia sind Mittel, wodurch der Mensch zu seinem Zweck gelangen und seine Glückseligkeit befördern kann, daß wie er nach dem natürlichen Recht verbunden, seine Glückseligkeit zu befördern, er auch billig sich der dazu verordneten Mittel bedienen muß. Es setzte Gott den Ehestand an, daß das menschliche Geschlecht auf eine ordentlichere und bequemere Art fortgesetzt würde, weil ohne dem die Fortpflanzung der Menschheit zwar geschehen wäre; aber auf solche Weise, welche in den menschlichen Gesellschaften die ersten Unordnungen erregt. Durch den Ehestand sollte der Mann und die Frau ein Fleisch werden, damit zwischen ihnen die eheliche Treue in ihrem eignen, und der Kinder Besten, in Ansehung ihrer Aufzuchtung desto beständiger und größer sey, und zeigte damit an, wo durch eine Ehe nicht Mann und Weib ein Fleisch würden, indem sie schon vorher ein Fleisch gewesen, so sey solche Ehe der göttlichen Einsetzung nicht gemäß, wozu noch kommt, daß er durch solche Eheverbote vielen Unordnungen und Sünden, die auch in der Gesellschaft die größten Incommoditäten verursachen, vorbeugen wollen, indem leicht zu vermuthen, daß wenn solche Ehen nicht ausdrücklich verboten, durch den gewöhnern Umgang der Blutsfreunde und Verwandschaften greuliche Sünden vorgehen könnten, unter der Hoffnung, daß man nachgehends einander heirathen könnte. Es läßt dieses Gott voraus, und weil es eine sehr wichtige Sache war, so ließ er einen gerechten Eifer dabei spüren, und sprach gleich anfangs: ich bin der Herr euer Gott, welches er nachgehends wiederholte; er stellte den Juden seinen Zorn für, welchen er dieser Sünden wegen an den Henden bezeiget, und drohete ihnen gleiche Strafe, wofür sie ihnen nachfolgen würden, ja damit sie sahen, wie viel daran gelegen, so läßt er diese Gesetze zum Theil durch Moses in dem zoten Capitel nochmals einschärfen. Es werden zwar einige hier ein, wenn man alles angäbe, so folge doch nur so viel daraus, daß es wohlmeinende väterliche Rathschläge von Gott wären, und der Mensch kluglich handelte, wenn er sich darnach richtete, und auf solche Weise seine Glückseligkeit desto besser beobachtete; welchen aber die klaren Worte Moses entgegen stehen, darinnen Gott ausdrücklich beziehet, und den Strafen redet, die, wenn

es keine Gesetze wären, nicht statt hätten. Andere machen diesen Einwurf, daß ein natürlicher Mensch den Ehestand nicht anders, als einen bloßen menschlichen Vergleich ansehen könnte, und wenn ja die göttliche Verordnung deswegen zum Grunde liegen müßte, daß Mann und Frau durch die Ehe ein Fleisch werden sollten, woher dieses der Mensch ohne die heiligen Schrift wissen könnte? worauf man aber antwortet, daß Gott vor dem Gesetz Moses seinen Willen durch mündliche Fortpflanzung geoffenbaret, wozu nachgehends noch das schriftliche Gesetz gekommen, daß er also diese seine Gesetze deutlich entdecket, daß wenn die Heyden, Lust in deren Erkenntnis hätten, sie gar wohl dazu kommen könnten, und mithin läge die Schuld nicht an Gott, sondern an ihnen selbst. Hieraus läßt sich schließen, was von deren Meinung zu halten, welche sagen, daß diese Gesetze Particulargesetze, welche nur die Juden angien, wären, der die oben berührten Umstände, sonderlich wie Gott deswegen die Heyden bestrafet, entgegen sind. So kommen auch diejenigen nicht aus, welche sürgeben, daß etliche allgemeine; einige aber nur Particulargesetze sind, indem v. 27. steht, daß die Cananäer alle diese Gesetze übertreten, und wegen aller dieser Greuel wären sie bestrafet worden. Außer den bereits angeführten Scribenten, den Auslegern dieses Capitels und den Theologen in ihren theologischen systematibus; kann man noch Paulum Sulpium in histor. sacra turpitudin. incit. Gröningen 1714. lesen.

[Blutschuld.]

[Blutschuld auf sich laden, wird von denenjenigen gesagt, die einem Verbrecher, welcher Todesstrafe verdient, dennoch von dieser Strafe befreyen. Gott will diejenigen, welche Blutschulden auf sich laden, heimsuchen. Siehe Jes. 1, 18. Hos. 4, 2. Hos. 1, 4. Die Blutschuld selbst besteht in einem Verbrechen, wodurch man wider die Pflicht und Gewissen einen Menschen des Lebens beraubt. Die heilige Schrift gebietet, daß man einen Mörder wiederum tödten solle. Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll wieder vergossen werden. Es fragt sich aber, ob das bloße Naturrecht, oder die bloße Vernunft die Nothwendigkeit der Todesstrafe in solchen Fällen einsehe? Ich trage Bedenken diese Frage ohne Einschränkung zu bejahen. Nur alsdenn, sagt die sich selbst gelassene Vernunft, muß der Todtschläger mit dem Leben gestraft werden, wenn man aus den Umständen schließen muß, es werde derselbe auch auf die Zukunft

mehrere dergleichen Verbrechen ausüben. Dahin ich den Fall rechne, wenn ein Mensch mit völliger Ueberlegung eine Mordthat begehet, und dadurch die Größe seiner Bosheit an Tag leget. Denn alsdenn hat man sich nichts als die größten Uebelthaten auf die Zukunft von einem solchen Bösewicht zu versprechen, und erfordert sogar die Sicherheit des Staats, die bürgerliche Gesellschaft von einem solchen bösen Mitglied mit Gewißheit zu befreien, welches durch ewige Gefangenschaft und noch vielweniger durch Landesverweisung nicht geschehen kann. Denn nie können wir versichert seyn, daß ein solcher Delinquent nicht aus dem Gefängnis entspringen, oder als ein Verwiesener zurück kommen werde, um ähnliche Mordthaten und Bosheiten zu begehen. Sollte aber wohl ein Duellant, der auch mit Ueberlegung den andern ums Leben bringt, in eben diese Klasse gehören? Ich zweifle gar sehr hieran. Denn ein Duellant, als ein solcher, errichtet mit der Gegenpart einen Vertrag, er wolle eben das Recht verwilligen was ihm verwilliget worden, und glaubt nur, obshon oft aus großen und vermeidlichen Irrthum, seine Ehre, die er dem Leben gleichschätzt, erfordern eine solche That. Daher ist im Duell nicht immer Bosheit verbunden. Wenn er gleich unrecht handelt, und den falschen Grundsatz begehrt, daß als ob ein Mensch dem andern das Recht geben könne, ihn zu tödten. Siehe Duell und Nothwehr. Sollte es sich jutragen, daß ein Mensch in der Besessenheit, in welcher er des Gebrauchs des Verstandes beraubt ist, einen andern tödtete, so läßt sich nicht hieraus die Folge ziehen, daß er fernerhin ähnliche Verbrechen vollziehen werde, und also bestimmt auch die Vernunft nicht die Todesstrafe. Zumal, wenn ein solcher zur Besessenheit allmählig gereizt oder gar gezwungen worden ist. Wäre es jedoch ein Mensch, der aus dem Saufen eine Gewohnheit macht, so verhält sich die Sache ganz anders, und hat man wegen der Furcht, daß auf die Zukunft mehrere Mordthaten im Trunke erfolgen könnten, allerdings einen solchen am Leben zu bestrafen. Man lese zugleich den Artikel: Todtschlag.]

Blutstein,

Lapis haematites, ein Stein, der entweder davon, daß er Blut stillen soll, oder von seiner Farbe diesen Namen hat. Zuweilen findet man ihn in Africa, Spanien, Böhmen, Schlesien und Sachsen dunkelroth, und der wird der schwarze genannt, welchen die Goldschmiede zum Polieren der Edelgesteine brauchen; zu-

weilen ist er purpurfarbig, zuweilen auch eisensfarbig. Er hat eine Verwandtschaft mit dem Magnet, indem er nicht allein wie dieser in den Eisengruben gefunden wird, sondern auch bisweilen das Eisen an sich zieht. Er kann durch die Kunst nachgemacht werden, wie in den miscellan. academ. natur. cur. decad. 1. zu sehen ist. Ohne den rechten und wahren Blutstein hat man auch einige Fälschungen davon, mit welchen er oft verfälschet wird, worunter der sogenannte schistus der gemeinste ist, welcher dem Blutstein sehr gleichet; hierinnen aber von demselben kann unterschieden werden, weil der Blutstein gemeinlich in klumpen Stücken der schistus aber spitzig wie ein Kell anzusehen ist. Jener hat ungleiche Streifen, und zerbricht auch in unebene Stücken; dieser zertheilet sich in gleiche Felder, und scheint in gleiche Streifen geschieden zu seyn. Die Kraft ist, daß kühl, trocknet und zusammen zieht. s. Valentini mus. museor. lib. 1. cap. 1. §. 5. [Auf diesen Stein befestigten die Alten manchmal einen Kopf, oder eine andere erhabene Figur von Golde. Steinhamb. Magaz. 3 B. S. 645.].

Bocardo,

Ein gewisses Wort, welches die Scholastiker zu dem Ende ausgesonnen, da man daran diejenige Art der Sollogismen in der dritten Figur erkennen so darinnen die maior propositio besonders verneinend; die minor allgemein bejahend und die Conclusion besonders verneinend ist. Denn das doppelte O soll eine doppelte besondere Verneinung; das aber eine allgemeine Bejahung anzeigen. E.

B. Einige Arten des Jorns sind nicht unrecht,

c. A. Ein jeder Jorn ist ein Affect, d. O. sind einige Affecten nicht unrecht.

[Bologneser Flaschen.]

[Diese Flaschen oder Springkolben, welche auch phialae bononienses heißen, sind kleine ziemlich dicke Kolben von weißem und grünem Glase, welche von außen einen beträchtlichen Schlag erdulden können, aber sogleich zerpringen, wenn man einen kleinen Feuerstein in sie hineinfallen läßt, zumal wenn die Mündung mit dem Daumen verschlossen wird. Es erfolgt alldemal diese Wirkung, auch wenn man diese Flasche inwendig rühret. Sie werden wie andere Gläser geblasen, aber nicht in dem ruhlosen allmählig, sondern an der freyen Luft plötzlich abgeblasen, wodurch das Glas in eine starke Spannung geräth. Ein hineingeworfenes Feuerstein verursacht einen Riß, und es schütten

erschüttert haben die Theile, daher sie aus einander springen. Wird ein anderer Stein, welcher nicht scharf ist hineingeschoben, ob er schon ziemlich schwer ist, so verspringt die Flasche nicht, weil dabei die kleinsten Theilchen nicht so erschüttert werden. Von außen kann auch die Flasche gerist und stark geschlagen werden, ohne ihren Schaden, weil die äußere Glasrinde nicht gespannt ist. Es können folgende Schriften hierbey gelesen werden. De quibusdam vitrorum fracturis, in den comment. instit. bononiens. T. II. part. I. pag. 321. Ex perimentis varia in ampullis bononiensibus facta, ebendasselbst pag. 328. Von einigen Arten, das Glas zu versprengen, nebst verschiedenen Versuchen mit den Oslognefer Flaschen, siehe die Comment. bonon. im allgemeinen Magazin T. II. 286 E. Verschiedene neue Versuche mit den gläsernen Springgläsern von Mich. Christoph Sanov in den Versuche der Danziger naturforsch. Gesellschaft T. 534 E. Erläuterte Ursachen der Versuche mit den Springgläsern von Chaudens. und ebendaf. 3 T. 322 E. Siehe auch Springgläser.]

Böse,

Wird bey den Philosophen auf unterschiedene Art genommen, und zwar erstlich absolute, wenn eine Sache an und von sich böse ohne Absehen auf eine andere, welches auf eine doppelte Weise konnte betrachtet werden, entweder in Ansehen des Wesens, daß etwas seiner innerlichen und wesentlichen Vortreflichkeit gänzlich beraubet sey, welches man in der Metaphysik malum transcendente nennt, aber nirgends wirklich vorhanden sey; [Indem die Metaphysiker lehren, jede Sache ist wesentlich gut, so gar der Teufel in der Hölle, wovon man die Christen derselben lesen muß.] oder in Ansehen der zufälligen Eigenschaften, wenn sich ein und anderer Mangel derselben an einer Sache äußere, z. E. der Mensch hat nicht alle gehörige Glieder des Leibes, es fehlt ihm eine Hand und dergleichen, conf. Lebenskreits philos. prim. pag. 512. Clauberger ontol. p. 176. seqq. Hernach wird das Böse relative in Ansehung einer Sache ankommen, und vertheilt man darunter alles, was des andern seine Dauer verkürzt, oder dessen Beschaffenheit und Wesen verringert. Daher sagen die Moralisten, keine Sache in der Welt ist für sich gut oder böse. Kröten, Spinnen, Gift, u. s. w. sind nicht an und für sich böse, sondern nur in gewisser Beziehung, wenn man solche sehen wollte, so würde dies freylich die größte Disharmonie und Zerkürzung der Dauer im Menschen bewirken, solches sehr böse seyn. In wiefern aber die Krö-

ten und Spinnen das Gift, und zwar je ne aus der Erden, und diese aus der Luft an sich ziehen, so thun sie einen Vertrag zur Reinigung der Luft, und sind also sehr dienliche Geschöpfe anzusehen. Ferner ist das Gift gut, wenn man es zu Farben und andern nützlichen Zwecken, die Mäuse zu mindern u. s. w. gebraucht. Donner und Blitz ist böse, in wiefern daher Wetterschaden entstehen, oder Menschen erschlagen werden; gut aber ist es, um die Luft zu reinigen. Pflanze Witterung ist dem Landmann zur Fruchtbarkeit des Acker gut, der Wälscherin aber, welche trocknen will, schädlich. Es verdient hierbey der Freyh. v. Wolf von den Absichten, der Dinge, oder dessen zweyter Theil der Physic gelesen zu werden. Viele Neuere behaupten auch, daß sogar die Sünde in Beziehung auf den Zusammenhang aller Dinge gut sey, als Mordthaten und Diebstähle, Ehebruch und Blutschande. Zu solchen Gelehrten gehört der berühmte Ribov und andere. Ich glaube aber die Sünde, als eine solche, als eine Abweichung des Gesetzes habe niemals erspriessliche Folgen, wenn gleich eine sündhafte Handlung, als Handlung betrachtet, einige gute Folgen hervorbringen kann. Die Sünde ist weder für sich, noch in Verbindung was gutes. Daß die Ermordung eines hohen Beamten einigen vertheilhaftesten Erfolg vor denjenigen haben kann, welcher dessen Amt wieder bekommt, will ich gerne zugeben, in sofern aber betrachte ich die Mordthat nur überhaupt als Handlung (actio generice); als gesetzeslose Handlung aber ist und bleibt sie von widrigen Erfolgen. Physische Uebel, Strafen und Unglück können wohl erspriessliche Folgen erwecken. Moralische Uebel aber sind und bleiben böse. Davon Davies in der Metaphysic zu vergleichen. Ich habe auch in meiner Metaphysic davon gehandelt, und vorzüglich ist die Disputation, welche unter den göttingischen Herrn D. Walsh de culpa Adam non felice gehalten worden, hier zu lesen.] In den gemeinen Ethiken und Metaphysiken findet man hiervon allerhand Eintheilungen, besonders in Abticht auf den Menschen und dessen Unglückseligkeit. Denn da theilet man unter andern das Böse 1) in das wahrhaftig Böse, welches in der That des andern Wesen und Beschaffenheit verringert; oder die Dauer verkürzt, z. E. eine Wunde, Ablösung eines Glieds am Leibe, die Blindheit, die Tortur, der Tod; und in das scheinböse, welches nur aus Irrthum und wegen der verderbten Affecten das für gehalten wird, dergleichen einem faulen Menschen die Arbeit, einem Wollüstigen die Mühsigkeit, einem, der am Fieber darnieder liegt, die Enthaltung des Weins als böse zukommt. Gleichwie

man das Gute in den gemelten Schulen in das ehrbare, nützliche und belustigende theilet, also nimmt man auch mit dem Bösen solche Eintheilung für, und theilet es 2) in das unanständige, schädliche und unangenehme oder verbrießliche. Das unanständige Böse sey, welches der gesunden Vernunft zuwider, 1. E. die Schmachung, das Lügen, die Unmässigkeit; das schädliche Böse beraube uns eines gewissen Guts, 1. E. die äble Diät, die Gemüthskrankheit bey einem Menschen, dabey seine Gesundheit des Leibes zu kurz komme; das unangenehme Böse wäre mit einer schmerzlichen und widrigen Empfindung verknüpft, 1. E. eine Wunde, ein bitterer Krank. Man macht hier drey unterschiedene Arten vom Bösen, da doch der Unterschied nur darinnen besteht, das das Böse in unterschiedener Betrachtung bald unanständig, bald schädlich, bald unangenehm genannt wird. So theilet man das Böse des Menschen 3) in das Böse des Gemüths, welches sich in seiner Seele befinde, 1. E. die Trummheit, der Irrthum, das Laster; des Leibes, so den Körper anginge, und an demselben einige Unvollkommenheit verursache, 1. E. lahm, taub, blind seyn; und des Glücks, welches das Böse wäre, so dem Menschen von außen zuköme: 4) sey das Böse entweder ein natürliches, welches jeder Fehler der Natur 1. E. stumm seyn, die Blindheit, die unformliche Gestalt des Körpers; oder ein moralisches, welches jedes Laster, und jede Verriethung, so dem göttlichen Geetze zuwider. Das erstere wird auch das physische, das andere das ethische Böse genennet. 5) theilet man das Böse in das Böse der Schuld, und in das Böse der Strafe. Das Böse der Schuld wird alles dasjenige genennet, so wider das göttliche Geetz ist: und das Böse der Strafe ist die Strafe selbst, so auf die böse That folget, und entweder zur Beförderung, oder zur Rache dienen soll, s. Doctri metaph. vidual, p. 64. 199. Doch diese und dergleichen Eintheilungen gründen sich auf keinen rechten Grund, welcher das Wesen des Bösen vornehmlich seyn muß. Dahero der Herr Thomasius in der Einleit. der Sittenlehre cap. 1. s. 110. 144. andere Eintheilungen des Guten und Bösen, dadurch er die unterschiedene Grade desselben für sich will, zu geben gesucht. Er theilet das Böse in das ordentliche und außerordentliche: Das ordentliche Böse bringe den Menschen aus dem ordentlichen in den außerordentlichen Zustand; aber das außerordentliche Böse sey dasjenige, wenn man den Menschen aus dem Bösen, oder außerordentlichen Stand durch seine ordentliche Weise wieder in den guten Stand setzen wolle. Ferner merket er an, das

Böse werde positive und privative genommen, und bestehe entweder in Erhaltung einer unangenehmen; oder in Verabreichung einer angenehmen Sache, 1. E. die Krankheit, die Verwundung, der Schmerz, die Schmach sey positive Böses; die Einkerkung aber, die Verabreichung unsers Vermögens, oder unsers Ehrenflecken privative. Drittens werde eine Art des Bösen dem nöthigen Gute ohne welches der Menschen sein Bestehen gar nicht bestehen könne, edoch elend und gesümmelt seyn werde als die Gesundheit, Weisheit und Tugend, entgegen gesetzt, als Krankheit, Unwissenheit und Laster; das andere aber sey nicht so wohl böse, als indifferent, wo das ihm entgegen gesetzte Gut nicht notwendig sey, als Verabreichung oder Mangel der Freiheit, der Ehre und des Reichthums, wozu er noch die Unwissenheit der Decori und anderer Dinge, die dem Menschen zur Weisheit nichts helfen, rechne. Hiernächst sey das Böse ein unmittelbares Böse, das des Menschen Dauer verkürze, und für sich dessen Wesen verringere, als Krankheit, Unwissenheit, Laster und ein mittelbares, welches zur Beförderung und Verminderung diene, als der Mangel des Geldes, der Speise, der Trank. Endlich werde das Böse entweder für ein wirkliches Böse genommen als Ungefundenes, Irrthum, liederlich Leben, oder für ein kleineres Gut, als Erlangung des Reichthums mit Verlust der Gesundheit, gut Gedächtnis mit Verlust oder Verringerung der Urtheilskraft, Gelehrsamkeit in äußerlichen Dingen mit Verdummung der Erkenntnis sein selbst.

Das Böse des Menschen kann nicht anders heißen, als alles dasjenige, wozu die Fähigkeiten des Menschen, welche Gott, als Schöpfer derselben ihm mitgetheilt, und aus deren Natur wir theilen können, das Gottes Absicht damit gewesen, uns dadurch glücklich machen, zuwider ist und entgegen steht. Gott hat den Menschen unterschiedene Fähigkeiten ertheilt, und wenn sich diese in einem ordentlichen Zustand, oder den göttlichen Absichten gemäß befinden, so sind es die Güter, oder der Endzweck selbst des Schöpfers, als die Gesundheit in Ansehung des Leibes, die Geschicklichkeit, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, und die Liebe gegen Gott, nämlich in Ansehung des Verstandes und Willens. Dasjenige nun, so diesen Gütern entgegen steht, das ist das Böse des Menschen, als die Krankheit, was den Leib betrifft; die Unwissenheit nebst dem Irrthum in Ansehung des Verstandes und verderbten Neigungen oder die Affect in Ansehung des Willens. Dieses Böse wird unmittelbar mit einer unangenehmen Empfindung genossen, und ist

und vor sich etwas Böses; nun aber sind noch andere Sachen, die sowohl zur Erlangung eines wahrhaften Guten, als zur Förderung eines wahrhaften Bösen dienen können, und nach dem Gebrauch derselben böse und gut sind, als der Reichthum, Ehre, Wohlthut insonderheit, und viele andere unzählige Sachen. Das Uebel und Böse des Menschen ist noch nicht seine Unglückseligkeit selbst. Dasjenige, was uns unglücklich macht, ist nicht sowohl die unangenehme Empfindung eines Uebels, als die Niedergeschlagenheit und Kahlheit des Gemüths, vermöge deren wir bei solcher Empfindung zu trauern zu lassen veranlaßt, und also nichts weiter dabei zu thun weiß, als daß man sich darüber bekümmert und grümet. Wir hat man das Uebel des Menschen, die Unglückseligkeit des Menschen, und die Veranlassung der Gemüthsruhe wohl aus einander zu setzen. Gleichwie unter den Tugenden, die der Mensch unmittelbar genießt, gewisse Grade sind; also sind selbige auch bei dem Bösen anzutreffen. Der Leid dienet dem Verstand, der Verstand dem Willen, und auf demselben ruht die göttliche Absicht vornehmlich an, daß wir ihn lieben, und uns nach seinem Willen richten, und dadurch unsere Glückseligkeit befördern sollen.

Hieraus ist leicht zu schließen, wo man das höchste Uebel zu suchen habe, nämlich bei dem Willen, und wie in Ansehung desselben das höchste Gut die wahre Liebe gegen Gott ist, so ist hingegen das höchste Uebel die verderbte Neigung und Affect überhaupt, und insonderheit die verderbte Eigenliebe. Diese ist die Quelle der Vorurtheile, und verderbet den Verstand; sie ist die Quelle vieler andern bösen Affecten, so im Geblüt große Veränderungen verursachen, und der Gesundheit des Leibes höchst nachtheilig; sie ist der Grund aller andern Laster, die uns von Gott trennen, und in die größte Unglückseligkeit stürzen.

Insonderheit ist viel disputirt worden über die Materie vom Ursprung des Bösen. Bei den alten heidnischen Philosophen war durchgehends die Meinung von dem zweifachen independenten Principio, daß von dem einen das Gute; von dem andern das Böse herkäme, und das letztere sich in der Materie befände, angenommen. Zu solchem Irrthum scheint aus einem Theil die Tradition, daß sie etwas von dem Fall unser ersten Eltern durch den Teufel ist und Bosheit gehört; am andern Theil ihre irrige Einbildung von der Ewigkeit der Materie Anlaß gegeben zu haben. Wenn man wissen will, was die Philosophen davon gelehret, so darf man nur Wolfs *cr. de manichaeismo ante manichaeos nebst Buddei in: theol. dogmatic. lib. 3. cap. 2. §. 35.*

p. 366. sqq. lesen; [wie auch Brucker *histor. crit. philos.*] Unter den so genannten barbarischen Weltweisen waren dieser Meinung die Chaldäer zugethan, von denen man in den *philosophumena*, die unter Origenis Namen bekannt sind, p. 39. ein Zeugniß antrifft. Unter denen Persern wird Zoroaster vor den Urheber dieser Meinung gehalten, von dem sie die Griechen bekommen. Es verehrten die Perser zwei Götter, den Dromajem, dem Ursprung alles Guten, und den Arimantium, den Ursprung alles Bösen, wiewohl Thomas Syde *de religione veterum Persarum cap. 9. p. 161. sqq.* erweisen will, daß die Persische Weltweisen keine zwei Götter daraus gemacht, und das Principium des Bösen vor eine Kreatur gehalten; woben Buddeus in *compendio historiae philosoph. p. 48. sq.* zu lesen. In Griechenland war dieses unter den Philosophen eine gar gemeine Lehre, wiewohl man von allen mit keiner Gewißheit reden kann. In der Ionischen Schule haben Thales Milesius, Anaximander und Anaximenes, wenn sie die Ursach der natürlichen Dinge untersucht, von Gott nichts gedacht, daß man sie auch deswegen des Atheismi beschuldigt. Anaxagoras und die übrigen in dieser Schule haben die Materie und mentem, von der die Bewegung, Ordnung und Einrichtung herkäme, als zwei independenten Principia angenommen. Pythagoras und dessen Schüler Empedocles waren auch so gesinnet, wie Plutarchus *de istide et Otride p. 370.* bezeuget. Von dem Platone ist dergleichen ausgemacht. Seine eigentliche Meinung war diese. Die Materie wäre ewig, Gott hätte aus freiem Willen daraus die Welt erschaffen; indem er aber die unmäßige Bewegung derselben in Ordnung zu bringen gesucht, habe er solchen Widerstand gefunden, daß er den Saamen des Bösen darinnen zu lassen gezwungen worden, welches sowohl aus seinem Timaeo, als auch aus dem Plotino und andern erhellet. Dieses läßt sich auch von dem Aristotele und seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt schließen. Denn da er nicht nur die Materie, sondern auch die Welt selbst vor ewig hielte, welche Gott nothwendig hervor gebracht; gleichwohl aber nicht zu glauben, daß er Gott vor den Urheber des Bösen werde gehalten haben, so hat er den Ursprung desselben aus der Materie leiten müssen. Doch scheint, daß sich dieser Weltweise nicht viel um die moralischen Uebel bekümmert. Von den Stoikern ist die Sache ausgemacht, daß sie den Sitz des Bösen in der Materie gesucht. Diese Lehre von dem zweifachen Principio schlich sich durch verschiedene Ketzer in die Christliche Kirche ein, welches sonderlich durch die Manichäer

geschehen, daher sie auch der Manichäismus genennet wird. [Das ehemals fast allgemeine System von zwei Grundwesen, einem guten und einem bösen, ist ungeheimt. Ist der böse Gott unter dem guten; so höret er auf eine Grundursache zu seyn: ist er seines gleichen, so waren berde niemals. Sind sie beyde einig; so billigt der gute Gott das Böse: und dann ist der Böse eine unnütze Person. Kömpfen sie mit einander, so wird der Sieger allein Gott seyn, aber er war es nicht vor dem Siege. Könnten sie unaussöhnlich mit einander streiten, so würden sie die unglückseligsten Wesen seyn. Wie können zwei Wesen an dem nämlichen Orte seyn, ohne sich zu vernichten? Wie kann die Obriakel ein Laster strafen, wenn es Gott hervorbringt? S. die neue philos. Bibliotheek 1774. 3. St. S. 159.]

Zu den neuern und unsern Zeiten ist über die Materie vom Ursprung des Bösen viel gekritten worden, nachdem einige durch ihre anstößige Meinung dazu Anlaß gegeben. Es gehört dahin 1) Peter Bayle, welcher eine Neigung zu dem manichäischen Irrthum blicken lassen. Anfangs trug er diese Lehre problematisch für, und meinte, man könnte mit der gesunden Vernunft die Manichäische Meinung nicht hinlänglich widerlegen, ja wenn man ihr folgte, so müßte man auf ein gedoppeltes Principium fallen; als er aber nachgehends durch seine Gegner in einen Disput hierüber verwickelt wurde, ließ er gar deutlich merken, wie einstimmig er mit den Manichäern sey. Man lese sein diction. historiq. et critique. unter den Artikeln Manicheens, Marcionites, Origene, Pauliciens u. s. f. ingleichen seine response aux questions d'un Provincial, und zwar tom. 2. 3. 4. 5. Seine vornehmsten Gegner sind gewesen Clerc, Jaquelot, Jurieu, Placcette, Wolff; die Schriften aber, die deswegen geschwefelt worden, werden angeführt von gedachten Wolfen de manichaeismo ante manichaeos lect. 3. §. 18. sqq. Fabricio in delectu argumentorum et syllabo scriptorum, qui veritatem religionis christianae afferuerunt p. 383. Huddeo in insitut. theolog. dogmatic. lib. 3. cap. 2. §. 35. p. 882. und Stolle in der Anleitung zur Historie der Gelahrtheit part. 2. cap. 3. §. 21. p. 490. die wir auch unten in dem Artikel von der Christlichen Religion berührt. Den obigen Gegnern ist beyzufügen Joh. Clarke, dessen disquisitio de causa et origine mali zu London 1720. und eine andere ins besondere de causa et origine mali moralis 1721. beyde in Englischer Sprache herausgekommen, wovon die 2da erudit. 1722. p. 346. und 1723. p. 318. zu lesen sind. 2) müssen wir des Gottfried Wilhelm Leibnizens gedenken. Die Schrift, die von

ihm hieher geböret, ist essai de Theodicée, oder Betrachtung der Gütigkeit Gottes, der Freyheit des Menschen und des Ursprungs des Bösen, welche 1710. Französisch herausgekommen, auch nachgehends aufgelegt und in das Lateinische sowohl, als Deutsche übersetzt worden. Seine vornehmste Absicht ist dabei gewesen, daß er die Schwierigkeit, die Bayle wegen des Ursprungs des Bösen gemacht, zu heben gesucht. Es besteht aber sein Systema desfalls darinnen. Er hält dafür, die gegenwärtige Welt sey die beste. Denn da sich Gott viele Welten in seinem göttlichen Verstand vorgesellet, so habe er nach seiner Weisheit die beste daraus erwählen müssen: Die beste Welt aber würde nicht die beste bleiben können, wenn das Böse sollte wegkommen. Denn so sagt er in der Theodicée part. 1. §. 9. 10. es möchte vielleicht ein Gegner, der auf diesen Vernunftschluß nicht antworten kann, durch ein Gegenargument auf den Schluß antworten und sagen, die Welt hätte können ohne Sünde und Elend seyn. Allein ich leugne, daß sie alsdenn die beste gewesen wäre. Denn man muß wissen, daß in einer jeden möglichen Welt alles verknüpft ist; das unuerksam, es sey, welches es wolle, ist gerade wie ein Ocean, daselbst erstreckt die geringste Bewegung ihre Wirkung auf eine gewisse Weite, obgleich dieser Effect unempfindlicher wird nach dem Unterschiede der Weite; dergestalt hat Gott in selbiger einmal vor allem alles schon voraus eingerichtet, indem er das Gebet, die guten und bösen Thaten, und alles übrige voraus gesehen, ja jede Sache hat in den Begriffen noch vor ihrer Existenz zu dem Entschlusse beygetragen, der über die Existenz aller Dinge ist genommen worden. Also kann in dem unuersto eben so wenig was geändert werden, als in einer Zahl, doch seine Existenz, oder seine individualitatem numer. cam ausgenommen. Also wenn das geringste Uebel, das in dieser Welt geschieht, davon abginge, so würde es nicht mehr diese seyn, die nach aller möglichen Ueberlegung und Betrachtung von dem Schöpfer, der sie erwählt, vor die beste gehalten worden. Zwar kann man sich wohl mögliche Welten ohne Sünden und Unglück einbilden, und man könnte solche machen wie die Romänen von Utopia und von den Ceyramben; allein die unsrige würde diesen Welten in vielen Stücken vorzuziehen seyn. Ich kann auch dieselben nicht Stück vor Stück vorstellen; kann ich denn unendliche Dinge vorstellen, und sie unter einander vergleichen? allein ich

müßte.

stüßet sie mit mir ex effectu vor die beste halten, weil Gott diese Welt erwählet hat, wie sie ist. Wir wissen von sonst, daß öfters ein Uebel was Gutes verursache, das man ohne dieses Uebel nicht würde erhalten haben. Ja öfters haben zwey Uebel ein großes Glück gewirkt.

Et si fata volent bina venia inuaut.

Gleichwie bisweilen zwey Säfte einen trocknen Körper hervor bringen, wie hiervon der spiritus vini und der spiritus des Urins zeugen, die der Helmontius mit einander vermischt hat, oder wie etwa zwey kalte und finstere Körper ein großer Feuer verursachen, wie solches ein gewisser saurer Saft, und ein aromatisches Öl bezeugen, die von dem Herrn Hoffmann sind combinirt worden. Ein General eines Kriegesheeres begehrt zuweilen einen glücklichen Fehler, der den Gewinn einer ganzen Schlacht zu wege bringt, und singt man nicht in der Römischen Kirche im Ostern heiligen Abend:

*O certe necessarium Adae peccatum,
quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum
meritum habere redemptorem;*

wie die Worte, nach der deutschen Uebersetzung lauten, welches er noch weiter durch das ganze Buch auszuführen sucht. Von diesem Leibnizischen Systemate haben einige einen solchen Staat gemacht, daß sie gemeynet, es hätte nichts gründlicher und nachdrücklicher wider Baylen können geschrieben werden. Andere haben geurtheilt, er habe die Schwierigkeiten des Baylens nicht gehoben; sondern vielmehr die höchst gefährliche Meinung von der Nothwendigkeit des Uebels bekräftiget. An. 1718. ist alhier eine Disputation de origine mali, unter Daddo David erdruß, und Weismann hat in seinem schiediasmat. de providentia Dei circa malum et peccatum, so in seinen 1725. herausgekommenen schiediasm. academicis hehet, diese Meinung auch untersucht. Pfaff in dem schiediasm. de morte naturali p. 17. berichtet, Leibniz habe in einem Briefe geschrieben, daß er das ganze System, welches er Baylen entgegen gesetzt, durch einen ingenieusen Einfall bekommen, und hielte er die Sache selbst im rechten Ernst nicht vor wahr. Von andern hieher dienlichen Schriften lese man Job. Fabricium in histor. biblioth. part. 6. p. 281. und Job. Albr. Fabricium in delectu argumentor. et syllabo scriptorum, qui veritatem religionis christianae asserunt pag. 385. Dem Leibniz folget 3) Christian Wolff in seinen Gedanken

von Gott, der Welt und Seele des Menschen. Denn nachdem er s. 982. gesagt: hieraus erhellet zugleich, daß die gegenwärtige Welt unter allen die beste, so heist es s. 1031. wir haben oben vernommen, daß diese Welt unter allen, die möglich sind, die beste ist: wir finden aber durch die Erfahrung, daß in dieser Welt viel Unvollkommenheit, viel Uebel und viel Böses ist. Derwegen ist hieraus klar, daß auch die beste Welt nicht ohne Unvollkommenheit, Uebel und Böses seyn kann. Weill nun Gott das unvollkommene dem vollkommenen nicht vorziehen kann, so ist es nöthig gewesen, daß er die Unvollkommenheiten, das Uebel und das Böse, welches sich in dieser Welt gefunden, zugelassen hat. Genug, daß er auf solche Weise mehr Gutes erhalten, als sonst würde geschehen seyn, wenn er es nicht hätte zulassen wollen, weil er in diesem Falle eine andere Welt hätte müssen zur Wirklichkeit bringen, darinnen nicht so viel Gutes gewesen wäre, wie in dieser. Diese Regel aber bestehet mit der Weisheit: daß man das Böse zuläßt, wenn man das Gute selbst hindern würde, wofern man es nicht zulassen wollte; und s. 1061. n. 4. Man nimmet ohne Grund an, daß Gott den Menschen auf dem Erdboden so hätte erschaffen können, daß er ganz ohne Sünde geblieben wäre. Solche Lehre hat man bey den bisherigen Streitigkeiten auch für anstößig und gefährlich angesehen. Denn anlang nicht zu gedenken, was Lange in seiner modesta disquisitione, und denn in der bescheidenen und ausführlichen Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolfianischen systemate metaphysico, ingleichen Walthers in den eröffneten Meatißischen Gräbern, und andere davor erinnern, so hat D. Buddeus in seinem Bedenken über die Wolfianische Philosophie n. 6. angemerkt, daß weil Wolff mit Leibniz lebre, die beste Welt sey, darinne das Gute mit dem Bösen vermischt sey, so folge darauf, daß nicht allein das Böse von Gott, sondern daß es auch nothwendig sey. Und dieses sey es eben, was Leibniz in seiner Theodicee gelehret, darinnen er zwar den Schein hätte haben wollen, als widerlegte er den Hrn. Bayle; allein in der That habe er dessen Meinung de necessitate mali bekräftiget, wie auch sowohl Clericus, als Pfaffius angemerkt hätten. Und sey gewis, wenn Gott nothwendig die beste Welt habe erwählen müssen, diese aber, darinnen das Böse sich befinde, die beste sey, so müsse ja nothwendig das Böse von Gott herkommen. Wolff antwortete in den Anmerkungen über dies Bedenken p. 53. bey ihm wären nicht Synonyma die beste Welt, und

die Welt, darinnen das Gute und Böse mit einander vermischt. Er beschreibe die beste Welt, darinnen die größte Vollkommenheit anzutreffen. Ein andres sey, zugeben, daß auch in der besten Welt Böses Platz finden könne; ganz was anders aber sey es, daß die beste Welt diejenige sey, darinnen das Gute mit einander vermischt sey. In der bescheidenen Antwort auf Wolffens Anmerkungen p. 43. 199. wurde eingewendet, er erkläre sich zwar etwas besser und deutlicher, als in der Metaphysic gesehen; wenn man aber seine Lehrsätze zusammen nähme, so könne man nicht anders schließen, als daß er die Nothwendigkeit des Bösen, und dessen Ursprung von Gott behaupte. Denn es hiesse gleichwohl c. 1058. es sey klar, daß auch die beste Welt nicht ohne Unvollkommenheit, Uebel und Bösen seyn könne; und s. 1061. n. 4. wären die Worte hart: man nimmt ohne Grund an, daß Gott den Menschen auf dem Erdboden so hätte erschaffen können, daß er ganz ohne Sünde geblieben wäre, welches in dem angeordneten Orte noch weiter ausgeführt wird. In den Anmerkungen über die Metaphysic p. 610. wollte er seine Meinung, daß die Welt ohne Sünde nicht vollkommener gewesen wäre, als diese, worinnen die Sünde, weiter ausführen und beweisen, wenn er sagt: wer behaupten will, daß diejenige Welt vollkommener gewesen wäre, darinnen keine Sünde Platz gehabt, der muß zugeben, daß sich Gott durch die bloße Schöpfung und Erhaltung viel herrlicher hätte offenbaren können, als durch das Werk der Erlösung, welches in keiner Welt Platz hat, darinnen keine Sünden vorhanden. Das letztere werde ich nach meiner Erkenntnis im Christenthume nimmermehr zugeben, und daher würde ich bloß aus dieser Ursache eine Welt nicht vor vollkommener halten, darinnen keine Sünde gewesen wäre, wenn ich gleich keine Gründe aus der Vernunft dazu gehabt hätte, die ich als ein Weltweiser ausgeführt. Man antwortete ihn aber in der bescheidenen Antwort p. 100. daß weil die Sünde das Reich der Gnaden veranlaßt, daraus nicht folge, daß die Welt ohne Sünde deswegen schlimmer, welches mit einigen Instanzen dargethan wurde, bei welcher Gelegenheit auch der D. Buddeus sein programma de aucta per incarnationem Christi humani generis dignitate schrieb, welches in seinen meditationibus sacris zu finden. Diesem suchte Wolff in der Zugabe zu seinen Anmerkungen pag. 111. zu begegnen, er habe nichts weiter behauptet, als naturam humanam non potuisse creari illabilem. Dieses gab Gelegenheit, daß man in dem bescheidenen Beweise, daß das Buddeische Beden-

ken noch fest stehe, p. 68. die Materi weitläufiger untersuchte, und sie in zwei Fragen brachte. Die eine ist: welche der Ursprung des Bösen sey? woben wider die von Wolff gegebene Antwort erinnert worden, daß dieselbige mit keiner Metaphysic gar nicht zusammen bringe. Denn darinnen sage er ja nicht, daß Gott den Menschen nicht anders hätte erschaffen können, als daß er habe sündigen können, sondern daß er habe sündigen müssen. Er sage ja: Gott hat den Menschen nicht so erschaffen können, daß er ganz ohne Sünde geblieben wäre, und also rede er von einer Wirklichkeit, daß die Sünde nicht hätte ausbleiben können, sondern kommen müssen. Sehet man sünde in der wolffischen Metaphysic nichts Anstößiges wegen des Ursprungs des Bösen, welches doch auf keine Weise könne behauptet werden, so habe er sich doch wegen der Zulassung des Bösen so erklärt, daß Gott einigen Antheil daran nehmen müsse, welches nur die andere Frage sey: aus was für Ursachen Gott das Böse zugelassen habe? In seiner Metaphysic sände man davon zwei Ursachen. Die eine sey, weil Gott in einer Welt, darinnen nichts Böses gewesen wäre, so viel Gutes nicht würde erhalten haben; die andere aber, daß Gott nicht so viel Weisheit hätte sehen lassen, wenn er das Böse durch Wunderwerke gebildet hätte, woraus geschlossen wird, daß Gott auf solche Art an dem Bösen großen Antheil nähme. Eben diese leibnizsche Lehre haben auch Georg Bernhar Büllinger in commentat. de origine et permutatione mali praecipue moralis 1724 und in dilucidationibus philosophicis de Deo, anima humana, mundo etc. p. 55: 199. Thümmig in institutionib. philosophianae; Lang in seinem Tractate de philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usu in theologia cap. 5. 6. und andern vorgetragen.

Wenn wir unsere Gedanken von diesen Sachen sagen sollten, so setzen wir zu voraus, daß bey der Controvers vom Ursprunge des Bösen eigentlich die Rede von dem moralischen Bösen, daß die Menschen mit den verderbten Neigungen behaftet sind. Denn die physischen und alle andere Uebel kommen aus der verderbten Neigung, als eine Quelle. Man hat aber hier zwei Fragen wohl aus einander zu setzen. Denn ein andres ist: wie sieht die Vernunft den Ursprung des moralischen Verderbens an sich vorstelle? ein andres: ob sie wegen des Falles unserer ersten Eltern erhebliche Einwürfe mache. Was das erstere anlangt: wie sieht die Vernunft den Ursprung des moralischen Verderbens an sich vorstellen? So kommt ihre Erkenntnis auf folgende Stücke an: 1) daß alle Menschen die bösen Neigun-

gen an sich haben, von welchen ein jeder in Ansehung sein selbst durch eigene Ermündung; in Ansehung anderer aber durch deren Verrichtungen, als notwendige Wirkungen der Neigungen kann versichert werden: 2) daß das Böfe nicht von Gott herrühre, weil der Begriff von Gott, als dem vollkommenen, weisen und gütigen Wesen, und die Idee vom Böfen nicht können beisammen stehen: 3) daß das Böfe seinen Anfang vom Verstande genommen. Denn der Wille ist an und vor sich so beschaffen, daß er ohne der Erkenntnis des Verstandes nichts wirkt, welche Erkenntnis aber entweder eine gemeine oder judicieuse seyn mag, in Ansehung der natürlichen und moralischen Begierden, da bey jenen nur die bloße Vorstellung; bey diesen aber die Determination des Verstandes, ob es eine wahrhaftig gute oder böfe Sache sey? nöthig ist; da denn einmal geschehen, daß der Verstand von den Regeln des wahren, gerechten und guten abgewichen, und der Wille in moralischen Sachen nach der bloßen gemeinen Vorstellung gewirkt, wodurch scheint geschehen zu seyn, daß hieraus ein Habitus geworden, und der Wille bloß nach der gemeinen Erkenntnis der Sache die Begierden eingerichtet. Zwar haben die Cartesianschen Philosophen hin und wieder gelehrt, daß die Erbsünde, oder das Böfe, seinen Ursprung im Willen und nicht im Verstande genommen, welche Meinung aus dem ganz falschen und ungerihten Satz, daß das Judicium zum Willen gehöre, flösse, und wie dieser schlechterdings un gegründet, so lassen auch die daher gezogenen Folgerungen ungeheimt, confer. Mastricht in gangraen. novit. Cartes. sect. post. cap. 33. und Graprium in theol. recens contr. part. 2. cap. 6. quaest. 9. 4) daß der Mensch einmal in solchem Zustande müsse gelebt haben, da sich seine Neigung wenigstens indifferrent verhalten, weil die böfe Neigung ein Habitus, jeder Habitus aber eine Fähigkeit zum voraus setzet, die zum Guten und Böfen könne angewöhnt werden. Auf solche Weise schließt die Vernunft, es müsse der Fall nicht auf einmal; sondern nach und nach geschehen seyn, welches freilich mit dem, was die Schrift sagt, nicht übereinstimmt, wie sie denn auch davon nichts erkennet, daß die Unsterblichkeit zum Stande der Unschuld geböret. Was den andern Punkt betrifft: ob die Vernunft wegen des Falls unserer ersten Eltern erhebliche Einwürfe mache? so geht man den sichersten Weg, wenn man mit derselbigen hierinnen nicht viel nachgrübelt, und sich seiner Schwachheit erinnert, daß man nicht alles mit der Vernunft dürfte noch könne begreifen. Solche Grenze haben allerdings Bayle und Leibniz nicht denen, die ihm anhängen, über-

schritten. Man will Wahrheiten entdecken, und geräth auf Irrthümer: man will eine Scharfsinnigkeit des Verstandes zeigen, und leat doch nur eine Probe der menschlichen Schwachheit an Tag. Man meynet immer, Gott hätte den Fall hindern können. Er wäre gleichwohl gütig, und weil er dieses nicht gethan, so ließ sich dieses mit seiner Gütigkeit nicht zusammentreiben. Doch sowohl die Vernunft die Gütigkeit Gottes erkennet; sowohl erkennet sie auch seine Weisheit, der es gemäß befunden, den Fall zuzulassen. Der Grund solcher Weisheit beruht in der menschlichen Natur. Der Mensch mußte als Mensch ein vernünftiges Wesen seyn. Die Vernunft hätte er nicht brauchen können, wenn er seine Freyheit nicht gehabt. Als ein Mensch war er eine Creatur, und also auch eine endliche Substanz, daß er daher fehler und sündigen können. Von diesen Umständen fand Gott seiner Weisheit gemäß, den Fall zuzulassen. Doch ein mehreres davon kommt unten in dem Artikel von der christlichen Religion vor.

Es können von dieser Materie noch verschiedene Schriften nachgelesen und beurtheilet werden. Zu Gießen ist 1677. Audrauf quadriga dissertationum academiarum de permissione divina circa peccata, de adessentia Dei extramundana, de concursu Dei et propagatione animae humanae herausgekommen. Es ist auch bekannt Wilhelm Kings tract. de origine mali, welcher zu London 1702. zum Vorscheine gekommen, und zu Bremen 1704. nachgedruckt worden ist. Er setzet ein dreifaches Böfes, der Unvollkommenheit, das natürliche und moralische, und trägt die Materie vom Ursprunge desselbigen, wie es bey der Weisheit, Gütigkeit und Macht Gottes bestehen können, weitläufig vor. dessen Gedanken Graprium in theol. recens controversia part. 2. cap. 6. quaest. 5. untersucht. Daß der Ursprung des Böfen bey dem Menschen in dem Leibe zu suchen, haben auch einige von den Scholasticis gelehret, als Lombardus lib. 2. sententiar. dist. 31. Wilhelm Oecam und andere, dahin man auch die Socinianer, Armenianer und Janaticos rechnet, welche Meinung auch Peter Chauvin de religione natur. part. 3. cap. 4. p. 345. angenommen und geglaubet, es würden die Seelen der Menschen von Gott unmittelbar erschaffen, und das Uebel läge in dem Leibe, welches Buddeus in parerg. historic. theol. p. 556. untersucht. Diesen kann man noch den Tuernerum de primi peccati introitu pag. 79. beifügen. Unter dem Präsidio des gedachten Buddei ist alhier eine Disputation 1712. de anima, sede peccati originis principali gehalten worden, in deren ersten Abtheilung viele historische Umstände

stände, so diese Sache erklutern, angeführt werden. Zu Leipzig ist 1708. Christ. Joh. Wilkii *Specimen philosophiae socraticae de ista cognitione lapsus humani generis* herausgekommen, derjenigen nicht zu gedenken, welche Fabricius in *delectu argum. et syllabo scriptorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt* pag. 387. seqq. beschreibt. Man thue hinzu, was in den *animadversion. in Grotium de veritate religionis christianae*, die Röcher ediret, von dieser Sache p. 78. sqq. vorkommt. Wer sich bemühet, von dem Uebel und Bösen befreiet zu werden, nach dem er solches in sich selbst erkannt, ist wohl weiser als derjenige, der mit aller Subtilität über den Ursprung des Bösen philosophiret, und um sich selbst nicht bekümmert ist. [Bödsche abermaltiger Versuch einer Theodicee ist ein Hauptbuch von dieser Materie. Es sind auch verschiedene Beurtheilungen über dasselbe aus Licht getreten, unter welchen des G. F. Meier in Halle seine Schrift vorzüglich verdient bemerkt zu werden. Joh. Ernst Gunnerus schrieb zu Jena 1754. eine academische Abhandlung unter der Aufschrift: *dissertatio philos. continens causam Dei vulgo Theodiceam, ratione originis et permissionis mali in mundo habita*, in welcher er behauptet, Gott habe zwar gänzlich den Fall verhindern können; er habe aber nicht gewollt, weil sonst die Ausübung des Guten gar zu leicht gewesen wäre. Wenn nun eine Handlung sehr leicht wäre, so hätte sie eine geringe Moralität, deswegen hätte die höchste Weisheit die Ausübung des Guten durch Zulassung des Bösen schwer machen wollen. Allein 1) kann hiervider eingewendet werden, daß die Moralität aus der Leichtigkeit der Handlung nur alsdenn bestimmt werde, wenn mehrere Handlungen übrig gehet völlig gleich sind, und die eine ist leichter als die andere, alsdenn wird die leichtere geringere Größe in der Moralität haben. 2) giebt es verschiedne andere Bestimmungsgründe der Sittlichkeit, z. E. die größere Erkenntnis der Handlung, die Größe der Willkühr, der Zufälligkeit. Wenn also gleich eine Handlung wegen der Leichtigkeit keine große Moralität hätte, so könnte doch durch die Größe der Erkenntnis, welche mit der Handlung verbunden gewesen, derselben eine höhere Sittlichkeit zumachen. So sind die Handlungen Gottes sehr leicht, demobachtet haben solche große Sittlichkeit wegen der großen Einsicht und Erkenntnis, die mit den Handlungen Gottes verbunden ist. Weitläufig hiervon habe ich in einem Programm. an et quomodo ex facilitate actionis moralitas determinari queat. lenae 1766. gehandelt. Jerusalems Betracht. über die Religion, und die mehren Verfasser der natürlichen

Gottesgelahrtheit handeln die Lehre von Ursprünge des Bösen mit ab. Die vornehmsten findet man in dem *Artikl Atheisterei und Metaphysic* benennet. Vergleiche auch die Rubrik *Sall des ersten Menschen, Erbsünde.*]

Bononischer Stein,

Lapis Bononiensis, ein gewisser Stein, der um Bononien gefunden wird, oder dessen wunderbare Eigenschaft zuerst selbst entdeckt worden. Es ist ein schwerer graulichter und glänzender Stein, an der Gestalt dem lapidi nephritico, oder Nierensteins, nicht viel ungleich, der vor andern diese Eigenschaft hat, wenn man ihn auf gewisse Art und Weise calciniret und an die Sonne, oder vor dem Feuer leget, er das Licht an sich ziehet, daß er in der Nacht leuchtet, und einen Schein von sich giebt, daher er auch phosphorus, ingleichen *spongia solis et lunae* genennet wird. Es wird dieser Stein entweder ganz, wenn er sauber und gut ist, in einem dazu bereiteten Ofen calciniret, oder zuvor zu kleinem Pulver zerstoßen, von andern Unreinigkeiten gesäubert, und mit Everweiss oder Leinschmalz wieder zusammen geschlagen. Wenn er durch die erste Calcination das äußerliche Licht nicht annimmt, noch im Finstern wieder von sich giebt, so wird die Calcination wiederholt, bis er tüchtig dazu geworden, welches aus einigen Körnchen, die als ein Thau sich äußerlich zeigen, und die Sonnenstrahlen meist in sich fassen, abzunehmen ist. Wenn er recht präpariret ist, so wird er in ein Büschchen gethan, welches gegen die Sonne oder dem Feuer zu setzen, und des Nachts in eine dunkle Ecke zu legen, da er wie feurige Kohlen leuchten und anzusehen seyn wird. Man hat unterschiedne Arten, als eine, welche sich wie das Fraueneis in Schalen oder Taffeln zerlegen läßt; andere haben weißliche und glänzende Streifen, wie das Antimonium; andere haben eine raube Kruste, und endlich sind etliche schwarz und mürbe. Diesen Stein haben in besondern Werken beschrieben der Graf Morysius Ferdinandus Marsigli della pietra illuminabile Bolognese, Leipzig. 1698. 8. Christian Mengelius in folgender Schrift: *lapis Bononiensis collatus cum phosphoro Hermetico Adolphi Baldvini*, Bielefeld 1675. 12. Fortunius Licetus in einer Schrift unter diesem Titel: *lithaeosphorus seu de lapide Bononiensi lucem in se conceptam ab ambiente claramox in tenebris mire conservante*, 1640. 4. So handeln auch davon Wormius in museo p. 46. Kircher l. 3. art. magnetic. part. 3. cap. 4. quael. 2. lib. 1. lacis et vmbrae part. 1. cap. 8. Valensini in museo museorum lib. 1. cap. 19.

5. 4. seqq. [Der lapis Bononiensis wird von den Mineralogen unter die spathartigen Gypse gerechnet. Die an ihm nach sehr kurzer Calcination bemerkte Phosphorekenz ist ihm nicht allein, sondern einer jeden Gypsart eigen, wenn sie mit solchem Feuer calcinirt worden ist. Es hat dieses schon du Fay in den memoires der Pariser Academie 1730. Deccarius in commentariis instituti Bononiensis T. II. P. II. u. Marggraf in den memoires der Berliner Academie 1750. 1754. angemerkt. Mehrere Vers. siehe unter dem Artikel Asch. Auch muß das hamburg. Mag. im 6ten Bande, S. 196. gelesen werden.]

Vorgung,

Ist ein solcher Contract, da einer dem andern seine Sache auf eine Zeitlang zum Gebrauche überläßt, mit dem Bedinge, daß er solche nach dem Gebrauche wiedergibt solle, welches auf zweierley Weise geschehen kann. 1) leiht man entweder einem eine Sache umsonst, die man wohl brauchen kann, ohne sie zu verbrauchen, z. E. ein Pferd, ein Buch, so die Römer commodatum nannten. In diesem Falle ist der Entleiher schuldig, nach dem Gebrauche eben dieselbe Sache unverändert dem Eigenthumsherrn wieder zu überliefern, und wenn sie Schaden genommen oder verloren gegangen, solche zu ersetzen. Oder man verleiht jemand 2) eine Sache, die man nicht brauchen kann, wie sie zu verbrauchen, z. E. Geld, Korn, Wein, Bier, welches die Römer mutuum nannten. Dieses geschieht entweder umsonst, und sofern geböret es unter die wohlthätigen Contracte; oder gegen Erlegung des Zinses in welcher Absicht es unter die beschwerlichen Contracte zu rechnen, wobei man schuldig ist, auf die gesetzte Zeit eben dergleichen Sache, von eben der Gatte und Quantität, dem, der sie geliehen, wieder zu erstatten, wovon in dem natürlichen Rechte bey der Lehre von den Contracten gehandelt wird, wegen man Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 12. nebst seinen Auslegern, Insuperum colleg. Grotian. exercit. 6. p. 11. 13. Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 5. cap. 4. §. 6. und cap. 7. und andere dergleichen Auctores, und ob das mutuum eine alienatio sey, die Streitschriften in Struvens bibliotheca iuris cap. 6. §. 44. lesen kann.

Bosheit,

Ist diejenige verderbte Begierde des menschlichen Willens, da jemand dem andern ohne Ursach zu Schaden suchet, und ist entweder ohne Verstand, oder mit Verstand verbunden. Ein böser und eistler

Wille ohne Verstand ist nur einfach widerlich; allein ein böser oder eistler Wille mit einem sähigen Verstande ist es doppelt. Denn erst sind die bösen und eistlichen Absichten an sich selbst unvernünftig, nachgehends kommt einem irrationablen Willen der gute Verstand dergestalt zu Rathe, daß er nicht allein auf eine desto subtilere Art, sondern auch desto reichlicher Schaden kann, inmaßen was das erste betrifft, ein solcher Mensch ingenieus und scharfsinnig in Verstellung und Vermäntelung seiner Bosheit und deren Ausführung ist, und was das andere anlangt, aus einem jeden Streiche, der ihm gelungen, vermittelst seiner sähigen Urtheilskraft, hundertley Folgerungen suchet und findet, dadurch er sich auf irrationable Weise nützet und andern schadet. f. Müllers Anmerk. über Gracians Oracul Mar. 16. p. 110. [In den Arbeiten einer vereinigten Gesellschaft in der Oberlausitz in a. V. S. 380. f. f. findet man eine Abhandlung von der Bosheit, wo auch der Begriff von der Bosheit entwickelt wird.]

[Brachmanes,]

Ist ein uralter Namen der Weltweisen in Indian, von denen die Scribenten viel seltsames erzählen. Sie sollen eine über alle Maßen strenge Lebensart außer den Städten und in den Wäldern geführt, und ihren Leib zu allen nur ersinnlichen Unbequemlichkeiten angewöhnet haben. Man mußte gar lange ein Schüler bey ihnen seyn, bis man in ihre Gesellschaft aufgenommen wurde. Was ihre eigentliche Lebensart gewesen, läßt sich so genau nicht sagen, indem sie dieselben so gar geheim gehalten. Nechst dem wenigen, was sie vielleicht in der Naturlehre geruht, ist wohl ihre meiste Absicht auf die Sittenlehre gegangen; durch deren Ausübung sie sich auch in großen Ruff gebracht. Man sagt, daß noch heute zu Tage unter diesem Namen Philosophen in Orient angetroffen würden, welche den altern in vielen Stücken gleich kämen, auch von denselben in ununterbrochener Ordnung abzukommen vorgaben, deren Lehren sie in sehr alten Büchern bewahrten. Man hat 3. Griechische alte Scribenten de Brachmanibus, den Palladium, Ambrosium und einen ungenannten, die ein Engländer, Edwardus Bissaus, zu Orford Ann. 1668. in klein Fol. mit einer Uebersetzung und Anmerkungen herausgegeben. Strabo, Plinius, Clem. Alex. Strom. lib. 1. Bursnet archaeol. phil. A8. pholof. part. 8. Fabricii diss. de Brachmanibus.]

[Brausen,
siehe Gährung,]

Breite,

Ist in der Physik eine Eigenschaft eines Körpers, welche aus seiner Ausdehnung fließet, so fern derselbige einen gewissen Raum in Ansehung der beyden Seiten einnimmt und ausfüllet.

[Brennpunct,]

[Bei einem sphärisch erhabenen Glase werden alle, mit der Axe a b parallel, und nahe bey der Axe anfallende Strahlen c d u. s. w. hinter dem Glase in einem Puncte der Axe b vereinigt, welcher von dem Rücken derselben nach der besondern Beschaffenheit der Krümme des Glases, entfernt ist, und der Brennpunct focus genennet wird.]



[Siehe Abrah. Gottb. Kästner diss. de aberrationibus lentium sphaericarum; in den comment. Götting. tom. 1. pag. 185. Hieraus läßt sich leicht begreifen, warum die Sonne bey den Brennglasern in foco brennet, weil daselbst die Lichtstrahlen sich concentriren. Vergleiche die Rubric: Spiegel.]

Brennspiegel,

Speculum vistorium, oder mit der gewöhnlichen griechischen Benennung speculum causticum, ist ein heller nach einer gewissen Circulrunde von Glas, Metall, Holz und dergleichen gemachter Spiegel, welchen man gegen die Sonne stellt, damit sich die Sonnenstrahlen darinne sammeln und wieder zurückdrallen, bis sie in einen gewissen Punct auf die vorgelegte Materie fallen und sie anzünden mögen. Bey den Alten ist der Brennspiegel des Archimedis bekannt, womit er die Flotte des Marcell, als er Syracus belagert, angezündet haben soll, welches Naudäus in synagm. de studio militari lib. 2. pag. 658. und Vossius de art. et scientiar. natura et constitut. l. III. lue de mathesi cap. 24. tom. 3. oper.

pag. 99. als richtig annehmen; anders hingegen sehen die Sache als eine Fabel an, und sagt Wolff in seinem mathematischen Lexico pag. 1298. von dem Brennspiegel sowohl des Archimedis, als des Procli, daß man viele Ursache zu zweifeln habe, ob es nicht lauter Lügen wären, was man von ihnen erzehlet; es will aber auch der Professor Liebknecht zu Gießen in einer Dissertation de speculis causticis cap. 1. die er anno 1704. hier zu Jena edirte, die Wahrheit dieses Vorgebens vertheidigen. Proclus, ein Zuhörer des Syraci und Lehrmeister des Marini, soll auch einen gewissen Brennspiegel verfertigt, und damit die Flotte des Vitaliani angezündet haben, davon Jonarvas tom. 3. annal. pag. 46. gedenket. Zu den neuern Zeiten haben sich darinnen viele Mathematici hervor gethan. Zu Bologna lebte Joh. Antonius Maginus, welcher in Verfertigung des Brennspiegels aus Stahl, große Geschicklichkeit sehen lassen: deren einen Kircher soll besessen haben. Unter den Franzosen hat sich dadurch berühmte gemacht Villetus, der verschiedene Brennspiegel verfertigte, davon einen Tavernier kaufte, und selbigen dem König in Persien offerirte; den andern bekam der König in Dänemark, und den dritten der König in Frankreich, davon das Journal des Savans 1679. decembr. pag. 322. zu lesen, außer welchen noch ein anderer, Namens de Laffon, sich darinnen Mühe gegeben. Niemand hat vollkommene Brennspiegel als der Herr von Tschirnhausen gemacht, damit er das Holz unter dem Wasser angezündet, alle Metalle und andere feste Körper geschmelzet, und sie entweder in Glas oder in einen Kalk verwandelt, davon die acta erudit. 1687. pag. 52. und 1697. p. 414. handeln. Franciscus Tertius de Lanis hat auch einen bereitet, welchen er tom. 2. cap. 3. art. 3. p. 149. magisterii naturae et artis beschreibet. Derham in seiner astro-theologia lib. 7. cap. 2. gedenket eines Brennspiegels, den Newton erfunden, und aus sieben Hohlspiegeln dergestalt zusammen setzen lassen, daß sie alle zusammen die Strahlen in einen gemeinen Brennpunct werfen, welchen er der königlichen Societät vorhiet. So wird auch in dem Journal litteraire tom. 7. part. 1. art. 4. p. 103. ein gewisser Brennspiegel beschrieben. Man lese noch nach Pasche de inuentis nou. antiquis cap. 7. §. 53. p. 730. und Lebenstreits disput. de speculis vistoriis, Leipz. 1727. [Von den Buffonischen, und Grummerts Brennspiegel, siehe Hamb. Magaz. 2 B. C. 688. f. D. Hofmanns Versuche mit dem Hölischen metallenen Brennspiegeln, wie auch eine Beschreibung derselben findet man eben das. 5 B. C. 269. 272. Es kommen dar

Brennspiegel vor, welche 4 Ellen in der Höhe haben. Die Beschaffenheit der Wirkung der parabolischen Brennspiegel des Herrn Höse in Dresden ist in B. S. 564-569. und im 16 B. S. 316. zu lesen. Vergleiche den Art. Spiegel.]

[Brennweite,]

Der distantia focalis wird die Entfernung des Brennpunctes von der Mitte des Brennpunctes, auch oft seine Entfernung von dem Brennpunct, oder auch von der vor der Fläche desselben genennet. Vers. Brennpunct.]

Brodt,

ist eine Art Speise des Menschen, die allgemein aus Mehl und Wasser durch die Kraft des Feuers zubereitet, oder gebacken wird, und weil sie nicht leicht im Magen stalt giebet, die Stärkung und gute Nahrung aller anderen Speisen übertrifft, weswegen man auch dessen nicht überdrüssig wird, sucht leicht ein Volk zu finden, das nicht wenigstens einer Art vom Brodt lebe. Das Mehl, woraus man das Brodt backet, ist gemeinlich aus Roggen, oder Weizen gemahlen, das hat man das schwarze, und weiße Semmelbrodt, welches letztere ein wenig gesünder halten wollen, denen aber gemeinlich widerstehen. Im Fall der Noth nimmt man auch wohl Gersten, Hafer, Ingleichen, wiewohl sehr selten, Mais, Bohnen, ja einige haben ihr Brodt, das das, was sie an statt des Brodts gebrauchen, aus Mangel des Kornes aus Eicheln, Kastanien, Reis, und dergleichen, auch wohl gar aus Baumrinde und Holz, auch aus dörren Fischen, wie bey einigen miltärischen Völkern geschehen soll, gemacht. In Aethien wird an statt des Brodts der Reis, und Africa und America der Linsische Weizen auf gewisse Art gekocht, genossen, und in den alten Zeiten hat man eine Art Brodt aus Eicheln gemacht, dergleichen mit Castanien an einigen Orten, wo derselbe viel, und des Getreides wenig ist, noch heut zu Tage gebräuchet, wie denn auch die Noth gebräuchet hat, aus Kürbissen und Rüben mit Mehl vermischt ein Brodt zu bereiten. In der Insel Jamaica soll auf karten stehen Bäumen, deren Gipfel sich mit vielen kleinen und schwärzlichen Blättern bedecken, eine Frucht so groß wie ein Ei wachsen, welche gelb, glatt, und von einem angenehmen Geschmack wäre, wenn sich auch die Inwohner an statt des Brodts bedienen, selbigen im Ofen backen, bis man die obere Schale wegnehmen könnte; wenn es aber über 24.

Stunden alt sey, werde es trocken, und scharre einem im Halse. [Im Hamburg. Magaz. 14 B. wird eines Brodes aus einer Gattung von Risveln; aus einer Art Nüsse; und aus Schilfsamen gedacht.] Wie alt das Brodtbacken, und wer der erste Erfinder sey, ist ungewiß. Die Hebräer haben in ihren Fabeln die Göttin, Ceres genannt, als Urheberin angegeben. Sehen wir in die heilige Schrift, so finden wir, daß bey dem Volk Gottes das Brodtbacken in den ältesten Zeiten üblich gewesen. Melchisedech der König von Salem trug Brodt und Wein herfür, Genes. cap. 14 v. 18. Abrahami verspricht seinen Söhnen einen Bissen Brodts zu bringen, daß ihr Herz sich laben, und Sara muß Semmelmehl mengen, kneten und Kuchen backen, Genes. 18. und Pharaos hatte zu Josephs Zeiten seinen Hofbecker. Es sind verschiedene besondere Schriften vom Brodt vorhanden, als Henrici Nicolai tract. de pane 1651. 4. Joseph Quercetanus in diætetico polyhistorico, nebst mehrern, die Fabricius in bibliogr. antiquar. cap. 19. §. 6. anführt. Es gehen bey dem Brodt manche Aberglauben vor, z. E. daß sich dessen die Juden bedienen, wenn sie das Feuer löschen wollen, daß wenn man in ein Haus ziehen wolle, man zuerst das Brodt dahin tragen müsse; daß man bey dem Essen nicht ehe beten dürfe, bis das Brodt auf dem Tische liege, und daß derjenige, welcher ein ganzes Brodt nicht gleich und eben aufschneide, denselbigen Tag entweder müsse gelogen haben, oder ohnfehlbar noch lügen würde, ingleichen, daß man in der Welt nicht reich werden könnte, wenn man nicht allezeit das Brodt gleich schnitte, und so weiter. Philosophisch hat die Sache untersucht der Abt Schmidt in disert. de pane p. 157. fascic. miscellan. physicom.

Brunn,

Ist ein Ort in der Erde, da sich das Wasser gesammelt, und daraus die Menschen solches zu ihrer Nothdurft nehmen, dergleichen Brunn sich entweder selbst macht, und da wird er ein Springbrunn oder Quelle genennet; oder man richtet ihn durch Kunst und Arbeit zu, und ist entweder ein Schöpf- oder Köhrbrunn. In der Naturlehre untersucht man insonderheit den Ursprung der Brunnen, von welchem Punct die Reinungen der Philosophen unterschiedlich sind, Aristoteles lib. 1. cap. 13. meteor. nebst seinen Anhängern hat geglaubt, daß die Brunnen aus der unterirdischen in Wasser sich verwandelten Luft entstünden. Cartesius part. 4. princip. §. 65. sqq. meinet, sie kämen von der Evaporation der unterirdischen Wasser, wovon Andala in exercitat. acad. in philosoph.

lesen ist. Viele leiten ihren Ursprung von dem Regen- und Schneewasser her, welches auch verursacht, daß die Flüsse und Brunnen überliefen, auch bey anhaltender Hitze und heym Ausbleiben des Regens abnehmen, sich ferner wenig Brunnen und Flüsse, wo es selten regnet, als in den Wäldern Africa befanden, und noch über dieß keine Brunnen oben auf den Spizen der Berge; sondern an den Seiten, oder unten an den Bergen zu entspringen pflegen. Wie aber diese Gründe wenig auf sich haben; also stehen verschiedene Umstände dieser Hypothese entgegen; sonderlich daß das Regenwasser lange nicht hinlänglich, die Brunnen, welche immer dauern, herfürzubringen, wenn man erwaget, wie ein großer Theil von diesem Wasser den Berg herab stießet, und was in den Berg selbst kommt, auch größten Theils vertrockne, zumahl da Varenius angemerkt hat, daß der Regen nicht über zehn Schuh hinunter in die Erde komme. Ja wenn noch so eine Dürre und warme Zeit ist, da es gar nicht regnet, wird man dennoch bey vielen Brunnen keinen Abgang des Wassers wahrnehmen. Inzwischen hat sich Isaacus Voglius in seinem tract. de Nili et aliorum fluminum origine, so zu Haag 1666. heraus kommen, diese Meinung zu behaupten, angelegen seyn lassen, und disputiret wider diejenigen, welche den Ursprung der Brunnen und Flüsse von dem Meer herleiten; ausser welchem noch viele andere gleicher Gedanken sind, daß die Brunnen von dem Regenwasser entstünden, als Caspar Bartholinus in dissertat. de fontium fluviorumque origine ex pluviis, Copenh. 1689. Anton. Valislonerius in lectione acad. super origin. fontium cum annotat. davon die andere Edition Bened. 1726. heraus kommen, dagegen Guattieri Anmerkungen in Form eines Briefs aufgesetzt und drucken lassen. Die in dem journal des scav. 1725. nov. pag. 553. recensiret; Joh. Drausnius select. sac. lib. 5. exerc. 4. pag. 712. Sal. Deyling observat. sac. part. 3. p. 116. der auch noch einiger andern gedenket. Viele hingegen behaupten, daß die Brunnen, alle Wasser, auch die, so auf den höchsten Gebirgen wären, aus dem Meer herkömen, und sagen, daß selbiges von so vielen und gewaltigen Flüssen, die sich in dasselbige ergießen, notwendig überlaufen, und die ganze Erde unter Wasser setzen müßte, wenn es sich nicht durch viele unterirdische Gänge ausleerte; und indem es durch diese Durchgänge unter der Erden liefe, werde das salzigste Wesen von dem Wasser abgesondert, daß es süß werde. Diese Meinung, sagen sie, werde noch dadurch bekräftiget, daß die Brunnen, die sich nahe bey dem Meer

Vormanoel, veru, mirum gelassen wären, auch in etlichen von dem Meer abgelegenen Orten Salzbrunnen anstreffen, und wenn man tief in die Erde grabt, zeige sich allezeit Wasser, welches weder von dem Regen oder Schnee, noch von der unterirdischen Luft herkömen könnte. Es hat Joachimus Buererus Copenh. 1639. einen besondern Tractat de origine fontium geschrieben, darinnen er die verschiedene Meinungen über diese Materie anführet, selbige untersucht, und diesen leztern, daß die Brunnen aus dem Meer ihren Ursprung hätten, beypflichtet, wobin auch gehöret Kob. Plot in tentam. philosoph. de origine fontium, Orf. 1685. nichtwohl dieser mit Unterschied von der Sache redet, nachdem die Brunnen beschaffen. Wider diese Meinung wendet man ein, daß man nicht begreifen könnte, wie durch die unterirdischen Gänge so viel Wasser an so weit von dem Meer gelegene Orter kommen könnte, daß die Brunnen ihr beständiges Wasser hätten, zumal da durch das irdische Feuer und dem Erdbeben unter der Erde so große Veränderungen geschehen, daß diese Gänge leicht könnten verkorret und die Brunnen selbst ausgetrocknet werden. Hätte diese Hypothese ihre Richtigkeit, so müßten notwendig an den dem Meere nahe liegenden Oertern die kältesten Brunnen seyn, weil sie von dem nahen Meer das kälteste Wasser bekommen könnten; und hingegen an den Orten, die von dem Meer weit abliegen, entwecket keine, oder doch sehr leichte anzutreffen, welcher aber die Erfahrung widerspricht. Diesen Schwierigkeiten zu entgehen, so haben andere dafür gehalten, es sey am besten, man führe den Ursprung der Brunnen so wohl von dem Regenwasser, als von dem Meer her, so daß das Meer auf eine gedoppelte Art das seinige beitrage; einmal durch die von demselben aufsteigende und an den Gebirgen anstossende Dünste; hernach durch die unterirdischen Gänge oder Canäle, welche letztere am meisten bey der Sache thäten, welche Meinung Schruchzer in seinem Naturwissenschaft part. 2. cap. 23. §. 173. Morhof in polyhist. rom. a. lib. 2. p. 2. cap. 20. §. 8. nebst andern haben, die auch viel Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn das Regen- und Schneewasser ist wohl nicht hinlänglich, wie denn Mr. de la Hire in den memoir. de l'acad. roy. 1703. verschiedene Proben gemacht, und gefunden, daß der Regen nicht einmal 16 Zoll in die Erde dringe, ja der Regen, welcher den Sommer durch fällt, nicht einmal zur Erhaltung der Pflanzen hinlänglich, wenn nicht die unterirdische Wasser dazu kämen. Den Ursprung bloß von dem Meer herzuleiten, hat auch keine

Schwierigkeit, zumal daß die Ergießung des Meerwassers in die Erde durch Erdelle geschehen soll, der aber durch letztere Hypothesein abgeholfen wird, da man mit mehrern den Cassendum hysic. sed. 3. membr. prior. lib. 1. 3. lesen kann. Es hat auch der benannte Dominicus Guislielmi, der zu 1710. gestorben, in italiänischer Sprache einen tractatum physico-mathematicum de natura fluminum 1697. 4. worinnen er sich die Meinung des Plinius vom Ursprung der Brunnen gegeben, an welches Werkes andern er schon gearbeitet hat, als ihn das überreilet. So können auch noch aus anatomia physico-hydrostatica et fluminum; Kircheri in mundo subterraneo lib. 5. die acta eruditor. 1692. 7. gelesen werden.

Man hat unterschiedene Arten der Brunnen, wenn man die verschiedenen Eigenschaften ihrer Wasser anseheth, und mehr ist, was die Geschichtschreiber aus da hievon melden, davon insonderheit Varenius in der geographia geogr. lib. 1. cap. 17. Exempel zusammenbrachten hat. So schreibt man von einem, die tödliches Wasser geführet, gleich als ehemals zu Terracina in der Landschaft der Volturnum, alten Innern Italiens gewesen, und Vitruvius gedenket eines andern, der ohnweit Grabs des Euripidis gelegen, daß so man davon getrunken, habe man nicht zu trinken; und hingegen ist wieder bekannt, wie man viele Gesundbrunnen hat, deren Gebrauch manche Krankheiten heilet, und des Menschen Gesundheit mit erhält. Dem Geschmack nach man süße und gesalene Brunnen, süße und saure Wasser, und was die Wärme betrifft, so haben sie, nachdem sie aus metall. und mineralische Klüfte kommen, derselben Geschmack und Eigenschaft angenommen, daher sie auch nach dem Unterschied der Metalle und Erden nicht nur im Geschmack; sondern auch in der Stärke und besondern Wirkungen unterschieden, woraus auch glaubt zu schmecken, warum sie zu einer Zeit mehr Kraft, als zur andern beweisen. Es ist mit solchen Brunnen wohl versehen, von denen auch zum Theil mehrere Beschreibungen heraus sind, als in einiger zu gedenken 1) von dem Pyramontbrunn ist vorhanden Georgii Volcanus Pyramontischer Sauerbrunn, Rarburg 1632. Andrea Lynai Pyramontischer saurer Heilbrunn, Lemgo 1677. Joh. Keislii Tr. de acidulis Pyramontanis 1700. 8. Friedr. Glare Bericht von der Natur und den Eigenschaften des Pyramontischen Wassers, so aus dem Englischen ins Deutsche Uebers. Lexic. 1. Theil.

übersetzt 1718. heraus kommen; Joh. Philipp. Seipii neue Beschreibung der Pyramontischen Stahlbrunnen 1717. [1750.] 2) von dem Schwalbacher Joh. Arcularii epistola de acidulis Swalbacensibus, die unter den responsis medicis, welche Helvic. Dietericus heraus gegeben hat, zu finden ist; wo auch des Joh. Ernesti Burggravii epistola de acidulis Swalbacensibus, nebst vier Briefen des Materni Köhlers und Petri Uffenbachs von eben dieser Materie anzutreffen; Joh. Bernhard Glabachs kurze Abhandlung von dem Schwalbacher Sauerbrunn, Frankfurt. 1699. 4. Schellhammers diff. qua acidularum Swalbacensium et Pyramontanarum inter se sit collatio, Kiel 1704. 4. Joh. Daniel Forskii Beschreibung des Sauer- und Brodelbrunnens zu Schwalbach. 3) von dem Wildungischen Matth. Kamelovii Beschreibung des Sauerbrunnens zu Wildung in der Grafschaft Waldeck, Cassel 1662. 8. Joh. Wolfii explicatio de acidulis Wildungenensibus earumque mineris, natura, viribus ac usus ratione. [Kud. Friedr. Ovelgan vom Wildungischen Mineralwasser. 1735.] 4) von dem Egerischen Paul. Macassii Schrift de acidularum Egranarum vidualium natura, viribus et administratione, Nürnberg. 1612. 4. Meyer vom Egerischen Sauerbrunn. 5) von dem Deinacher Joh. Ceporini Beschreibung des Deinacher Sauerbrunn, Lützen 1677. 8. Es hat 1699. Georg Andreas Bockler nützliche Saus- und Feldschule heraus gegeben, darinnen er meldet, daß er aus Sauerbrunnen schön, klar und nobelschmeckend Bier brauen lassen, welches einen lieblichen und scharfen Geschmack, wie ein Wein gehabt, und sehr theuer soll verkauft worden seyn. Von den Gesundbrunnen in Engelland ist zu lesen Martinus Lister in exercit. de fontibus Angliae medicatis, davon die erste 1682. die andere 1684. heraus gekommen; von denen Schweden wird in Actis erudit. 1634. pag. 79. eine besondere Schrift in Schwedischer Sprache verfertigt recensiret. Von den memoires pour l'histoire naturelle des eaux medecinales, die eigentlich in Englischer Sprache ans Licht getreten, handeln die memoir. de Trevoux 1711. sept. p. 1610.

Ausser denen findet man noch besondere Arten von Brunnen. So ist in Piemont ein Brunn, der sechs Stunden fließet, und eben so lange wieder versetzt, dergleichen auch in Andalusien und in der Französischen Provinz Bretagne seyn soll. Brunnen, die sich von Feuer entzündet, sind in Kleinpolen ohnweit Cracau, davon die acta eruditorum 1684. pag. 326. nachzusehen, und in Engelland in der Grafschaft Lancaster anzutreffen.

[Ferner

[Ferner findet sich eine solche Quelle bey Poretta nuova in Italien, und einige Meilen von Bergerach ist ein Bach, der mit brennendem Stroh angezündet werden kann. Siehe Bergmanns Beschreibung der Erdkugel S. 211. Nahe bey Grenoble im Delphinat, und bey Herrmanstadt in Siebenbürgen sind auch dergleichen Quellen anzutreffen. Weil solche Brunnen oder Quellen brennlichte und fette Theile in sich fassen, die ausdünsten können, so ist kein Wunder, daß sie sich bey hinzugebrachter Flamme entzünden.] In Frankreich ohnweit Bienne soll ein so kalter Brunn seyn, daß der Mund davon ganz erstarret, und die Hände darinnen nicht zu leiden sind. Alstedius in encyclopaed. lib. 12. geograph. cap. 6. gedenket eines Brunnes in Lybien, der bey der Sonnen Auf- und Niedergange laulicht; des Mittags kalt, und zu Mitternacht ungemein warm sey, der auch noch mehrere Sattungen von seltsamen Brunnen anführt. [Man hat schwefelhaltige Quellen, in welchen ein Alkali mit Schwefel sich verbunden hat. Der Faulbrunn bey Frankfurt am Mayn gehört dahin, auch soll sich ein ähnliches Wasser bey einem Hügel zu Altsohl in Ungarn befinden. Von den Brunnen, welche im Sommer überaus kalt sind, findet man verschiedene, besonders in Frankreich. Auf dem Berge Pila ist eine Wassersammlung, die so kalt ist, daß man es nicht trinken, und nicht lange die Hand darinnen halten kann. So auch am Fuße von Ventroux und auf dem Berge Genevre, wovon die Memoire de l'academie 1693 nachgelesen werden kann. Den Grund hiervon mag man in Succors Briefen S. 2190 lesen.] Besonders sind diejenigen Brunnen merkwürdig, welche dasjenige, was man hinein wirft, in Steine verwandeln, dergleichen Wasser in dem Hildesheimischen, daß wenn darein eine erdige und subtile Materie kommt, daraus ein weißer und von innen glänzender Stein wird, so der Walfstein oder Tropfstein genennet wird, welche Art Steine auch in grosser Menge in der bekannten Baumannshöhle anzutreffen, davon man eine Beschreibung in den actis eruditorum 1702. pag. 305. seqq. antrifft, und in dem Niederreichischen soll ebenfalls eine Höhle seyn, deren Wasser das hineingeworfene Holz zu Steine macht, wie denn auch zu Frankfurt der so genannte Voetenbrunn eine solche Kraft haben soll, anderer Exempel zu geschweigen, die man bey dem Kirchero in mundo subterraneo, Wormio in museo und andern dergleichen Scribenten lesen kann. Obgefesr 30 Meilen von Lima findet man eine warme Quelle, welche sich über das angrenzende Land ausbreitet, und zu Stein verhärtet. Man erzelet, daß sogar Bau-

materialien davon gemacht werden können, von welcher Gestalt man wolle, man nemlich bestimmte Formen mit dem Wasser fülle, und einige Tage lasse, da es alsdenn in einen Stein härte. Siehe Bergmanns Beschreibung der Erdkugel S. 206. Andere Brunn überleben nur mit der Zeit die hingeworfenen Körpern mit einer feinen Masse, oder incrustiren die Körper. Der Fürstenbrunn über Wellnitz bey Na. Die Meinung hierüber, wie sie gegeben, sind unterschiedlich, zumahl bey in den Naturalienkammern aller Arten von Körpern, als Holz, Feine, Thiere, Muscheln, Schmusen will, welche zu Stein werden, wenn man den Reisenden glauben ist, wäre in Africa eine ganze Stadt, die nebst dem Menschen, Vieh und so darinnen gewesen, in Stein verwandelt worden. Woodward in specimen geophiae p. 1. p. 36. leitet die zu Stein gewordenen Körper vom Anfang der Welt her, daß dieselbigen an dem dritten der Schöpfung, als die Wasser, so den ganzen Erdglobum umgeben, einen Ort verasamelt worden, in der zurück geblieben. Ein gewisser Itali Francisus Stelluti hat tractato deli fossili minerali heraus gegeben, darinnen er behauptet, daß dasjenige Holz, welches nach der gemeinen Meinung zu Stein verwandelt worden seyn, nicht wohl zu Stein werde; als vielmehr in gewissen italienischen Landschaft aus Erde wachse, welches sich aber gar nicht hören läßt: conf. Valentini in museo tom. 2. cap. 4. Andere saß, daß diese Kraft etwas in Stein zu wandeln nicht in dem Wasser an sich läge, sondern indem es aus den Hü und Gebürgen herfür bringe, so mische sich in dasselbige allerhand feinerne metallische Theilchen, die so lang verblieben, bis sie Körper anträffen, welche sie entweder kriechen, oder äußerlich nach der Gestalt ihrer Uanhängen könnten, s. Joh. Jac. D. in geuntopographia Norica, Kircherus mundo subterraneo tom. 2. lib. 8. cap. 1. Die acta eruditorum 1713. p. mit welcher Ursach andere nicht zufrieden sind, weil daraus folgte, daß alle Feuer, die durch so feinstgute und sanft Gänge flössen, dergleichen Kraft bein müßten, welchem die Erfahrung entgegen stehe; weil es ferner mit Baumannshöhle eine ganz andere schaffenhait habe, und daß auf solche ein Körper nur mit einer feinerne Materie überzogen, nicht aber in Stein verwandelt würde, welches letztere auch geschähe. Noch andere wollen se Wirkung bloß der Wärme zuschreiben.

was aber dieses wäre, so müßten an
in wärmen Dertern solche Verände-
rungen an weissen vorgehen, da es doch
et geschieht, und vielmehr an den
istren sich jutragen, welches auch bey
rienigen Meinung, als wäre nur die
ste die Ursach, einzuwenden. Mors
et crivert in dem polyhistor tom. 2.
p. 2. part. 2. c. 31. §. 5. es sey schwer
glauben, daß solch e Körper gänzlich
eine reinigte Substanz könnten ver-
stet werden, man müste denn sagen,
daß die feinsten Theilchen in dem
sich durch alle Poren des Körpers trö-
gen, und sich um alle dessen Theile
steten, so daß die alte und vorige
Form eigentlich bliebe, und sich nur
mit neuer damit vermische, welches sich
auch schwer einbilden ließe, so fern
in verjagte Beschalt unverändert bleiben
ist, denn nicht die neubinzukommen-
den Theilgen zugleich einige weichere
Theilgen der zu verändernden Körper
vermischen; übriges leugne er
nicht, daß von solchem Wasser gewisse
Theile mit einer feinigten Materie über-
zogen würden. So sind auch welche, die
in Steinart, den das Wasser mit sich
führt, als eine Vermischung des Sal-
zes, Schwefels und Salzs ansehen,
daß das Salz die Poren eines Kör-
pers anfülle, der Salpeter sie anfülle,
daß der Schwefel alle Feuchtigkeit aus-
treibe, welches der Chymischen Meinung-
gen kann mit mehreren noch davon lesen
bechmayers dissert. de corporibus pe-
tratis, Joh. Daniel Majoris epit.
de mineris et serpentibus petrifica-
tis D. Philipp. Jacob. Saubium, die
in dessen Antwort de miranda lapidum
natura 1694. heraus gekommen, worinnen
in besonderer Tract. de corporibus pe-
tratis versprochen, auch pag. 13. 144.
enthalten wird, nebst Volljacks dissert.
de fontium lapideiscentium natura,
Bonnab. 1721. Neuerer Zeit sind die
Forschen von der Versteinernng gar
sehr und mancherley, man sehe die Chris-
ten unter dem Artikel: Naturgeschichte.
Von den Brunnen Quellen, Bächen, sind
sch folgende Auctores anzumerken. Henr.
Linhos Gedanken vom Ursprunge der Quel-
len und des Grundwassers. Berlin 1746. 8.
Joh. Gottsch. Wallerii diss. de origine
fontium. 1701. Christian Zeinr. Wilkes
neue physische Theorie der Quellen,
Brunnen und Sümpfe; in dem neuen
Hamb. Magaz. 3 B. S. 387-417. Georg
Erb. Samberger dissert. de fontium ori-
gine. Len. 1733. Isaac Vosius de mili-
taque aliorum fluminum origine. Hag.
com. 1666. 4. Traité du mouvement des
eaux par Mariotte. Oeuvr. T. II. p. 321.
Des Hrn. Mariotte Grundlehren der
hydrostatic und hydraulie in deutsche
übersetzt und mit Anmerkungen von
Meinig begleitet. Leipz. 1723. 8.

Remarques sur l'eau de la pluie et sur l'o-
rigine des fontaines, par M. de la Hire;
in den Mem. de l'acad. roy. des sc. 1703.
p. 56. Nicol. Ghezzi dell'origine delle
fontane, Venez. 1741. 12. Vallisneri
lezione intorno l'origine delle fontane,
Vener. 1715. 4. Relfessioni sopra l'origine
delle fontane, descritte in forma di lettera
dal Dottore Nicol. Gualtieri, in Lucca
1728. 8. Des Grafen Barbieri Mel-
nung vom Ursprung der Quellen siehe im
Hamb. Mag. 12 B. S. 661-666. Eben-
dieselbst wird untersucht, warum sie mehr
auf den Bergen entstehen. In dem 18.
B. kommt auch S. 555 eine Beschreibung
vor von den Brunnen bey den Arabern.
Von den Brunnen, die mit Stein über-
ziehen, siehe den 5 B. S. 415. 422. 425,
und von solchen, welche Thiere tödten,
auch von anderer besondern Beschaffen-
heit sind, ist der 7 B. S. 21. 46. f. 20 B.
S. 288. 8 B. S. 472. zu lesen. Noch
gehört hieher Salley von dem Kreislaufe
der wässrichen Dünste und dem Ursprun-
ge der Quellen, in dem IX Theil num.
XIII. in dem allgemeinen Magaz. der Natur
und Kunst. Vergleiche auch die Rubric:
mineralische Wasser, Bäder.]

Brust,

Bedeutet einen gewissen und der Lhn-
ge nach den vierten Theil des ganzen
menschlichen Leibes, wiewohl bey den
Anatomicis die Bedeutung nicht einerley
ist. Denn bald verstehen sie darunter die
ganze Höhle des mittlern Leibes, und so
dann begreift es das Herz, die Lunge,
und so weiter in sich; bald nennen sie
Brust alles dasjenige, was zwischen Hals
und Bauch ist, daß auf solche Weise die
Brust an und vor sich selbst, die Seiten
und der Rücken dazu gehörten; bald neh-
men sie dieses Wort für den Eingang
zum Unterleibe; eigentlich aber macht die
Mitte desjenigen Vordertheils des
menschlichen Leibes, der von der Kehle
bis an die kurzen Rippen gehet, die
Brust aus.

Die Brüste, lateinisch mammae, wel-
che man fast nur bey den Weibern zu
betrachten pflegt, sind gleichsam wie
kleine Berge auf der weiblichen Brust
erhobene Theile, die dazu von dem Schö-
pfer verordnet sind, daß sie den Milch-
saft absondern, und selbigen zur Ernäh-
rung der Frucht verfertigen und erhalten
sollen. Gott hat nach seiner Weisheit
aus besondern Ursachen derselben zwey
gesezt, damit sie nemlich mehr Milch
geben; wenn die eine böse sey, doch die
andere ihr Amt verrichten könne; daß von
geböhrnen Zwillingen jeglicher die seinige
zum Gebrauch habe; und noch über
dies den Leib mit zu jieren helfen. Denn
wenn nur eine einzige wäre, so müste sie
entweder in der Mitten oder nur auf ei-
ner

ner Seiten liegen, welches aber in beiden Fällen nicht nur unbequem wäre; sondern auch nicht wohl stehen würde. So liegen sie auch nicht von ohngefehr auf der Brust, damit die Säuglinge: wenn sie auf den Armen liegen, desto besser können angelaget werden; damit sie mit Milch angefüllt, den Weibern keine Ungelegenheit verursachen; und indem sie nicht allzuweit von dem Herzen entfernt sind, desto besseres Blut empfangen mögen, auch an diesem Ort zur Schönheit des Leibes das ihrige bestragen. Ihre runde Gestalt dienet nicht nur zur Zierde, sondern auch, daß sie bequemer mögen getraagen werden, und die Milch von allen Seiten leichter in den Mund des Säuglings fließen kann. Mitten auf der Brust steht ein länglich runder Theil herfür, welcher die Zitze oder Warze genennet wird, die wegen der vielen alda zusammen kommenden Nerven überaus empfindlich, mit verschiedenen Löchern versehen, und um sich herum einen Kreis hat, der das Höfen genennet wird, auf welchem sich viele Hügelgen finden, die wenn man sie drückt, eine der Milch gleichende Materie zuweilen von sich geben, und zu einer größern angenehmen Empfindlichkeit der Säugammen dienen. Das innere Wesen der Brüste besteht aus vielen Drüsen, Gefäßen und fetten Hügelgen, haben auch ihre eigene Puls- und Blutadern, s. Verheyms Anatomie pag. 327. seqq. Zeister in compend. anat. pag. 102. seq. nebst den andern Anatomicis.

Bücher,

In der Lehre von der Gelehrsamkeit kommt die Materie von den Büchern und ihrem wahren Gebrauch, als ein Mittel, gelehrt zu werden, für. Die Menge der Bücher ist sehr groß, und des Schreibens ist kein Ende; wird auch kein Ende werden, so lange die gelehrte Welt steht. Schon Salomon soll im Prediger cap. 12. v. 12. der gemeinen Meinung nach gellagt haben, daß des Bücherschreibens kein Ende sey, wiewohl diese Worte in ihrem völligen Zusammenhang einen andern Verstand haben mögen, conf. Keimann in der Vorrede der histor. litterar. antediluvian. Wenigstens ist gewiß, daß wie noch viele Sachen und Wahrheiten zu entdecken, und besser zu erklären sind; also auch bey der schon grossen Menge Bücher noch viele neue mit besondern Nutzen können geschrieben werden. Man kann die Bücher auf eine gedoppelte Art betrachten: einmal in Ansehung ihrer Materie, und da hat man in der gelehrten Welt theologische, juristische, medicinische und philosophische Schriften: hernach in Ansehung ihrer Einrichtung

und Ausarbeitung, und da giebt's gute, schlechte, und mittelmäßige Bücher, welche Eigenschaften theils nach dem Absichten, so ein Auctor bey seiner Schrift hat, müssen beurtheilet werden.

Die Lesung der Bücher ist nöthig und dienlich, und zwar vorz erste wegen der Kürze unser Lebens und der Menge sowohl judicieusen, als Gedächtniswissenschaften. In den ersten würden wir weit zurücke bleiben, wo wir aus dem Grund eigener Erfahrung von vorn an studiren solten. Der Anfang aller menschlichen Weisheit ist sonder Zweifel die Erfahrung gewesen, indem man zu Anfang weder Logie, noch Physic, noch Politie in Regeln oder systematischer Abhandlung gehabt; sondern es sind alle diese Disciplinen aus der täglichen Erfahrung der menschlichen Irrthümer, Unwissenheit und Bosheit und den daher abstrahirten allgemeinen Regeln entstanden. Die Gedächtniswissenschaften aber, die als Materialien der wahren Gelehrsamkeit zu betrachten, und als Wissenschaften der Zeit hoch zu achten, sind ohne aufgezeichnete Nachrichten fast gar nicht zu lernen. Man führet zwar Exempel gelehrter Männer, welche wenig Bücher besaßen, an, wie man von dem Melanchthone berichtet, daß dessen Bibliothec aus der Bibel, dem Aristotele, Plinio, Plutarcho und Ptolemaeo bestanden; so soll auch Cartesius außer dem Euclides wenig Bücher gehabt haben, conf. ides generale des erudites et des bibliotheq. c. 25. §. 2. p. 154. Anderlesene Anmerkungen. tom. 4. obieru. §. Lilienthal de machiauell. litterar. p. 72.

Bonids diss. de *εἰσβολαῖς* s. eruditio sine libris; welche Exempel aber nach andern Umständen noch zu untersuchen, und also zur Sache selbst, nichts beitragen können.

Ehe man die Bücher recht brauchen will, muß man sie vorher kennen lernen. Die Bücherwissenschaft aber ist entweder eine historische oder judicieuse. Bey jener braucht man sonderlich das Gedächtnis, und merket die Ertuln, Auflagen, Formate, und die verschiedenen Schicksale der Bücher. Dergleichen Erkenntnis von Büchern erlangt man entweder, wenn man die Bücher in Bibliotheken, Auctionen, Buchläden ansieht; oder aus den historischen Nachrichten, als aus den Journalschriften; so genannten Bibliotheken, worinnen nach gewissen Wissenschaften die Scribenten zusammen getragen sind; Catalogis u. s. w. Die judicieuse Erkenntnis gründet sich auf das Judicium, und bekümmert sich um den Werth eines Buchs. Wenn man von einem Buch urtheilen will, ob solches gut, oder schlecht sey, so muß dieses aus der Einrichtung und Ausarbeitung

lung beurtheilet, und dabei das Absehen eines Auctoris in Betrachtung gezogen werden, wobei vorausgesetzt wird, daß es die nöthige Materie in sich halte. Hier man nun gewisse Kennzeichen, woraus eine solche Erkenntnis fließet, welche in ganz gewisse und wahrscheinliche sind. Was die ganz gewisse Kennzeichen anlangt, so liest man ein Buch, weder wegen der Schreibart; oder wegen der Sachen, so darinnen enthalten sind. Von der Schreibart ist dieses Kennzeichen zu merken: ist dieselbe rein, deutlich und accurat, daß sie die Gedanken des Auctoris richtig ausdrucket, so verdient sie und mit derselben das Buch lehrende Hochachtung. Wegen der Materie ist ein Buch gut, wenn dieselbe nützlich, und wie es das Absehen eines Auctoris erfordert, abgehandelt ist. Man merke hier die Eigenschaften der Bücher, welche sie gelehrt, gut und schön sind, so zu vermögen. Gelehrt ist ein Buch in Ansehung der Sachen und derselben Ordnung; gut in Ansehung des Nutzens, den es nach dem Absehen eines Auctoris leisten soll, und schön in Ansehung der Einrichtung, so fern darinnen eine gehörige Gleichheit und Abwechslung herrschet worden. Wer inzwischen ein Buch nach seinem Werth recht beurtheilen will, der muß auf Seiten des Verstandes auch die Materie verstehen, wovon das Buch handelt; hernach das Buch mit genauer Aufmerksamkeit durchgehen, und wenn solche Materien darinnen kommen, da immer eine Wahrheit mit der andern verknüpft ist, doch leidet dieses den feurigen und ungemeinen Reiz einer Ausnahme, welche durch eine lange Übung, und vermittelst ihres einseitigen Verstandes auch nach einer hin scheinenden und nachlässigen Schilderung öfters geschieht sind, ja so gutes Urtheil von einem Buch zu lassen, als ein anderer wohl zu thun vermag, der solches mit großer Behutsamkeit durchlesen. Drittens ist nöthig, man die Geschicklichkeit, anderer Urtheile zu verstehen, habe, weil man ein Buch nicht allein lesen, sondern auch verstehen muß; nun aber kann man solches nicht verstehen, wenn man nicht die Regeln der Auslegung wohl inne hat, und zu appliciren weiß. Auf Seiten des Willens ist nöthig, daß man den Affekten einen Raum anlege, und die An einer rechtschaffenen Beurtheilung und Auslegung hindern, sind die einer unzeitigen Hochachtung oder Achtung entstehende Liebe oder Haß des Auctoris. Und zwar bringen wir weder besagte Affecten mit, ehe wir zu Anfangen, die Bücher zu lesen; oder sie nicht entgehen den uns, indem wir sie lesen.

Die wahrscheinlichen Kennzeichen sind, woraus man wahrscheinlich schließt, ob ein Buch gut, oder schlecht sey? dieses wird aus unterschiedenen Umständen geschlossen, dergleichen ist unter andern a) wenn ein Auctor lange Zeit an einem Buche gearbeitet, davon man viele Exempel hat, z. E. Jacobillus brachte mit seiner bibliotheca Vmbriae zwanzig Jahr; Robert Stephan mit dem thesaurus Latinae linguae zwölf; Sanazar mit dem Gedicht de partu virginis zwanzig; Virgilius mit seinen Büchern vom Ackerbau neben, und der Aeneid zwölf; Scaliger mit der emendatione temporum dreißig Jahr zu, anderer zu geschweigen, conf. Reimmann in Einl. in hist. litter. vol. 1. p. 183. seqq. aber daraus allein läßt sich noch nicht schließen, daß ein Buch gut seyn müsse. Mr. Chapelain hat dreißig Jahr an seinem Gedicht la Pucelle genannt, gearbeitet; es ist aber darinnen weder Geist noch Anmuth. Es geschieht auch zuweilen, daß andere Hindernisse darzwischen kommen, daß man nicht beständig an einem Werk arbeiten kann, und die Herausgabe desselben folglich verzögert wird. b) Wenn ein Auctor schon berühmt, da man muthmasset, das Werk werde auch gut seyn; welcher Umstand aber allein einen gar geringen Grad der Wahrscheinlichkeit macht. Wenn aber c) noch dazu kommt, daß ein Auctor in der Materie wohl versiert, auch die dazu nöthig gewesen Mittel gehabt, davon eine Schrift handelt, so macht dies eine große Wahrscheinlichkeit. Daß man aber d) vor ein Kennzeichen eines guten Buchs annimmt, weil solches oft gedruckt, in verschiedenen Sprachen übersetzt worden, oder sich seltsam und rar in Buchläden gemacht, hierinnen betrügt man sich oft, und kann an sich selbst, wenn keine andere Umstände dazu kommen, keine Wahrscheinlichkeit machen: conf. Baillet dans ses jugem. Struvens introd. ad not. rei litterar. cap. 5. Carl Friedr. Budei schediasma de criteriis boni libri; Thomassin Ausüb. der Vernunftlehre c. 4. §. 23. seqq.

Nun fragt sich: wie man die Bücher mit Nutzen brauchen und lesen soll? Es sind dreierley Arten von Büchern, die man brauchen kann. In etlichen sind die Gründe enthalten, und geben nur eine kurze, doch vollständige Abbildung von der ganzen Wissenschaft, welches Handbücher sind. Einige tragen die Sachen ausführlich vor, unter welchen man wenigstens eins oder zwey von jeder Materie oder Disciplin auszuwählen hat, so die besten und vollständigsten sind. Etliche aber dienen nur zum Nachschlagen, da genug ist, wenn man überhaupt weiß, was für Materien darinnen tractirt werden, und im Falle der Noth sich im Register Rathes erholen kann.

famil. Man findet zweyerley Arten der Leser, indem einige ihr Judicium dabey brauchen, und über die gelesene Sache meditiren, welches zwar bey allen Büchern angeht; aber eben nicht allezeit nöthig ist. Andere, und zwar die meisten, lassen ihr Lesen auf das Gedächtnis ankommen, conf. Sackinnum de ratione librorum cum profectu legendi; Bartholinum in dissertationib. de libris legendis; Morhof in polyhist. litter. 1. 2. c. 8. obserru. Halens. tom. 2. obserru. 1. Schuffner in dissert. de multitudine librorum; absonderlich Buddeum in isagoge ad theolog. vniuersam lib. 7. cap. 3. §. 21. seqq. wo er zeigt, wie man die Bücher zu erkennen, zu beurtheilen, und zu gebrauchen habe. Ob und wie weit die heydnischen Scribenten zu lesen, den Christen vergönnet sey: solches ist schon oft gefragt worden. Daß Wahrheiten in den heydnischen Büchern enthalten, solches wird niemand leugnen, und daß man derselben in Ansehung der Historie und Sprachen nicht entzathen könne, ist auch eine klare Sache. Nun stecken freylich viele gefährliche Irrthümer darinnen, aber deswegen muß man sie nicht ganz wegschmeißen; sondern das Gute vom Bösen absondern, folglich müssen solche Bücher mit Verstand und einer Vorsichtigkeit gelesen und erklärt werden, conf. Dillherr de usu lectionis scriptorum secularium, Jacob. Thomasi in praefationib. n. 50. pag. 292. Buddeum de cultura ingenii cap. 3. §. 8. 9. Lange in protheor. erud. human. viii. p. 762. Daß die heydnischen Scribenten zu mehrerer Erläuterung der heiligen Schrift ihren Nutzen befragen, solches zeigt Liberius de S. Amore epist. theol. II. p. 270. 199. und die Exempel berühmter Ausleger der heiligen Schrift, so dieser Methode mit Nutzen gefolact, bekräftigen solches noch zum Ueberflusse; nur muß man auch hier in Schranken bleiben.

Bündniß,

Fedus, foedus, Alliance, ist eine Gesellschaft zweyer, oder mehr Republicken, welche sich um eines gewissen Nutzens willen mit einander vereinigen und verbunden haben. Bündnisse müssen gewisse Eigenschaften haben. Denn weil es Gesellschaften sind, so müssen sie eine Zeit lang dauern, worinnen sie von andern Pacten und Contracten unterschieden sind, als welche über solche Sachen errichtet werden, die also fort ins Werk zu richten sind; wie lange sie aber dauern sollen, solches kommt auf einen Vergleich an. Sie müssen zwischen zwey Potentaten im Namen und zum Nutzen der Republik gemacht werden, indem wenn ein Potentat nur mit Privatpersonen, oder um seines

Privatnutzens willen, sich in eine Gesellschaft einläßt, oder einen Vergleich trifft, solches eigentlich kein Bündniß zu nennen; auch einen besondern Nutzen haben, maßen wenn sie insgemein zur Wohlfahrt der Republik gereichen, und über dieses immer wahren sollen, daraus ein System der Republikken wird, f. Thomasi in iurisp. diuin. lib. 3. cap. 8. §. 1. seqq. Es wird diese Gesellschaft durch dieses ewige Gebot registert: halt, was im Bündnisse versprochen ist, welches als ein Schluß aus dem allgemeinen Gebote, daß man einen Vertrag halten soll, herzuweisen ist. Sie werden getheilet in foedera generalia, oder impropria, in die allgemeine oder uneigentliche, und in foedera specialia oder propria, in die besondere oder eigentliche Bündnisse, davor andere lieber foedera naturalia und civilia sagen, f. Hochstetter in colleg. Pufend. exerc. 12. §. 41. Die erstern werden diejenigen genennet, da die Potentaten sich bloß zu guter Freundschaft und solchen Dingen verbinden, die sie obnedem nach dem Rechte der Natur einander zu leisten verbunden sind, dergleichen Bündnisse allerdings als etwas überflüssiges anzusehen, die den Namen der Bündnisse nicht verdienen, f. Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 8. cap. 9. §. 2. lib. 2. cap. 2. §. 11. wider welchen Obrecht de sponfor. pac. c. 1. und Kulpisius in colleg. Grotian. p. 94. lit. e. disputiren: add. Jiegler ad Grot. I. 2. cap. 15. §. 5. Die andern sind diejenigen, da sie sich gewisse Sachen einander zu leisten verbinden, wozu sie von Rechtswegen nicht verbunden sind, welche man wieder eintheilet 1) in Ansehung ihrer Wirkung in foedera aequalia und inaequalia, in die gleiche und ungleiche Bündnisse. Die gleiche sind, wenn beyderseits Alliirten einander nicht nur gleiche Sachen versprechen, sondern auch dergestalt in der Gleichheit bleiben, daß keiner vor dem andern einen Vorzug bekommt; die ungleiche aber sind, wenn zwey Potentaten einander ungleiche Sachen versprechen, und einer vor dem andern einen Vorzug bekommt. Es werden ungleiche Sachen versprochen, entweder von einem vornehmern, oder von einem geringern Bündnisgenossen. Das erste geschieht, wenn ein mächtiger Potentat einem andern Schutz und Hilfe verspricht, und entweder gar keine, oder zum wenigsten nicht gleiche dafür wieder verlangt, woraus insgemein dasjenige Bündniß, welches die Schutzheererschaft oder Schutzgerechtigkeit genennet wird, entsteht, wenn nämlich ein schwächerer Staat, ob zwar souverain, aber der Macht eines größern Nachbarn nicht gewachsen ist, sich in eines mächtign Potentaten Schutz begiebt. Das andere trägt sich zu, wenn der geringere Bündnisgenosse mehr verspricht

und leisten muß, als ihm dagegen wird, welches entweder geschieht Verringerung der höchsten Gewalt, nämlich der geringere eins von den beiden selbst nicht ohne Einwilligung mehrerer Bündnisgenossen ausüben oder ohne Verringerung der höchsten, wenn der geringere nur eine Beschwerung über sich nehmen entweder auf eine kurze Zeit, oder da, dabey man Thomasium d. l. 20. 21. Grotium de iure belli lib. 1. cap. 3. §. 21. lib. 2. cap. Pufendorf d. l. §. 4. Wil- in sich. iur. gent. prud. lib. 2. qu. 5. seqq. Hertium elem. P. 1. sect. 3. §. 7. Sagitt. odo lenensi pag. 110. sqq. le- 2) in Ansehung ihres Objecti Materie, wenn die Bündnisse wegen des Krieges, oder wegen Pacis, oder wegen anderer Sachen werden. Wegen des Kriegs man sich entweder zu einer Kriegeshülfe, oder man verzichtet, keine Hülfe zu leisten, welche ist die Neutralität genennet. Die Kriegsbündnisse von der ersten, wenn ein Potentat dem andern wider die Kriegsgefahr mit Volk, Munition, Proviant, Schiffen und andern Nothwendigkeiten an die Hülfe muß, mit welcher Allianz es sich auf einen gewissen Krieg, und auf seine Feinde, oder auf alle Feinde bezieht. Und weil man im Kriege offensiv oder defensiv zu gehen oder stehenbeis Offensiv- und Defensiv- Bündnisse. Jene sind, wenn sich zwey oder mehr Potentaten verbinden, einen von welchem einer oder alle be- zogen werden, mit gesammter Macht zu helfen; diese, wenn zwey, oder mehr Potentaten, welche dem Nachbarn nicht zu Hülfe um besserer Sicherheit willen zu leisten, und einander Hülfe versprechen, wenn sie sollten von einem an- dern beleidiget werden. Commerci- alen sind, wenn sich zwey Potenta- ten einander vergleichen, was ihre Handlungen beiderseits für Freyheit in Handlung genießen sollen. Wegen d. Sachen vergleichen sich öfters Po- tentaten, daß einer auf des andern Gren- zen Begehren annehmen, eines an- dern Unterthanen nicht aufnehmen, noch zu helfen, oder sie anhalten und wieder- wehren solle, und dergleichen, dabey die Erbverbrüderungen, wenn Po- tentaten sich wegen der Erbfolge bey Ab- sterben ihrer Familie vergleichen, gehören. bezieht man sie in Ansehung des Sub- jecti in foedera personalia und realia, in persönliche und wirkliche Bündnisse, de- jenige sind, die mit dem Könige in Au- gen seiner Person aufgerichtet werden,

und nach seinem Tode erlöschen; diese aber sind, welche nicht sowohl in Ansehung des Königes, sofern als er König ist, als in Ansehung der Republik und des Reichs aufgerichtet werden, und auch nach dem Tode derjenigen bleiben, welche ihre Ur- sache gewesen, woraus zu ersehen, daß sich diese Einteilung nicht auf alle Re- gimentsformen, sondern vornehmlich zur Monarchie schicke, s. Thomasium d. l. §. 22. sqq. Textor in synopsi iur. gent. cap. 23. n. 25. sqq. Hochstetter c. 1. §. 43. Titium ad Pufend. de officio ho- minis et civis obs. 719. Wie weit aber die foedera realia annoch zugelassen sind, solches zeigt Proculus in den Anmerk. über den Pufendorf p. 323.

Wie wir aber bisher die Theorie die- ser Sache, was und wie vielerley die Bündnisse sind, betrachtet; also können wir auch noch eine practische Betrach- tung hievon anstellen, und diesen Punkt nach den Regeln der Gerechtigkeit und wahren Klugheit untersuchen, woben um besserer Ordnung willen, verschiedene Fra- gen aus einander zu setzen: 1) wer die Macht oder das Recht habe, ein Bünd- nis zu schließen? Es ist dieses ein Stück der Majestät, und gehört unter die aus- wärtigen Regalien; daher nur derjenige eine Macht dazu hat, welcher die höchste Gewalt besizet, nach deren Beschaffenheit in diesem Stücke muß geurtheilet werden, daraus auch siefet, daß ein vertriebener König, wenn er das Recht zum Reiche noch hat, Bündnisse schließen kann, wie Gro- tius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 16. §. 17. und Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 8. cap. 9. §. 19. zeigen. Es können die Regenten Bündnisse machen, entweder unmittelbar, wenn sie in eigen- ner hoher Person deswegen zusammen kom- men, oder mittelbar durch ihre Gesand- ten, die sie schicken, da denn alles für- trägig und gültig anzusehen, was sie ge- nau nach ihrer empfangenen Ordre schlie- sen. 2) mit wem ein Bündnis zu ma- chen? bey welchem Punkte verschiede- ne Umstände sowohl äußerliche, als inner- liche der Personen, mit denen man sich einlassen könnte, zu erwägen. Äußerlich sind sie entweder mächtiger, oder schwä- cher, vornehmer oder geringer, leben auf- fernerlich wohl oder schlimm. Innerlich aber betrachtet man sie sowohl in Ansehung ih- rer Religion, als ihrer Gemüthsart, wie weit zu vermuthen, daß man ihnen trauen könnte, oder nicht, bey welchem allen die Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit aus einander zu setzen, daß man die be- zogen Fragen: Kann ein Regent mit die- sem oder jenem ein Bündnis machen? hernach: ist es rathsam, daß er sich in ein Bündnis einlasse? nicht, unter einander mischet. Daß also ein geringer mit einem vornehmeren, ein schwacher mit einem Ad- reri

tern sich in ein Bündniß einlassen könne, daran ist kein Zweifel; ob es aber rathsam, zumal wenn einige innerliche Umstände dazu kommen, daß einem nicht viel zu trauen, das ist eine andere Frage, die nach der Klugheit muß überlegt werden. Der größte Disput entstehet wegen der Religion, dabey man zuweilen allerhand unnothige Weitläufigkeiten macht, deren man überhoben seyn könnte, wenn man nur richtige Principia zum Grunde leget. Regenten oder die Personen, welche Bündnisse machen, leben im natürlichen Stande, folglich sind sie den natürlichen Gesetzen überhaupt, und insonderheit auch, daß man die Pacta halten müsse, und einander alles dasjenige leisten, was zur Nothdurft und Commodität dienet, unterworfen, welche muszuelle Obligation unter ihnen ist und bleibt, wenn sie auch nur bloß nach der natürlichen Religion leben, daß folglich die besondere Religion nach einer gewissen Offenbarung in der Hauptsache nichts verändern kann. Nun haben sie in ihrem Herzen entweder eine Religion oder haben keine, haben sie keine, und sind Atheisten, so wäre es eine Eiasalt, mit ihnen ein Bündniß aufzurichten, indem sie durch ihre Atheisten oder ihren Irrthum, als wäre kein Gott, zugleich die natürlichen als göttlichen Gesetze, und mithin die Verbindlichkeit, daß man das Pactum halten müsse, aufheben, zu deren Beobachtung sie durch kein Mittel können angehalten werden. Denn strafen kann man sie nicht, weil sie nicht nur durch Aufhebung der Gesetze die Strafen zugleich mit aufheben; sondern wenn sie auch natürliche Gesetze einkürzten, sie in natürlichem Stande leben, darinnen sie keinen höhern Menschen über sich erkennen, der nothwendig da seyn muß, wenn die Strafen statt haben sollen. Will man ihn mit Gewalt zwingen, so ist er entweder vor Eingebung des Bündnisses zu der Sache, darüber man sich verglichen, obligirt gewesen, oder nicht. Im ersten Falle war es gar nicht nöthig, ein besonderes Bündniß aufzurichten; im andern aber wird das Bündniß aufgehoben, weil der andere sagen würde, er sey dazu gezwungen worden; bey einem Bündnisse aber eine freiwillige Kundmachung des Willens seyn muß. Stehen sie in einer Religion, so thut der Unterschied der Religion nichts zur Sache, daß wir wegen oben angeführten Principien nicht sehen können, warum ein christlicher Potentat sich mit einem heydnischen und ungläubigen in kein Bündniß einlassen könnte. Die heilige Schrift giebt uns hierinnen selbst Exempel an die Hand, die sich Gott gefallen lassen. Einige rechnen hieher den Bund zwischen dem Abraham und Abimelech; es ist aber noch nicht ausgemacht, in was

für einer Religion der Abimelech gestanden, und deswegen nehmen wir vielmehr die gewissern Exempel. Er machte Jacob, ein sehr frommer Mann, einen Bund mit dem Laban, welcher ein Götzendiener war, Genes. 31. David und Salomon mit dem Hiram, König der Tyrier, 2. Sam. 5. v. 11. und 1. Reg. 5. v. 12. Es verbot Gott der Herr 5 Buch Mosi cap. 7. v. 2. den Kindern Israel, mit den Einwohnern des gelobten Landes einen Bund zu machen, gedachte aber der andern Völker nicht, welches er, wenn es unrecht gewesen wäre, schon würde gethan haben. Dieses wußten Judas Maccabäus und Hircanus, Alexandri Sohn, und daher ließen sie sich mit den Römern in einen Bund ein, und der letztere stand dem Julio Cäsari bey, als er in Syrien und Aegypten Krieg führte, davon Josephus lib. 12. antiquitat. iudaic. cap. 17. und lib. 14. cap. 14. zu lesen ist. Doch muß man auch darinnen beduttsam gehen, damit aus solchen Bündnisse nicht größerer Schade, als Nutzen der Republik zuwachse, welches erstere gar leicht geschehen kann, daß die Religion im Lande Anstoß leidet, welches die größten Unruhen erregen kann, wie hievon mit mehrern zu lesen sind Ziegler de iurib. maiest. lib. 1. cap. 38. §. 6. seqq. Decmann in medicat. politic. cap. 22. Textor in synopsi iuris gent. cap. 23. §. 13. sqq. Buddeus in dissertation. de ratione status circa foedera §. 9. sqq. und in institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 4. §. 13. not. Rulpisius in colleg. Grotian. p. 74. lit. f. Zochstetter in collegio Pfend. c. 1. §. 46. Außer den schon angeführten Scribenten lese man noch Conrings disputat. politic. de foederibus, 1659. 27. f. et disput. de iure foederum, Wittenb. 1650. Wagenseil de iure foederum, nebst vielen andern, welche in der bibliotheca iuris imperantium quadripart. pag. 247. sqq. angeführet werden. 3) welcher Sachen wegen man Bündnisse machen könne? Da es denn eben die Verwandtniß, wie mit den Pactis überhaupt hat, nämlich, man vergleiche sich um solche Sachen, die wirklich in unserer Gewalt stehen, indem man nachgehends mehr Schimpf davon hat, wenn man etwas eingegangen, welches man nicht halten kann; hernach nicht schon ausdrücklich im Gesez verboten oder geboten, dazu der andere schon vorher ohne einen Vergleich verbunden, und wenn er nicht Lust hat, seiner natürlichen Obligation nachzukommen, so wird er sich noch vielweniger an einen Vergleich kehren. Also wäre es einfältig, einen Bund deswegen mit dem andern aufzurichten, daß er einen nicht beleidigen sollte, oder das geliebene Geld wieder zu geben. Endlich mache man auch in solchen Dingen, die wider-

der das Geseke sind, keine Bündnisse, wenn sie Bündnisse machen wollen, dadurch anzeigen, daß sie sich dem Geseke unterwerfen wollen, weil sie sowohl Recht, als Obligation, welches Wirken des Gesekes sind, bekommen. Es wäre es unvernünftig, sich in andern Stücken den Geseken zu entziehen. Wenn sich ja jemand hierinnen überhat, so trete er bey Zeiten zurück, denke an den Ausspruch des Agestilai: *si iustum est: in minus, dixi tantum, non et promisi.* 4) wie ein Bündnis aufzurichten? Es kommen dabey natürliche und außerwesentliche Stücke zu. Die wesentlichen, die bey einem Pacto seyn müssen, erfordern, beiderseits Partheien über eine Sache einzustehen, und zwar zum allgemeinen Nutzen der Republik, folglich muß Zustand und ein freyer Wille da seyn, die Freiheit aber, die dabey nothig ist, in gewisse Maasse zu nehmen, indem jeder aus Noth und Furcht sich wider ihren Willen in ein Bündnis einläßt, wodurch er aber dennoch obligirt wird, wenn man sonst fast niemals Friedensstöße machen dürfte, genug daß ihn durch niemand gezwungen, und solches auch des Interesses der Republik erfordert. Es ist wenigstens niemals rathsam, sich andern zu einem Bund zu zwingen, weil man sich von ihm wenig Treue versprechen kann. Außerwesentlich kommt zu einem Bündnis der End, und andere Bedenke, die man, wenn sie nichts unangenehm in sich fassen, aus Klugheit begehrt, davon Sagittarius in otio leonum pag. 124. 199. nebst den andern Anmerkungen zu lesen ist. Von der Bekräftigung der Bündnisse durch eiserne stehende Ringe, siehe das hamb. Mag. 179. S. 45. 50. 5) Wie man sich bey dem einmal eingegangenen Bündnis zu verhalten? Es bleibt hier bey dem Geseke: man muß die Pacta, folglich auch die Bündnisse treulich halten. Man wird, der von seiner Obligation befreiet, wenn die Zeit, welche von beyden Theilen bestimmet worden, verfloßen ist. Denn wenn sie länger dauern sollen, müssen sie während der Maassen erneuert werden. Die Zeit nicht benennet, so wird dennoch eine so lange Zeit verstanden, als die Ursache des Bündnisses währet; und wenn der eine Theil untreu wird, so wird dadurch der andere von seiner Verbindlichkeit befreiet, welche auch durch einen mutuum dissensum kann aufgehoben werden. Just. Chr. Dithmarus in differt. de foederibus cum diversis arque pollius religionis populis 1716. (Es sind zu vergleichen von Real Staatskunst, Freyrb. von Bielefeld Lehrbegriff der Staatskunst. Scheidemannel Staatsrecht.)

Bürger,

Wie einige dafür halten, soll Bürger dem Namen nach so viel heißen, als ein Einwohner einer Burg, eines wohlverwahrten Orts, dergleichen Orter in Deutschland zu Kaisers Henrici Aucupis Zeiten verschiedentlich angeleget, besetzt get und mit Einwohnern besetzt wurden, welche man zum Unterschiede der Landleute Bürger; die Edelleute aber, die auch in Städte zogen, Freybürger hieß. Die Sache selbst betreffend, so kann das Wort in unterschiedenem Verstand gebraucht werden. Einmal ist ein Bürger in ganz weitem Sinn so viel, als ein Unterthan, oder diejenige Person, welche sich in einer bürgerlichen Gesellschaft befindet, und sich einer obrigkeitlichen Gewalt unterworfen hat, folglich sind diejenigen, welche im natürlichen Stande leben, als die souverainen Häupter, keine Bürger, auf welchem doppelten Stand Pufendorf mit der Ueberschrift seines Buchs *de officio hominis et civis* gezelet hat. Weil aber bey den Unterthanen in Ansehung der unterschiedenen Stände, welche durch die Republik eingeführt worden, in den Rechten und Pflichten ein ziemlicher Unterschied entstanden, so werden sie auch unter andern in Ansehung ihrer Würde eingetheilt, daß einige von Adel, einige von gemeinen bürgerlichen, oder Bauernstand sind. Endlich heißt derjenige ein Bürger, welcher dem Rath einer Stadt oder Flecken nach Erlegung eines gewissen Gelds vors Bürgerrecht Treue und Gehorsam geschworen, davor er nicht nur die Freiheiten einer Stadt zu genießen, bürgerliche Werbe und Handthierung treiben, sondern auch zu Aemtern, wozu ein Bürger kommen mag, gelangen kann. Zur Erläuterung dieser Materie und dessen, was damit verknüpft, dienen verschiedene Dissertationes Consingii, als *de civis et ciuitate in genere considerata*, 1653. *de necessariis ciuitatis partibus*, 1679. *de ciuitate noua*, 1662. davon auch unten mehreres vorkommen wird.

Bürgerliches Gesetz,

Ist dasjenige Geseke, welches eine menschliche Obrigkeit ihren Unterthanen in einer bürgerlichen Gesellschaft giebet, und sie ihre freye Handlungen darnach einzurichten verbindet. Es ist nur ein Gesekegeber und das ist Gott, und kann niemand ein Geseke geben, außer der an Gottes Statt, wie Fürsten und Regenten auf Erden, deren Befehle und Geseke nichts anders in sich halten, als was entweder Gott bereits geboten und verboten, oder die die Art und Weise determiniren, wie die götlichen

lichen Gesetze in Effect zu bringen. Diese modi sind eben die *leges secundariae*, welche die Unterthanen treulich zu beobachten und zu bedenken haben, daß wenn sie sich selbigen widerlesen, sie hiemit der göttlichen Absicht entgegen sind. Sollen aber Regenten solche Gesetze ihren Unterthanen fürschreiben, welche keinen solchen Nexus mit der göttlichen Intention hätten, so sind sie doch vermöge des *Pacti* dazu verbunden. Von dieser Materie ist weitläufiger unten in dem Artikel von dem Gesetz gehandelt worden, da auch die dahin gehörigen Scribenten fürkommen.

Bürgerlicher Stand,

Ein Stand ist eigentlich eine Beschaffenheit des Menschen, wenn er sich in gewissen Umständen befindet, daß er zu gewissen Verrichtungen angetrieben wird und Gelegenheit dazu findet. [Die neueren Weltweisen erklären den Zustand einer Sache durch den Inbegriff aller wirklichen Bestimmungen oder Prädicate die einer Sache zukommen. Will ich also den Zustand wissen, worinne sich mein Freund Amand anjeto befindet; so muß man mir alle seine wirklichen Prädicate, die er jeto besitzt, erzählen. Alsdenn weiß ich den ganzen Zustand desselben. Inzwischen verlangt ein Mensch oft nur einen Theil des Zustandes zu wissen, wenn er z. E. fragt: wie befindet sich jeto Mavius? ist er noch kränklich? alsdenn antwortet man nur eine wirkliche Bestimmung, und sagt, nein, er ist gesund. Wolffs Erklärung ist zu enge, und paßet sich nicht auf den Zustand Gottes vor der Schöpfung der Welt. Denn er erfordert zu dem Zustand einer Sache das Bestehen der unveränderlichen Bestimmungen mit den veränderlichen (*coexistentiam mutabilium cum fixis*.) Nun hat aber Gott vor der Schöpfung gar keine veränderliche Bestimmungen gehabt, nicht einmal d. ferliche Verhältnisse gegen die Welt. Folglich hätte sich Gott in gar keinem Zustand befunden, welches doch dem Redebrauch entgegen ist.] Er wird unter andern in einen natürlichen und bürgerlichen eingetheilt, da denn der letztere derjenige ist, wenn sich die Menschen in eine gewisse abgesonderte Gesellschaft begeben, und einer obrigkeitlichen Gewalt unterworfen haben. Eben da er dem natürlichen entgegen steht, ist er nicht von Natur, sondern durch gewisse Verträge und Pacta von den Menschen eingeführt worden, wovon im natürlichen Recht gehandelt wird, und unten ein mehreres fürkommt, s. *Jacobum Thomassium in disp. de statu naturali et legali*, Pufendorf de officio hominis et civis lib. 2. cap. 1. und in iure

naturae et gentium lib. 2. cap. 1. Christian Thomassium in iurisprudencia divina lib. 1. cap. 2. §. 50. seqq. Titium in obseruat. ad Pufend. obseru. 449. Wernher in c. m. iuris natur. cap. 17. nebst den andern Scribenten des natürlichen Rechts.

Bürgschaft,

Fideiussio, gehöret unter die Nebencontracte, welche den übrigen Contracten zu desto mehrerer Versicherung pflegen angehängt zu werden. Also ist eine Bürgschaft, wenn bey einem Hauptcontract ein sicherer Mensch vor eines andern Schuld in so weit sich verbindlich macht, daß wenn der Hauptschuldner nicht bezahlen, oder dem Contract eine Gnüge leisten würde, er solches an seiner Statt thun wolle, jedoch dergestalt, daß der Hauptschuldner ihm dasjenige, was er vor selbigen bezahlt, wieder erstatten solle. Derjenige, der vor den andern gut sagt, heißt ein Bürge (*fideiussor*) welchem zuweilen ein Rückbürge (*fideiussor succedaneus*) gegeben wird, der den Bürgen schadlos halten soll, und bisweilen giebt man dem Gläubiger zu mehrerer Sicherheit noch einen Bürgen, welcher der Schadlosbürge (*fideiussor indemnitis*) genennet wird. Ein Bürge muß nicht nur Macht haben, sich zu verbinden; sondern auch in dem Stand seyn, daß der Gläubiger viel leichter von ihm, als von dem Schuldner selbst die Bezahlung erhalten kann, weswegen nicht unbillig, daß der Bürge sich noch viel genauer, als der Hauptschuldner verbinden, und größere Versicherung dem Gläubiger geben müsse. Doch darf er sich in keiner größern Summe verbinden, auch nicht eher zur Bezahlung angehalten werden, bis von dem Schuldner nichts zu erhalten ist. Haben ihrer etliche vor einen cavirt, so bezahlet ein jeder nur einen Theil, es sey denn, daß von dem einen nichts zu erhalten ist, da dessen Theil auch den andern zur Last kommt. In dem Recht der Natur fragt man: Ob der Bürge noch eher, als der Schuldmann könne belanget werden, oder zu bezahlen schuldig sey, wenn er sagt: er wolle als Selbstschuldner gehalten seyn? welches mit gutem Grund verneinet wird, wenn man auf den eigentlichen Verstand der Worte siehet. Denn wer sich verbindet, als ein Selbstschuldner, der verbindet sich nicht, daß er eher könne belanget werden, als der Schuldner; sondern giebt nur zu verstehen; daß dafern der Hauptschuldner seine Schuld nicht abtragen würde, er alsdenn das leisten wolle, worzu sich der Selbstschuldner verpflichtet hat. Doch muß man billig auf die Absicht des Bürgen, und auf die Umstände des Verprechens sehen. Ein anders ist, wenn

man sich einer schlechterdings vor den Schuldner ohne weiteres Aussehen zu haben verpflichtet, und alledem heißt er promissor. Uebrigens ist der Bürge besetzt von dem Schuldner die Erfüllung dessen, was er vor ihn bezahlet, wieder zu fordern, wovon mit mehreren Puffendorf de iure naturae et gentium lib. 5. cap. 10. §. 9. 10. mit Barbeyrac's No. pag. 96. tom. 2. und Proelci Anmerkungen über Puffendorf pag. 246. zu sehen. Fragt man aber: ob auch in Erisch'schen deraischen Bürgschaft statt das, oder wenn einer das Leben vermitte, ob der andere als Bürge sich für ihn einsetzen könne, daß wenn der Delinquent nicht erscheinen sollte, die Strafe über ihn ergienge? so wird dieses daher geleugnet, weil keinem eine Macht über sein Leben zukame, s. Hochstetter coll. Publ. exercit. 8. §. 51. pag. 368. 369. und Anders differt. de morte vicaria, Jena 1775. In der Lehre von der Klugheit zu fragen, was die Materie für: ob es ratsam sey, ein Pfand, oder einen Bürgen zu nehmen? Thomasius im Entwurf der politischen Klugheit cap. 8. §. 29. pag. 209. erinnert sehr wohl, daß man davon überhaupt nichts bestimmen könne, und sey die gemeine Regel der tätigen Juristen, daß man bei Pfanden lieber, als bei Bürgen sey, nicht eben zu eine ohnfehlbare Regel der Klugheit annehmen. Ein kluger Mann sey bei Bürgen oft sicherer, als bei Pfanden, wenn der Bürge aufrichtig und redlich sey, wachen er nicht zu sorgen, daß das Pfand zu Schaden kommen, oder er wegen seiner Verwahrlosung an demselben in Verantwortung gerathen möge. Und deswegen habe man sich auch zu hüten, daß man in der Klugheit von der Tüchtigkeit und Eigenschaften eines guten Bürgen nicht nach den bloßen Regeln der Rechtsgelahrtheit urtheile, ob nämlich der Bürge unter derselben Gerichtsbarkeit, wozu man gehöre, mit unbeweglichen Gütern angeschlossen sey? wer klug, sehe in einem Bürgen mehr darauf, ob er zu ihm billig sey, als wie sein Vermögen sey. (Das Wort Cautio wird theils als ein Object gebraucht, welches zur Sicherheit gegeben wird, theils aber zeigt es einen Vertrau an, welcher zur Sicherheit einer Forderung errichtet worden. Es ist mit solchem Pacto entweder eine reelle Uebergabe verbunden, oder es geschieht die Sicherheitsstellung durch einen Bürgen. Jenes giebt die reelle Cautio; dieses aber die wörtliche (cautionem verbalem.) Wird die Person desjenigen, der Sicherheit stellt und caviret, in Betrachtung genommen, so ist es Cautio corporalis; nimmt man aber eine andere Sache, so ist es ein Pfand (cautio realis.) Hierbei, pflegt man den

Unterschied des Pfandes und der bloßen Hypothek zu bemerken. Von der letztern ist kein Weis der Sache verknüpft, welches aber bei dem Pfande statt findet. Die Cautio verbalis ist wiederum entweder eine promissoria oder fideiussoria. Die promissoria erfordert, daß der Schuldner selbst cavire, entweder durch Leistung eines Endes, welches cautio iuratoria heißt, oder durch andere Worte und Bethheurungen, welches cautio nuda promissoria ist. Von der cautione fideiussoria oder Bürgschaft, caviret ein anderer, der nicht Schuldner ist, und ein solcher wird Bürge, fideiussor genannt. Es ist dabei der Schuldner immer verbindlich, und der Bürge braucht nicht eher zu bezahlen, bis der Schuldner ganz außer Stande ist, seiner Pflicht eine Genüge zu thun. Gesetzt aber, der Bürge nähme die Bezahlung aufschliessungsweise auf sich, daß er als Selbstschuldner wolle ansetzen werden, so entsteht die Expromission. Von dieser hält man sich lediglich an den Expromissorem, und bekümmert sich gar nicht mehr um den ersten oder Hauptschuldner. Es kann bei der Gelegenheit der Corcejanische Streit bemerkt werden, ob Christus im Alten Testament nur fideiussor, im Neuen Testament aber Expromissor geworden sey. Die Gottesgelehrten behaupten, Christus sey schon im alten Bunde Selbstschuldner oder Expromissor gewesen, weil seine Bürgschaft, ob sie schon erst in dem neuen Bunde vollzogen worden, eine unenliche Gültigkeit habe, und durch eine zurückgehende Kraft auch den Sündern im Alten Testamente zu statten kommen kann.]

Buße,

Kann im philosophischen Verstand die Gemüthsunruhe, die aus derjenigen Gemüthsbeschaffenheit, da einen das Bewußtsein wegen der begangenen Thaten anflaget, oder ein unpassionirtes Urtheil seiner Vernunft ihr innerlich überzeugt, daß seine begangene That unvernünftig und folglich sein Wille noch viel feindliches gegen die Vernunft, das ist gegen die göttlichen Gesetze zu Versicherung seiner wahren Glückseligkeit an sich habe, entsteht, und mit einer Begierde und Vertrauen nach und nach vernünftiger leben zu lernen, verbunden ist, genennet werden, wie Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul Mar. 50. p. 370. zeigt. So weit bringt's zwar ein natürlicher Mensch, daß er das Unvernünftige seiner Thaten erkenne, auch darüber in eine Unruhe des Gemüths gesetzt wird, und sich wohl vornimmt, sich in Zukunft für dergleichen unvernünftigen Thaten zu hüten; es ist aber diese seine natürliche Buße vom gar schlechter Wirkung,

Gemüth zu befehlen, wenn es auf den Willen Gottes die Beleidigung nicht aufhebet. Denn erkennet ein natürlicher Mensch gleich, er habe wider Gott gesündigt, so ist doch diese Erkenntnis weder gründlich, noch blindlinglich. Gründlich ist sie nicht, theils auf seiten des Ursprungs der Sünden, indem ein natürlicher Mensch ohne der heiligen Schrift, die Erbsünde nicht weiß, weswegen auch die heidnischen Philosophen den Ursprung des Bösen bald da, bald dort her leiteten, wie wir oben in dem Artikel vom Bösen gezeigt haben; theils auf seiten der Abscheulichkeit der Sünden, daß Gott dadurch so sehr beleidiget werde, welches aus dem erstern fließet. Denn so lange ein Mensch nichts von der Erbsünde weiß, so kann er nicht überzeuget seyn, daß seine Sünden so viel auf sich haben, und daß die einzige Schuld deswegen auf ihm liege, Gott dem Herrn dafür Genugthuung zu leisten. Unzulänglich aber ist eine solche Erkenntnis, weil sie sich nicht auf alle und jede Sünden erstrecken kann, und ein jeglicher sagen muß: Herr wer kann merken, wie oft erzehlet? Sollte also eine solche Buße ein Mittel seyn, wodurch ein Mensch der göttlichen Gerechtigkeit eine Gnade leistet, sich mit ihm ausöhnet, und folglich in den Stand der vorigen Freundschaft gesetzt werde, so müßte es nur auf diejenige Sünden gehen, die ein Mensch erkenne, wie hielt es aber mit denjenigen, die er nicht weiß? Ja wenn er auch alle und jede Sünden erkennen könnte, welches doch unmöglich ist, so kann er doch dadurch mit Gott nicht ausgesöhnet werden, weil er auf seiten Gottes weder die Beleidigung; noch auf seiten unserer die Schuld, und die daher verdiente Strafe aufzuheben, im Stande ist, folglich muß ein Mensch immer in der Unruhe des Gemüths bleiben.

Aus diesen läßt sich einiger Maßen die Unzulänglichkeit der natürlichen Mittel zur ewigen Seligkeit erkennen, welches wider die Naturalisten zu merken; von denen wir an gehörigem Orte gehandelt haben, ingleichen was von den heidnischen Ansprüchen und Lehren die Buße betreffend zu halten sey. Die Summa der Pythagorischen Moral war kürzlich diese, der letzte Endzweck der Philosophie sey: Gott gleich seyn, zu welcher Gleichheit man durch die Erkenntnis göttlicher Dinge gelange; welche göttliche Dinge aber niemand erkennen konnte, er habe sich denn zuvor gereinigt, und wer sich reinigen wollte, der müsse sein Gemüth vom Leibe absondern, in sich selbst lehren, und zu Gott aufsteigen, welche Reinigung der Mensch nicht aus eigener Kraft zu Stande bringen könnte, sondern brauche hierzu göttliche Hilfe, die durch ein ernst-

bergehen, die der Anfang und Grund der ganzen Philosophie sey, davon mit mehreren Hierocles in commentario in aerea carmina, Diogenes Laertius lib. 8. Schefferus de natura et constitut. phil. Italic. Buddeus in analeis historiae philosophic. pag. 363. sqq. zu lesen. Diese Moral glänzet von außen überaus schön, und scheint, daß Pythagoras durch die Reinigung, welche er so sehr den Liebhabern der wahren Weisheit anbefohlen, ein gutes Mittel zur Buße oder vielmehr nebst der Erkenntnis sein selbst die Buße selbst vorzuschlagen. Doch wenn wir die Sache genauer einsehen, so wird sie eine ganz andere Gestalt gewinnen. Denn Pythagoras, wie auch anderer Philosophen Hauptprincipium war, die Seele sey ein Ausfluß aus Gott, welche zur Strafe in den Körper, als ein Gefängnis gesetzet, und durch diese Verknüpfung unrein worden, daß also die Materie oder der Körper der Sitz des Bösen, und der unvernünftigen Bewegungen sey. Sagte nun Pythagoras, man müßte Gott gleich werden, so bestand diese Gleichheit darin, daß die Seele aus dem Gefängnis des Körpers zu dem göttlichen Wesen, daraus sie geflossen, kommen möge, und daher sagte er, man müsse das Gemüth vom dem Leibe absondern, das ist von den unvernünftigen Begierden, die von dem Leibe herkämen, losreißen. Und seine Selbsterkenntnis bestünde allem Ansehen nach in der Betrachtung, daß nur das bloße Gemüth Mensch sey, und daß es in dem Leib als einem Gefängnis, gesetzt worden, welches alles eine sehr schlechte Buße anzeigen. Plato philosophirte fast auf eben die Art von des Menschen Bekehrung und Buße. Er sagte, die Seele des Menschen sey ein abgerissen Stück des göttlichen Gemüths, welche weil sie sich aus Eigenliebe so hoch geschwungen, zur Strafe in das Gefängnis des Leibes herabgestürzt worden. Es müsse daher ein Mensch Gott gleich zu werden suchen, und die Mittel dazu wären die Erkenntnis sein selbst, die Reinigung, die in sich Bekehrung, und die Betrachtung Gottes, oder mit einem Wort der philosophische Tod, daß sich das Gemüth je mehr und mehr von dem Leibe und allen körperlichen Dingen losreißt, und ganz außer sich gesetzt Gott betrachte, wodurch es gar leicht angehen könnte, daß die Leute Enthusiasten, und aus Enthusiasten Narren wurden. Die Stoici suchten in ihrer Moral auch auf das äußerste eine philosophische Buße, und die Bekehrung des Menschen zu befördern, und fuhret man hin und wieder Sprüche davon, die dem Ansehen nach zuweilen wohl klingen. Seneca epist. 28. führet von dem Epicuro diese

Neß Sentenz en: initium est salutis notum peccati, und sezet darauf hinzu: nam in peccare se nescit, corrigi non vult. reprehendas te oportet, antequam te mendas: und de ira lib. 3. cap. 36. sagt p. 1. d. müsse ein Mensch keinen Tag ohne geprüfte Prüfung sein Selbst vorben lassen, daß er sich alle Tage fragte: was hast du Gutes gethan? welche Schwachheit hast du abgelegt? wie weit bist du im Guten zugenommen? und so weiter. Dergleichen Lehrsätze auch bei Epicteto und anderen Stoicis anzutreffen. Doch ihr ganzes Systema kam hier an, die Seele sey ein Stück von dem Weltgeist, der Eih des Bösen bestehend in dem Körper, die größte Glückseligkeit des Gemüths bestünde in einer Differenz oder Gleichgültigkeit, weil dadurch dem unveränderlichen Schicksal unthunlich, was geschähe, geschähe nothwendig, folglich müsse man alles gehen lassen, wie es gieng. Aristotelis Roma hatte mit der innerlichen Glückseligkeit des Menschen nichts zu thun; sondern wollte nur weisen, wie er in der Welt glücklich leben möge, welches wir nachlässig in der exercit. de atheismo Andronis erwiesen haben. Man kann hier nachlesen Suetium in quaestionibus Ageranis lib. 3. cap. 9. sqq. und Johann David Baiers disp. de deliqu. theologiae gentilis circa poenitentiam siue conversionem, Jena 1709.

Butter,

siehe Zinßs Oeconomisches Lexicon.

Bismstein,

Oder eigentlich Bismstein, ist ein durchlöcherter und gleichsam von Natur calcinirter Stein. Man glaubet, daß er entwehet von den Feuerstehenden Bergen, wo Aetna und Vesuvio ausgeworfen; oder an wenigen Orten, worinn es warme Bäder giebt, gefunden werde, indem das natürliche Feuer solchen calciniret, und er nicht brennet, daß wenn er durch Wasserschwemmungen und andere Wege in das Meer gebracht wird, er alda schwimmend getrieben und an das Ufer, wo man ihn auch findet, ausgeworfen wird, von welchem er einen salzigsten Geschmack entlehret, dergleichen man öfters an ihm findet, s. Valentini museum museorum lib. 1. cap. 22. §. 6. [Es giebt vier Arten desselben, weißlichen, gelblichen, bräunlichen und schwärzlichen.]

Caffe,

siehe Zinßs Oeconomisches Lexicon,

Calciniren,

Ist ein Terminus, dessen man sich sonderlich in der Chymie bedienet, und ihn von der Auflösung und Veränderung der natürlichen Körper in Kalch oder Pulver durch ein sichtbares, oder unsichtbares Feuer braucht. Das sichtbare ist das ordentliche Feuer, welches durch verbrennliche Materien unterhalten wird; das unsichtbare hingegen ist das Feuer im Scheidewasser, und zerstreutenden mineralischen Geistern. Es kann das calciniren auf sechserley Manieren geschehen, welches die Chymici in ihren Schritten zeigen. Man muß die Calcination mit der Jurination oder Eindüsung nicht vermischen und wissen, daß eine jede Eindüsung eine Calcination; diese aber jene nicht bedürfe. Die Calcination schicket sich besser auf die Mineralien; als Vegetabilien und Animalien, welche man durch die schlechte Verbrennung zur Asche machen kann; die Mineralien aber und Metalle ein sehr heftig wirkendes Feuer erfordern. [Siehe Succow physische Scheidkunst, wie auch dessen Briefe an das schöne Geschlecht S. 67. Vergleiche auch den Artikel: Auflösung.]

[Calculus Minervæ,]

[Wenn man die Entscheidung einer streitigen Sache den Stimmen mehrerer unterwirft, so kann sich zutragen, daß solche Vota oder Stimmen stehen, das ist, soviel Stimmen eine Frage bejahen, eben soviel verneinen dieselbe. Welcher Entschluß soll demnach gefasset werden? — Es kommt auf die Verträge an, 1) ließe sich denken, daß man die Entscheidung in solchem Falle dem Loose unterwürfe. 2) Kann man auch ausmachen, es solle unter den entgegen gesetzten Nennungen diejenige vorgezogen werden, welche ein Naturale oder dasjenige bestimmt, welches der Natur der Dinge am gemächtesten ist. Geschiehet dieses, so nennt man ein solches Verfahren den Calculum Minervæ. 3. E. Es wird gefragt, ob Titius mit Todesstrafe zu belegen? 12 Stimmen bejahen solche Frage, 12 aber verneinen dieselbe; so muß nach dem Calculo Minervæ die Verneinung vorgezogen werden. Denn daß ein Mensch das Leben nicht verliere, ist das Natürlichste, daß er aber dasselbe verlieren müsse, gründet sich auf Umstände, die nicht zu vermuthen sind, sondern eines Beweises bedürfen, u. s. w.]

Calentes,

Ein gewisses Wort, dadurch man dieselbe Art der Syllogismorum, oder Verunst-

nunftschlüsse in der vierten Figur, so insgemein die *Galenische* genennet wird, bemerkt, darinnen der erste Satz, oder *propositio maior* allgemein bejahend; der andere aber, oder *minor* und der Schluss, oder die *Conclusion* allgemein verneinend sind. Denn A bedeutet eine allgemeine Bejahung; das gedoppelte E eine gedoppelte allgemeine Verneinung, i. E.

CA Alles Creuz in der Welt währet nur einige Zeit.

1En Kein Creuz, so nur einige Zeit währet, soll in uns einige Furcht erwecken, E.

eEs Ist kein furchtsames Creuz, so uns in dieser Welt auflößet.

Die Aristotelici, welche mit der vierten Schollogistischen Figur nicht zu frieden waren, haben dieses Wort in *elantes* verwandelt und daraus einen *indirectum modum* der ersten Figur gemacht.

Cameralwesen,

Die Cameralwissenschaft lehret die Fürsten, nicht allein ihr eigen Vermögen wohl zu erhalten und zu vermehren, sondern auch der Unterthanen Glückseligkeit zu befördern, und ihre Oekonomie zu reguliren. Fürstliche Personen können als Privatleute, und als Fürsten betrachtet werden, daher hat bey ihnen zweyerley Oekonomie statt, als erstlich die Privat-Oekonomie, daß sie eine Erkenntniß der Münzen haben und verstehen, wie sie ihre Cammergüter hauswirthlich verwalten, ihre Gelder unterbringen, entweder mit Vortheil oder doch ohne Nachtheil, etwas kaufen, verkaufen, und verpachten sollen, wie die Rechnungen richtig geführt und gerechtfertiget werden müssen u. s. w. Ein Fürst muß alle Jahr ein eigentliches Verzeichniß aller seiner Einkünfte sich verfertigen lassen, wie hoch sich dieselben an allerhand Stücken belaufen, und zu welcher Zeit sie einkommen, da man denn allezeit aufzuzeichnen, welche Einkünfte gewiß, oder ungewiß, auch eher etwas zu wenig, als zu hoch ansehn muß, damit er wisse, wessen er sich alle Quartale zu versehen, und wie er die Ausgaben hernach einzurichten habe. Hiernächst muß er auch eine genaue und ordentliche Aufzeichnung aller Ausgaben, so wohl derjenigen, welche ordentlicher, als derer, welche zufälliger Weise vorkommen, haben, und solche nach allen Zufällen in besondere Kapitel, vornehmlich aber in drey Hauptklassen, als in die höchnsthigen und unentbehrlichen, in die nützlichen oder commoden und in die überflüssigen, oder die bloß zur Lust gewidmet sind, einteilen lassen. Vordr. andere ist die öffentliche Oekonomie der Fürsten, welche

drey Stücke in sich faßt: a) die Heiligkeit der Unterthanen Geld und zu vermehren, welches die Grund einer Republik ist, und dazu das Mittel, ein Land zu bereichern, da ankömmt, daß man erwege und bestimme, wie viel Volk in das Land gezogen, und auch alle Unterthanen durch seine Arbeit ihre Nahrung und Erwerbten mögen, welches durch eine Klugrichtung des Commerciens und Manufacturwesens geschehen kann. b) Die Heiligkeit das Geld im Lande zu erhalten, ingleichen darauf zu denken, wie das Land mögen eines jeden Unterthanen gehalten werden. c) Die Klugheit, Steuern und Gaben ohne Aufbruch des Landes nach der Unterthanen seihen Einkünften zu ordnen, daß viel hat, auch viel giebet, wer wenig hat, wenig darreichet, da denn viel Leute darauf zu halten, damit die Bedienten von demjenigen, der Landesherr bekommen solle, viel nehmen; sondern man muß den durch etliche wenige erreichen kann auch den Bedienten, so befehlen die Collecten einzutreiben, die Belegenheit zum Unterthun benehmen. Verbesserung des Cammeralwesens hat einige zwey Collegia vorgeschlagen, das eine sich bloß um die Vermehrung und Verbesserung der Einkünfte, das andere aber um die Ausgaben, wie sie am besten ausgetheilt werden, beizumern, s. von Schröders Fürstl. Schatz- und Rentkammer cap. 2. Von der Materie können überhaupt gelesen werden *Vornitii aerarium*, *Alodius aerario*; *tunc censu per honesta media que diuex. populi licite consuecundo*; *Cringis dissert. de aerar. boni princip. instit. aug. et conferu. Anonymi fürstl. Machtkunst*; oder *unerschöpfte Goldgrube*; *Leibz vier Proben*, ein Regent Land und Leute zu verbessern könne; ingleichen *Döhlers Untersuchung des heut zu Tage handnehmenden Geld- und Nahrungsmangels*, nebst andern, die der Herr *Kohr* in der *Gaushaltungsbibliothek* cap. 2. anführt, außer den *Scripten der Politic*, allwo davon gehandelt wird. *Daries und Succow* Cameralwissenschaften sind sehr brauchbare Handb. Sonst giebt es eine sehr große Zahl, der Schreiben, die wir hier nach, auf die Absicht nicht alle benennen können, zeigen nur folgende an. *Dithmars Einleitung in die Oekonomischen, Politic und Cameralwissenschaften mit Anmerkungen von Schreiber*, 1755. *Gasters Einleitung in den Oekonomischen politischen und Cameralwissenschaften*, 1729. *Zinders Grundriß einer Einleitung in den Cameralwissenschaften*, 1755. *Lehrbeg*

inmatlicher ökonomischer und Cameralwissenschaften, Stuttgart. 1764. Verchleistung zur allgemeinen Haushaltung, sich fassend, die Grundsätze der Polit., Oekonomie, und Cameralwissenschaften, aus dem schwed. von Schreber, 61. Vergleiche auch den Artikel [Korbau.]

Camestres,

Ein Scholastisches Wort, daran man einige Art der Collogismorum in der dem Figur erkennen soll, darinnen der Satz, oder maior propositio allgemein bejahet; der mittlere, oder minor gemein und der Schluß allgemein bejahend ist. Denn A. bedeutet eine allgemeine Bejahung; das gedoppelte aber eine gedoppelte allgemeine Verneinung, 1. E.

Alle wahre Christen trachten nach dem Himmlischen.
Keiner, der seinen Begierden nachhänget, trachtet nach dem Himmlischen, E.
also ist keiner, der seinen Begierden nachhängt, ein wahrer Christ.

[Campana Urinatoria,
siehe Taucherglocke.]

Campher,

ist ein sehr weißes und wie Salpeter durchscheinendes harziges Gummi, welches einen scharfen, bittern, aromatischen und sehr durchdringenden Geschmack, auch einen starken und etwas widrigen Geruch hat, und aus Ostindien gebracht wird. Es kommt von einem gewissen Baum, welcher theils in der Insel Borneo; theils in Japanien in den Wildnissen häufig zu finden, und obschon die Japonischen besser und stärker, als die in Borneo, so ist doch dieser ihre Campher viel besser und reiner; beide aber haben ein sehr festes Holz, deren Blätter immer grün bleiben, und wenn sie ausgeblühet haben, kommen die kleine runde Nüßlein wie Nüßlein in ihrem Hütgen, worinnen ein kleiner Kern zu finden. [Der Baum heißt eigentlich laurus camphorifera, siehe Campheri amoenitat. exotica. p. 770. oder nach dem Linnäo laurus foliis lanceolatis nervis, nervis supra basin vntis, dessen marer. med. 192.] Nach dem Alterthum der Bäume absonderlich der Borneo, woher der Campher kommt, ist schwerlich, der Borneische und Japonische; jener tropfset entweder von sich selbst aus dem Baum; oder wird auf die Art darinnen gesucht: wenn nämlich die Bäume voller Campher zu seyn pfle-

gen, so halten die Einwohner bei der Sonnenaufgang ihre Ohren an die Bäume und wenn sie ein Geräusch darinnen merken, hauen sie solche ab, spalten sie und lassen sie an der Sonne dörren werden; nachmals zerbrechen sie alles zu kleinen Stücken und suchen den Campher heraus, welchen sie durch ein Sieb reinigen und in verschiedene Sorten theilen. Dieser Campher ist der beste, welchen die Indianer vor sich behalten, und den man in Europa kaum zu sehen bekommt. Die Zubereitung des Japonischen wird also beschrieben: es nehmen die Japonier die Wurzel und junge Aestlein von den Bäumen, schneiden sie in ganz kleine Stücklein, kochen solche in einem Destillirkeßel voll Wasser 48. Stunden lang, da alsdann der Campher sich sublimirt und sich oben in dem Hut anhänget. Weil aber der Campher, der aus Ostindien gebracht wird, guten theils unsauber ist, indem er entweder also aus den Bäumen auf die Erde gelaufen; oder nicht sorgfältig genug präparirt worden; so wird er in Europa von neuen sublimirt, oder wie man redet, raffinirt, wozu in Holland und Venedig eigene Leute bestellet sind, welches Pomet in seiner histoire des drogues p. 247. beschreibt. Der beste muß schon, weiß und durchsichtig seyn, keine Flecken noch gelbe Farbe, sondern einen starken Geruch haben, in schönen Stücken kommen, davon mit mehrern Valentini museum museor. part. 1. lib. 2. sect. 6. cap. 2. p. 359. zu sehen, der auch die andern hieher gehörigen Scritenten erzählt. [Man kann auch durch die Kunst aus gewürzhaften Sachen verschiedene Arten von Campher nachmachen. So macht man in Indien aus der Rinde des Zeylanischen Zimmtbaums und aus der Zittwerwurzel Campher. Auch sogar aromatische Pflanzen unsern Climats sind dazu nicht ungeeignet, wie man denn aus Salbey, Krause und Pfefferminne, Jasp, Lavendel, Rosmarin und Thymian einen Campher hervorgebracht. Daß es aber nur in kleinen und bloß zum Versuch aufheben, läßt sich vor sich denken. Die Eigenschaften des Camphers sind so sonderbar, daß er nach seiner innerlichen Beschaffenheiten von allen andern Körpern abgeht. Er verfliehet in freyer Luft nach und nach ganz, ansehnlich verbrennet er so, daß er nicht das geringste von seinen wesentlichen Theilen zurückläßt. In verschlossnen Gefäßen steigt er bei mäßigen Feuer in die Höhe und sublimirt sich ganz. Sein Feuer, wenn er einmal brennt, läßt sich mit Wasser nicht auslöschen. In Weingeist, Vitriolöl, Goldscheidewasser löst er sich auf, im Wasser nicht. Der große Nutzen des Camphers in der Medicin ist bekannt.]

Canonica,

Ist die Benennung, welche Epicurus seiner Logie aus der Ursach gab, weil er in wenigen Canonibus; oder Regeln den Weg weisen wollte, wie man den menschlichen Verstand zur Erkenntnis des wahren und falschen geschickt machen sollte, s. Laetium in vit. philosoph. lib. 10. segm. 30. Es künde Epicurus bey vielen Alten in dem Verdacht, als wäre er ein Verächter der Logie, weswegen auch Cicero an verschiedenen Orten, lib. 1. cap. 7. defin. lib. 4. acad. quaest. nicht wohl auf ihn zu sprechen, und Plutarchus wirft ihm bey dem Celsio noch. Ar. lib. 2. cap. 3. für, er sey nicht geschickt gewesen, sich eines Collogiis nicht zu bedienen. Doch daß er gar nichts von der Logie sollte gehalten haben, diesem widersprechen die noch vorhandenen Stücke seiner Canonic, welche in der That so beschaffen, daß er billig unter allen alten Philosophen den größten Ruhm der Logie wegen verdienet, weil er sich sonderlich um die Kennzeichen des wahren und falschen bekümmert, welches vor dem sonst eine Sache war, die man wenig besorgte, wie ich solches in der historia logicae p. 545. parergor. acad. mit mehrern gezeigt habe, und davon auch unten in dem Artikel dem Criterio der Wahrheit gehandelt worden. Er redete zwar wider die Logie, verkündete aber nur die Dialectic der Stoiker, welche mehrentheils zu falschen Vernunftschlüssen und Betrügereyen abgerichtet war, und weil auch diese Philosophen κατὰ λόγον Dialectici heißen wollten, und sich einbildeten, als wäre die Dialectic allein bey ihnen zu Hause, so hatte auch für diese Namen Epicurus einen Ekel, und wollte seine Vernunftlehre lieber Canonicam nennen, mithin verwarf er nur die Namen und Wörter und bey der Sache selbst blieb er. Was er inzwischen davon gelehret, ist meistens vernünftig und nützlich, außer daß er die metaphysische und logische Wahrheiten unter einander vermischte, und ein Kennzeichen des wahren in dem Willen suchte, auch die Sache etwas zu kurz fakte, und die speciellen Regeln, die zur Erkenntnis des wahren und falschen dienten, nicht berührte. Wie sich überhaupt Peter Gasendus mit der epicurischen Philosophie, um selbige in ein Ansehen zu setzen, viel Mühe gegeben; also hat er auch in diesem Theil an seinem Fleiß nichts ermannen lassen. Denn lib. 8. cap. 4. und 10. de vita et moribus Epicuri suchet er ihn wider die ungegründeten Beschuldigungen, als sey er ein Verächter der Logie gewesen, zu retten; und part. 1. synagm. phil. Epicur. ingleichen de origine et va-

rier. cap. 7. erklärte er seine Lehre selbst, nebst welchem noch Thomas Sey in histor. philos. p. 953. edit. 12. und Christian Thomassius in introd. philos. aulic. cap. 5. §. 18. seqq. können gelesen werden.

Capaunen-Ehe,

Wird in der natürlichen Rechtssamkeit bey der Lehre von der ehelichen Gesellschaft berührt, und gestraffet, dergleichen für eine Ehe zu halten. Ist der Hauptzweck der Ehe das Kinderzeugen, so folget, daß diejenigen, welchen heyrathen sollen, durch welche Kinderzeugen kann erhalten werden, nem Verschuitenen ist entweder ein Glied, so zum Kinderzeugen ganz abgeschnitten; oder es sind die Geilen ausgeschnitten, davon jenes bey den Orientalischen Völkern; aber bey den Europdern eingeführt. Mit den Orientalischen Capaunen nun gar keine Ehe, indem sie weder Kinderzeugen, noch zur geilen Vergewaltigung, welche einige zum Nebenweib-Ehe angeben, tüchtig sind. Allein bey den Europäischen Capaunen ist öfters gestritten worden, weil diese, obgleich zum Kinderzeugen untüchtig, gemeinlich so geartet, daß ihnen das Frauenzimmer nicht nicht anzuvertrauen, weil sie nämlich Hurer und falsche Ehebrecher sind, von die vielen Responsa in dieser Materie von der Capaunenehe, welche von dem sogenannten Hieronymo Delpino zusammen getragen worden, zu lesen ist. Die bloße Vernunft und das Wesen der Ehe giebt deutlich zu erkennen, daß eine Vermischung mit Weibspersonen vor der Ehe zu halten, indem der Hauptzweck derselben mangelt. Daß aber von andern darwider vorgebracht wird, daß Capaunen die Lust zu büßen, schon tüchtig genug wären, solches wird endlich durch vielen in Zweifel gezogen, welche vorben, daß durch solchen trocknen Beschäftigung die Lust mehr erregt, als gestillet wird, und wenn man dieses auch einräumt, so werden sie doch kein Exempel einer ehelichen Gesellschaft finden, welche in öffentlicher Vermählung des Hauptzwecks ihren Nutzen vom Nebenweib erhalten hätte. In solcher Weise wäre die Hureren und Unkeuschen auch für eine Ehe zu halten, wenn auch daselbst die geile Lust gebüget wird. Noch viel weniger mögen sie sich auf die vermischte Behäuflichkeit in der Haltung und Wartung des Leibes berufen, gleich als wenn es eine Ehe zwischen Mann und Mann, Weib und Weib deswegen eine Gesellschaft untereinander aufgerichtet hätten. So urtheilt die

der Sache Thomassius in iurispruden-
tia. Ib. 3. cap. 2. §. 178. lqq.

Capital,

Das in weitem und engem Ver-
stand genommen. Nach jenem versteht
man darunter alles baare Geld, was ei-
n besitzt; er mag solches ausgeliehen
oder nicht, da man unter andern
es ist ein Mann von vielen Capit-
alen, welcher auch ein Capitalist gene-
nt wird. Nach diesem aber heißt ein
Capital dasjenige Geld, welches wir ei-
ndern entweder baar gezahlt; oder
vergütet, daß es ihm gleich viel
wie, als wenn er es baar empfangen
hätte, so daß er solches zu gewisser Zeit
zurück abtragen, und nach Proportion
des Ruhezins, den er durch den Gebrauch
des Geldes gehabt, etwas dafür erle-
idet oder verginsen, verinteressiren muß.
Das letztere an sich selbst nichts un-
gewöhnliches, indem ja sonst der andere, der
uns Geld borgte, wenn er keine Zin-
sen abtragen sollte, bey unserm eigenem
Vorteil weit glücklicher, als wir selbst wä-
ren, weil er das Geld brauchen könnte;
aber dessen eine Zeitlang entbehren
müssen. Doch darf hierunter nichts wie-
der das Recht und wider die Billigkeit
verstanden werden, daß man die Zinsen nach Pro-
portion des Ruhezins, den ein anderer da-
für hat, einrichtet, woraus auch leicht zu
sehen, daß es nicht unrecht sey, wenn man
das sammlet, und solches auf Interesse
setzt.

Character,

Dieses Wort brauchen die Philosophen
in unterschiedenen Abichten. Es kommt
zweyfache für in der Lehre von der Ma-
terie; da man durch Characteres, oder Zau-
berzeichen und unbekante Figuren, die
man bald in Metall oder Stein gräbet;
oder auf Pergament oder sonst wohin
setzt, und eine geheime Bedeutung
verborgene Kraft haben sollen, Be-
wunderungen anstellen, und damit außer-
ordentliche und seltsame Dinge verrichten
kann; davon oben in dem Artikel von der
Zauberung ausführlich gehandelt wor-
den. Man braucht dies Wort auch von
geheimen Schrift, die in Kriegs- und
Handelsangelegenheiten gebraucht wird, um
etwas zu schreiben, darinn solche Dinge
versteckt, die niemand als der, an den
es gerichtet, wissen soll. Vergleichene
Characteres oder Ziffern bestehen entweder
in verwechselten Buchstaben; oder aus
einer selbst erdichteten Alphabet; oder
in gewissen Ziffern und Zahlen, denen
man die Bedeutungen gewisser Buchsta-
ben, Silben, oder ganzer Wörter giebet,
wie in ein ordentliches Register verfas-
set. Philof. Lexic. I. Theil.

set, daß ein jeder eine Abschrift bey sich
hat, welches Register der Schlüssel ge-
nennt wird. Die Kunst mit verborge-
nen Characteren zu schreiben und selbige
zu erklären, haben viele in besondern Bü-
chern abgehandelt, wobin gehören 1) Job.
Baptist. Porta in vier Büchern de
furtivis litterarum notis, vulgo de Ziferis,
welche herausgekommen zu Neapel 1563.
4. und zu Rompelgard 1593. 8. 2) Job.
Trithemii Steganographia, h. e. ars
occultam litterarum animi sui voluntatis
absentibus aperiendi certa, praefixa est
operi sua clausa s. vera introductio ab
auctore concinnata, Darmst. 1621.
Ueber dieses Werk hat 3) Gustavus Se-
lenus, oder vielmehr Augustus Herzog zu
Braunschweig einen Commentarium ge-
schrieben, unter dem Titel: Gustavi Se-
leni crypto- mentitices et cryptographiae
libr. 9. in quibus et planissima stegano-
graphiae a Trithemio conscriptae enodatio
traditur, Lüneb. 1624. fol. Zwen und
funfzig Jahr darauf kam 4) Wolffgang
Kunst Zeidel, welcher sich auch des Tri-
themii in diesem Stück annahm und ihn
vertheidigte, indem er Anno 1676. in 4.
heraus gab Trithemii Steganographiam,
quae huc vsque a nemine intellecta, sed
passim vt suppositicia, perniciofa, magica et
necromantica reiecta, elusa, damnata, et
sententiam inquisitionis passa, nunc tan-
dem vindicata, reserata et illustrata. 5)
Steganologia et Steganographia noua, ge-
heime, magische natürliche Red- und
Schreibkunst durch Keesen Gibronte
Runeclus Sanedi, aus welchem Namen
durch ein Anagramma heraus kommt Da-
niel Schwenter Noribergense. 6) Cas-
spario Schotti schola Steganographica in
classes octo distributa, Würzburg 1665. 4.
7) Athanasii Kircheri polygraphia noua
et vniuersalis ex combinatoria arte detecta,
Rom 1663. fol. 8) Ludovici Genrich
Zillieri mysterium artis Steganographicae
nouissimum, in gratiam collegii curiosorum,
modum omnes epistolas aliaque scripta in-
cognita, caracteribus furtiuis exarata in
omnibus linguis, praesertim latina, germa-
nica, gallica, italica expedite soluendi pan-
dens, edicum, Ulm 1682. 8. 9) Job.
Balthasar Friderici cryptographia, oder
geheime schrift münd- und wirkliche
Correspondenz, welche lehrmäßig
vorstellt eine hochschätzbare Kunst
verborgene Schriften zu machen und
aufzulösen, Hamb. 1684. 4. Doch so große
Mühe man sich gegeben, den Schlüssel zu
geheimen und verborgenen Schriften zu
zeigen; so hindert dieses doch nicht, daß
man in wichtigen Geschäften, da die
Heimlichkeit die Seele ist, sich deren nicht
bedienen sollte. Man kann ja nach Be-
lieben Characteres erwählen, und wenn
sich dabei niemand von denen, die dar-
um wissen müssen, besorgen lässet, daß
er

er andern den Schlüssel zeigt, so hat man nicht zu besorgen, daß jemand durch Kunstregeln selbige entdecken werde, von welcher Materie der Herr de Callieres in seinem Tractat de la maniere de negocier avec les souverains cap. 20. wohl arttheilet. [Von der Kunst, verborgen zu schreiben, muß man folgende Fälle unterscheiden. Es bedient sich ein Verfasser entweder vielerley Sprachen, in welchen er mit selbst ermittelten Characteren schreibt. 3. E. einige Worte nimmt er aus der lateinischen Sprache, einige aus der griechischen, einige aus der hebräischen u. s. w. und bezeichnet solche mit willkürlichen Zeichen, die nur ihm, und demjenigen, an welchen er schreibt, bekannt sind; oder er bedient sich zwar willkürlicher Charactere, die nur demjenigen bekannt sind, an welchen er schreibt, dennoch aber schreibt er in einer bestimmten Sprache z. E. nur deutsch, oder nur lateinisch. In letztern Fall kann er theils ganze Worte, und Redensarten durch ein einzeln Zeichen ausdrücken; theils aber auch durch beliebige Buchstaben seine Gedanken ausdrücken, wie man gewöhnlicher maßen zu schreiben pfleget. Die erste Art, verborgen zu schreiben, wird nicht leicht durch Kunstregeln zu entdecken seyn, vielmehr müssen wir von dem Verfasser den Schlüssel erhalten, wofern wir seine Schrift verstehen sollen. Was aber die letzte Art betrifft, wenn nur sonst eine ganze Rede und Periode ausgedrückt worden, so hat es keine Schwierigkeit, durch bloße Kunst solche Schrift zu entziffern oder zu descriptiren. Man hat dabey auf den allgemeinen Grund, so wie auch auf die besondern Ursachen zu sehen, welche eine solche Entzifferung möglich machen. Das allgemeine Fundament ist die besondere Mundart einer Sprache. So hat die deutsche Sprache ihre besondere Mundart. Denn in selbiger sind 1) viele Worte, in welchen einerley Buchstaben oder Character in der Mitte doppelt steht. 3. E. müssen, wollen, kommen. u. s. w. 2) steht auch oft am Ende eines Wortes einerley Buchstabe zweymal, vorzüglich bey einsylbigen Wörtern. 3. E. Herr, Gott, See, Schnee u. s. w. Finde ich also bey verborgenen Characteren solche Worte, in welchen 1) auf beschriebne Art ein Buchstabe verdoppelt steht, so schliesse ich mit Grunde, es sey die Schrift in deutscher Sprache abgefaßt worden. Die besondern Gründe oder Regeln zur Entzifferung in der deutschen Sprache sind unter andern folgende: 1) Wenn ein Character ganz allein steht, so zeigt es die Ausrufungsartikel O! an. 2) Der Character, welcher in der Schrift am häufigsten vorkommt, ist entweder E, oder

N. 3) Wenn zweyerley Character denselben vorkommen, davon der für sich allein entweder gar nicht, doch selten anzutreffen ist, so ist dann und wann auch e f, hat man schon nach dem hernachfolgenden entdeckt, so wird man an dem Jch, bald erkennen, was ch, oder 4) Habe ich das ch, entdeckt, ich aus der Mundart der deutschen, so ferner folgende Regel schließen, hat vor dem ch ein Buchstabe, Vokal ist, so ist im Anfang des Wortes ein j. z. E. Schall, u. s. w. In der Mitte eines aber, kann der Character, welcher vorangehet, auch ein anderer seyn. 3. E. ein n, als: man, ein l, als: selcher; wie auch e furcht. 5) Muß man darauf ein Character zu Anfang oder eines Wortes sehe. Hieraus er der deutschen Sprache, folgende: a) N und R sind zwei Buchstaben, mehrentheils am Ende der Wörter, besonders in Verbindungen der Buchstaben E, als: Menschen, lassen. b) Einerley Character in Anfang des Wortes angetroffen, ist A. z. E. Aal, Aas, Aaron. c) Die Anzahl der Characteren zu se, welchen der eine Buchstabe verdoppelt voraus sich folgende Regeln. In einem Worte von drey Buchstaben, welches sich auf E endiget, ist das E allemal ein J, wenn er nicht aussieht, wie E. Zudem kommt dem E am häufigsten vor. d) das N in der Mitte eines der häufigsten Wortes, so ist entweder Wort; und oder end, welches aber seltner vorkommt, daher das zu vermuthen. Gehndet sich N in einem solchen Wort zu Anfang, so ist das Wort nun. Auf selbige entdeckte ich das U. Von der 2ten, kann das u leicht aus dem Zusammenhang errathen werden. e) das R in der Mitte von drey Buchstaben, so ist arm, Art, Erd, Herz; findet man es aber zu Anfang, so ist es das Wort; hat man schon E, N, R, entdeckt, sind die Worte von zwei Buchstaben leicht zu erforschen. z. E. Aey, in, im, ie, ia, ob, so, wo, Ich will nur noch erinnern, daß vielerley Wege habe, also verborgen zu schreiben, daß Niemand die Schrift descriptiren kann. Besonders gehet hin, wenn man mit einem abredet, wolle aus einer gewissen Schrift, aus der Bibel im ersten Kapitel des ten Buchs die Buchstaben er, und durch Zahlen ausdrücken, als:

aus welchem der Buchstabe genommen worden, und auch durch eine andere Zahl den Buchstaben des Wortes ausdrücke, auf die Art die Zahlen in einen Bruch geschrieben werden können. 3. E. 4. Es zeigt an, man möchte das dritte in des ersten Kapitels im dritten Buch aufsuchen, und zwar den zweiten Buchstaben desselben. Nur muß hierbei nicht werden, wenn ich diesen Buchstaben nicht brauche, daß ich nicht das 3 noch einmal lese, sondern diesen Buchstaben aus einem andern annehme, und es durch eine neue ausdrücke, denn behalte ich immer gewisse Zeichen, so kann die Entzifferung nach obigen Regeln geschehen. In der lateinischen Sprache finden sich keine Schwierigkeiten, als bei der griechischen. Inzwischen sind folgende Regeln zu bemerken: 1) E und I kommen in gleicher Vielheit vor, doch verräth das E durch den infinitivum *ere*, welches den Lateinern häufig ist. 3. E. *habere, legere, ponere* u. s. w. Manchmal wird in der lateinischen Sprache ein Vocal verdoppelt 3. E. *beati, amos, cooperor, quam, suus* u. s. w. kein Buchstabe wird am Ende des Wortes verdoppelt außer I und Q. 3. E. *domini, Palatii, pii* etc. doch sind auch diese Beispiele rar. 4) A, wenn eine Präposition ist, steht alleine. 5) Die Präposition *in* wird das I leicht verstanden. 6) Q wird durch das Wort *quod* leicht entdeckt. 7) U wird aus der Umstellung oft erkannt. 8) L folgt auf verdoppeltes cc, ff, gg, pp, nu. 3. E. *accusare, affligere, agglomerare, applicare, vulnus*. 9) M ist oft am Ende der Worte zu finden, und hat gerne zum Vortexte einem aus diesen Vocalen: A, E, I. Doch ist E am häufigsten mit selbsten in Verbindung. 3. E. *Pompeius, inaequabilem parem, nec caesar superiorum*. Dem Q folgen zwei Vocale, deren erster ist immer u, als *qui, quae, quod*. 10) K hängt manchmal an bb, ff, gg, pp, 3. E. *abbreviare, effringere, aggredi, apprehendere, arreducere*. 12) Das U wird oft mit I verbunden. 3. E. *Ur, utror, uxor* u. s. w. Die Kennzeichen, aus welchen man schließen, daß eine Schrift lateinisch sein möge, sind folgende: a) Die Seltenheit verdoppelter Buchstaben. b) Die Menge der 3 buchstäblichen Worte. c) 22 verschiedene Buchstaben, oder Zeichen des Alphabets. Aus der lateinischen Sprache ist die französische und italienische entstanden; daher die mehrentheils der lateinischen Sprache auch hier zu finden. Doch sind noch folgende besondere Bemerkungen wahrzunehmen. 1)

In der italienischen Sprache ist der Vocal O der häufigste, und ist mehrertheils am Ende der Worte zu suchen. 2) Diese Sprache liebet Worte von einem, 2, 3 Buchstaben, und zwar kommt die particula copulativa & häufig vor. Unter den 3 buchstäblichen Worten ist Che am häufigsten. Die Kennzeichen aus welchen man schließen kann, daß eine verborgene Schrift italienisch sey, sind: a) Die oftmalige Verdoppelung der Buchstaben. b) Lange Worte. c) 20 verschiedene Buchstaben des Alphabets. Mit der italienischen Sprache kommt die spanische sehr überein. 1) O ist auch hier der häufigste Vocal, und kommt oft am Ende der Worte vor. 2) Mit O ist oft am Ende der Worte S verbunden. 3. E. *Alos, nosotros, ocos* u. s. w. 3) Mit U ist E in der Mitte der Worte oft vergesellschaftet. 3. E. *Nuestro-Salvador. Vuestra modestia* u. s. w. 4) Die Spanier brauchen oft die Monogrammata A, O, Y. Die Kennzeichen auf das Daseyn der spanischen Sprache zu schließen, sind a) weitläufige Worte 3. E. *Arrepentimiento* u. d. b) Die Verdoppelung der Buchstaben ist mittelmäßig. c) 26 verschiedene Buchstaben des Alphabets. Die französische Sprache hat dies mit der deutschen gemein, daß 1) E am häufigsten vorkommt. 2) Kommt dieser Vocal oft am Ende der Worte vor. 3. E. *La Vanterie est une vanité grossiere et visible*. 3) Außer den einfachen Vocalen haben die Franzosen auch zusammengesetzte, ai, au, eu, oi, ou, can, unter welchen am häufigsten ou, besonders in Wörtern von 4 Buchstaben vorkommt. 3. E. *pour, nous, tout, doux, vous* u. s. w. 4) Einige Consonanten verlieren ihren Vocal wegen eines Vocals im folgenden Worte. Dahin gehören C, D, L, M, N, S. 3. E. *ce est au statt: ce est, l'amitie an statt: la amitie* u. s. w. 5) S ist oft der letzte Buchstabe in Worten, und hat vor sich E. 3. E. *Les princes et les monarches*. Die Kennzeichen der französischen Sprache sind a) die Menge der Worte, welche einen 2, 3, 4 Buchstaben haben. b) Das öftere E am Ende der Worte. c) 23 verschiedene Buchstaben des Alphabets. Die englische Sprache hat außer einigen, bey der lateinischen, französischen und deutschen Sprache gegebenen Regeln noch folgendes Besondere. 1) Daß man E und O oft doppelt setzt 3. E. *keen, degrees, Queen, seed, book, good, look, Aloon, Room* u. d. Zwar möchte man hieraus auf das Daseyn der deutschen Sprache schließen, weil die Mundart derselben darinn besteht, daß einerley Character oder Zeichen (consonans) oft doppelt steht. Allein man merkt bald, daß der verdoppelte Character E sey, wenn man

auf die vielfältigsten Wörter aufmerkt, wo E oft vorkommt. 3. E. there, fore, convenience. u. s. w. 2) O merkt man an der particula of, welche oft vorkommt 3) E hat oft zum Gesellschafter A. 3. E. Cheat, great, mean, peace, reason, Season. 4) O wird oft mit W verbunden, besonders in der Mitte, und am Ende eines Worts 3. E. geow, know, narrowly u. s. w. 5) Y ist oft am Ende der Worte 3. E. By, freely, sincerity u. d. 6) Es sind auch einige Monogrammata in dieser Sprache. Die Criteria der englischen Sprache sind 2) 24 verschiedene Buchstaben des Alphabets. b) Verdoppelte Characterere am Ende 3. E. All, full, will u. d. g. c) Die Seltenheit der Worte von einem Buchstaben. Die griechische Sprache hat folgende Eigenschaften an sich. 1) E ist der häufigste Vocal. 3. E. ευγενετο, διαγατευεν. 2) Nach solchen kommt oft η besonders am Ende des Worts. 3) η hat am Ende des Worts mehrentheils zur Gesellschaft ν und ε. 3. E. κορυνηλιος, εκατονταρχης u. s. w. 4) Das ν wird leicht durch das Wort von entdeckt. 5) Es kommen viele 2 und 3 buchstäbliche Worte vor. Die Kennzeichen der griechischen Sprache sind. a) Es kommen oft in einem Wort 3 und 4 Vocalen vor, die unmittelbar auf einander folgen. 3. E. ποιητε φαρμακoi etc. b) Es sind 24 Buchstaben des Alphabets. Mehrern Unterricht von der Entzifferung, muß man in den Schriften des Jo. Wallisius und anderer Engländer, des C. Breithaupts in arte deciffratoria, Helmst. 1737. Des David Arnold Conradi in cryptographia denudata s. arte deciffrandi, Leiden 1739. suchen. Der letztere wird von Breithaupt beschuldigt, daß er ihm seine Sachen abgeborgt habe. Wie man durch sympathetische Tinte verborgen schreiben könne, habe ich unter der Rubrik: Tinten, sympathetische gezeigt. Von dieser Lehre kann wegen der Verwandtschaft auch die Aufgabe unterrichtet werden, wie man alte und verblichene Schrift wieder herstellen soll. Diese Sache hat großen Nutzen bey Untersuchung alter Documente und Schriften in Archiven. Man kann zu Erreichung dieser Absicht folgende Mittel brauchen. 1) Kocht man Galläpfel in Wein, oder auch in Weinefig, und befeuchtet die verblichene Schrift vermittelst eines Schwammes damit, so kommen die Buchstaben alsbald ganz schwarz, wie vorhin, wieder zum Vorschein. Oder, welches fast auf eins hinaus läuft: Man nimmt Galläpfel, stößt sie etwas grob, legt sie einen Tag über in Brantwein, dekalkirt hernach das Wasser davon, netzet sodann eine Baumwolle darein, und befeuchtet die Schrift damit. 2) Man

nimmt einen neuen, verglasurten Topf, worin ohngefähr drey pariser Maasses, geben. Darin man drey kleine mit einer Menge Zwiebeln gröblich zerstoßene Sa nachdem man vorher von den nicht nur ihre äußerste Schalen, auch das äußerste Fleisch, welches telbar mit der Haut bedeckt ist, ab man hat. Die auf solche Art ge Zwiebeln werden in ganz dünne zertheilt. Man füllet ohngefähr viertel des Topfes damit an, und reines gemeines Wasser, bis an den Rand darauf. Dieses lä zusammen, anderthalb Stunden bey gelindem Feuer kochen. Alsd man den Liquor durch ein feines Leuch laufen, und preßet dabey die beln ein wenig, damit der Saft an selben recht heraus komme. Der Liquor durchaus klar zu werden fangen hat, bringt man ihn aberm Feuer. Sobald er im stärksten Kocht wirft man reinen Malt, einer D groß, hinein, und nimmt, beym len sorgfältig den Schaum herab. dem der Liquor einigemal aufgekocht nimmt man ihn vom Feuer, und durch einen noch dichtern Lappen beym ersten Filtriren, laufen. läßt man ihn kalt werden, gießt ein gläsernes Geschir, und bed zum Gebrauch auf. Wenn man Wasser brauchen will, so muß es recht warm gemacht seyn. Da es nicht gut seyn würde, wenn man es oft warm machte, indem es von den öftern Aufkochen einkochen, zu dick den, und sogar an seiner Stärke seyn würden; so muß man niemals aufwärmen, als soviel man benöthig. Hierbey ist zu bemerken, daß, wenn der Liquor kalt ist, er dick aussieht, bald man ihn aber hat warm werden lassen, ganz flüssig und überaus klar hell werde. Man braucht nur, man zu jedesmaliger Absicht nöthig in einen silbernen Löffel zu thun, und den über die Flamme eines Wachs zu halten, bis er zu kochen anfängt, denn ist er zum Gebrauch tüchtig. tunket einen weißen Lappen in Wasser, läßt ihn recht durchziehen, streicht in gelinde über die ganze hinweg, deren Buchstaben man gerade der leserlich machen will, oder bloß die einzelnen Worte, die man nicht kann. Hieraus hält man die Schrift gen das Feuer, oder nahe an einem Ofen, oder fährt mit einem heissen Eisen, in einer Entfernung von zwei Linien darüber weg. In dem Encyclopædischen Journal 1774. Band 1. Stück 1774. S. 118. steht auch von dem Mittel, eine verloschene Schrift

ment wieder leserlich zu machen. Nimm das durch die Zeit verloschene Document in ein Gefäß voll kaltes oder kochendes Brunnenwasser. Nach der Minute nimm es heraus, und lege es zwischen zwei Papiere damit es dem Austrocknen nicht zusammenkrümmt. Es bald es etwas getrocknet, wenn es dann noch nicht leserlich ist, so wiederhole das nämliche zwey oder drey mal. Die Haut wird ihre alte Farbe wieder annehmen; und die Züge werden leserlich erscheinen.“]

Es bedienen sich die Philosophen dieses Charactere auch in der Moral. Denn der Erbit, oder nach einiger Lehrart der Politick redet man von dem Characteren, wenn man eines andern Geschaffenheit aus gewissen Kennzeichen erforscht und entdecket, in welcher Bedeutung das Wort Characterisiren eine doppelte Absicht haben kann. Denn einerseits geht es auf die Kennzeichen, aus denen man eines andern Gemüth erforscht; oder auf die Eigenschaften des Charactere selbst, welche man erkennet, und auch Characters zu nennen pfleget, wenn man sagt: ein leutseliger, wilder, bösiger Character. Es sind viele Attribute, welche die Characteres; oder Eigenschaften der Tugenden und Laster bezeichnen. Unter den Alten soll Theophrastus in notationibus; oder characteribus morum den Anfang gemacht haben, der nun öfters griechisch und lateinisch ist, erläutert, auch ins Französische übersetzt worden. Nach seinem Exempel haben zu den neuern Zeiten verschiedene dergleichen Bücher verfertigt, als Hieronimus Molinæus in morum exemplis et characteribus; Carol. Paschalius in virtutum et vitiorum characteribus; Christoph. Hall in characteribus virtutum et vitiorum nebst andern. Sonderlich haben viele Französische Bücher unter dem Titel: caracteres, davon nachzulesen Hieronimus in biblioth. gr. lib. 3. cap. 9. p. 241. Carol. Paschalius de variis modis moralia characteribus cap. 4. pag. 360. In der Lehre von den Characteren kommt dieses Wort auch vor. Denn unter denen, welche man mit dem Rang schicket, werden einige cum characteribus repræsentatiuo gesendet, welche hernach Ambassadeurs, Botschafter, Gesandten, Legatos nennet, und sie in öffentliche und außerordentliche theilet. Der Character eines Ambassadeurs besteht darin, daß er eben so, als wenn er Principal käme, an und aufzunehmend, und ihm frey stehen soll, sich aller dem Principal zustehenden Prærogativen und Gerechtsamkeiten zu gebrauchen. Groß aber auch diese Würde ist, so ist selbige doch nicht in allen Stücken dem Principal gleich, weil doch ein Souverain, wenn er selbst in Person zu einem

seines gleichen kommt, mit einem viel größerem Ceremoniel und Tractament, als sein Ambassadeur empfangen wird. Etliche hingegen werden ohne characteres repræsentatiuo geschicket, welche man envoyés, oder Abgesandten, ablegatos nennet, wovon Struvius im Europäischen Hofceremoniel part. 3. cap. 1. sqq. zu lesen. Endlich heißt der Ehrenstand, der Titel auch ein Character, wenn man unter andern sagt, er hat den Character eines Rathes, eines Doctoris und dergleichen erlanget. [Character heißt auch bey den neuern Philosophen jedes Prædicat, jede Bestimmung, jedes Kennzeichen einer Sache. Es mag hierbey noch bemerkt werden, daß die Philosophen von einer arte characteristica, und combinatoria reden. Unter einer verstehen sie die Wissenschaft, geschickte Zeichen zu erfinden. Diese aber, oder die Verbindungskunst nennen sie die Wissenschaft, die Zeichen also zu verbinden, daß sie geschickte zusammengesetzte Ausdrücke darreichen, um die Merkmale eines Gegenstandes darzustellen. Oft setzt man beyde Benennungen zusammen, und redet von einer arte characteristica combinatoria, deren Besitz demjenigen zugeeignet wird, welcher die Geschicklichkeit besizet, durch die Substitution der Zeichen Wahrheiten zu finden. Sowohl die Algebra, als auch zum Theil die Logik zeigt dem Gelehrten, wie er die Verbindung der Zeichen als ein Hülfsmittel zur Erfindung der Wahrheiten nutzen soll. Daß die Mathematik besonders die Arithmetik die Erfindungsregeln durch Anwendung geschickter Zeichen in sich fasset, haben schon des Cartes und Maiblanche jener in seinem Buch de methodo, dieser in seiner Schrift: de inquirenda veritate erkannt. Davies in seiner Diss. mathematica, qua evoluta arithmetices theoria, eam summae scientiae speciem esse, ostendit. Jena 1738, ist hiervon lezens würdig. Es ist auch diese Schrift in 2. besonders wieder zu Jena abgedruckt worden. 1744. Georg Per. Zenkel glaubt in der Grundsprache der heiligen Schrift eine artem characteristico-heuristicam zu finden, wovon er zu Jena 1744. eine Dissertation heraus gab. Er erklärt in dieser Schrift §. 1. die scripturam characteristico-heuristicam durch diejenige Schrift, in welcher aus den einfachen Zeichen vermittlest der Verbindung und Substitution solche und so viele Prædicata entwickelt werden können, als zur hinlänglichen Erklärung der bezeichneten Dinge erforderlich sind.]

Characterisiren,

Bedeutet bey den Moralisten die menschlichen Gemüther erforschen und selbige durch gewisse Characteres oder Kenn-

selben öfters, jedoch auf eine geschickte bedientet, so erhellet hieraus, daß selbst das Ingenium lebhafter, als das dicium ist. Die satirische Schreibart, die nie ungewungen, fließend und natürlich ist; die Erdichtungen, die Poeten, die Verschlaanheiten sind ebenfalls zeugungen eines lebhaften Ingenii, und sofer jemand ein Narr ist, je mehr ingenium, und je weniger Judicium hat. In Ansehung des Judicii hat derjenige, welcher abstracte Sachen versiehet, konstrative Wahrheiten erfinden, die Arbeiten einsehen und beurtheilen, ein gutes Judicium; wer in Erfindung wahrscheinlicher Wahrheiten glücklich ist, der dem ist das Ingenium mit dem Judicio vermischt: wer das wahrhaftig-wahre mit dem gewissen-wahren vermischt, schlechterdings vor dem Diktiren einen Abscheu hat, die wahre Philosophie verachtet, wofen dieses nicht mit einem Vorurtheil geschieht, derselbe mit einem sehr schlechten Judicio versehen. Die Hofleute müssen ein gutes ingenium, die Rechtsgelehrten ein gutes Judicium, der Pöbel ein Gedächtniß, die Aerzten ein Judicium und ein Gedächtniß, die Medici ein Judicium und ingenium, und die Juristen alle drey Vortheile in guter Lebhaftigkeit haben. Adhiger in instit. erudition. pag. 599. 4. ed. 3. von welcher Materie auch nachher sind Janus Suartus in scrutinio generum, Richerius in obstetrica animi, Tuldenus de cognitione sui 1. 3. p. 2. 199. Lange in protheoria eruditionis, nebst andern.

Was den Willen betrifft, so pflegt man hier allerhand Kennzeichen, deren man sich bedienen soll, anzugeben, und solche in die natürliche und moralische, in die natürliche wieder in solche, die in den Neigungen eine Verwandtschaft haben, und in die, da dergleichen Verwandtschaft nicht da ist, einzutheilen. Zu den natürlichen Kennzeichen, welche mit den Neigungen eine Verknüpfung haben, rechnen sie die Temperamente, die Auserziehung, den Umgang mit andern, den Stand, worinnen sich jemand befindet. Das Temperament soll man aus der Farbe des Gesichts, der Sprache, den Augen, Leibesgestalt, Beschaffenheit der Haut, aus dem Gange u. s. w. erkennen. Die Farbe anlangend, so soll ein Cholericus schwärzlich und röthlich, ein Melancholicus schwarz und blaß, ein Sanguinischer weiß und roth, ein Phlegmatischer weiß und blaß aussehen. Ein E. soll männlich, heile, geschwinde, ein M. weiblich, rauh und langsam, ein S. weichlich, heile, geschwinde, ein V. weiblich, rauh und langsam reden. Ein E. sieht fruchtbar und munter, ein M. mürrisch und matt, ein S. freundlich und mun-

ter, ein V. freundlich und matt; ein Ch. und M. ist hager, ein S. mittelmäßig fett und wohlgewachsen, ein V. sehr fett und schwülstig; ein Ch. fühlet sich hart und warm an, ein M. hart und kalt, ein S. weich und warm, ein V. weich und kalt; ein Ch. gehet steif und gravitatisch, ein S. lustig und hutrig, ein V. verdrossen und negligent, ein M. geschwinde und auch negligent. Auf solche Weise sagen sie nun, wenn man weiß, dieser oder jener habe ein sanguinisches Temperament, er ist sehr weichlich erzogen worden, ist mit lauter üppigen Leuten umgangen, befindet sich in dem Jugendalter und lebet also auf der Universität u. s. w. so könnte man wahrscheinlich schließen, er müsse der Neigung zur Wollust und den damit verknüpften Begehrden eraeben sehn, s. Heumann in Polit. Philosoph. cap. 3. Die Zeichen, welche mit den Neigungen keine Verwandtschaft haben, sind die, welche kurz vorher bei Erforschung der Temperamenten angegeben worden. Die moralischen Kennzeichen sind besser beschaffen, welche hauptsächlich auf die Worte und Werke ankommen. Denn wenn das Herz voll ist, gehet der Mund über, und an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, heist es aus dem Mund der ewigen Weisheit. Ein jeder redet am liebsten und meisten von dem, was mit seiner Neigung übereinkommt. Die Discurse eines Wollüstigen fallen vom Schmausen, Spaziergehen, schönen Caritäten, Spielwerken, Frauenzimmer; eines Geizigen von theuren und wohlfeilen Zeiten, von Haushaltungssachen; eines Ehrgeizigen von Staatsdingen, und eben so ist es mit den Werken beschaffen, weil ein jeder dasjenige am meisten thut, wozu er von seiner herrschenden Neigung getrieben wird. Ein Wollüstiger liebet Gesellschaften, Frauenzimmer, Essen und Trinken: ein Geiziger bekümmert sich um sein Interesse, und ein Hochmüthiger um das, so ihm Ehre bringt. Es rechnen auch einige zu den Kennzeichen die Kleidung, derselben Farbe, Manier, die Bücher, die man liest, die Meublen und derselben Ordnung, in welchen das Urtheil anderer von einer Person, wiewohl dieses letztere ohne Grund hieher gezogen zu werden scheint. Denn eröffnen wir andere Leute bloß ihr Urtheil von einem Menschen, so wäre es eine Einfalt, wenn ich das von einem andern Menschen gefällte Urtheil annehmen wollte: erzähle sie mir aber die Berrichtungen einer Person und mache darüber ihre Glossen, so kann ich wohl einige Merkmale daraus nehmen, welche mir einige Idee von der Person geben können, aber mein Schluß gründet sich im geringsten nicht auf ihr Urtheil, sondern vielmehr auf die Thaten, welche erzählt worden. 3) Wie diese

diese Erkenntniß beschaffen. Es kann hier kein anderer Schluß, als ein wahr- scheinlicher statt haben, indem keine ge- wisse Principia vorhanden sind, sondern nur aus gewissen Kennzeichen muß ge- schlossen werden, so daß noch allezeit eine gegenseitige Möglichkeit statt haben kann, indem das Stellen und Verstellen der Menschen so gemein, daß in dem mensch- lichen Verstand immer ein und der andere Zweifel übrig bleibt. Man könnte diese Wahrscheinlichkeit die politische nennen, weil sie in dem Umgang mit andern am meisten statt hat, und der Grund der Klugheit zu leben ist. Es verstoßen sich diejenigen, welche in dieser Kunst so weit gekommen zu seyn, sich dünken, daß sie einem des andern Gemüthsbeschaffenheit ganz genau nach allen Graden auf eine untrügliche Gewisheit entdecken wollen. 4) wozu diese Erkenntniß der mensch- lichen Gemüther nütze. Wenn wir sa- gen, es beruhe darauf die Klugheit zu le- ben, folglich ein großer Theil des Men- schen Glücks und Unglücks, so haben wir von ihrem Nutzen genug gesagt. Denn hiedurch erkennen wir, wie weit uns je- mand nützlich, oder schädlich seyn kann, folglich so lange wir unter andern Men- schen leben, und durch dieselben unser Glück in der Welt mit machen müssen, haben wir dadurch Gelegenheit, uns in die Leute schicken zu lernen, damit sie uns nützen, oder doch nicht schaden.

Die andere Betrachtung ist eine practi- sche, wie man sich nun zu verhalten habe, wenn man andere Gemüthsbeschaffenheit ausforschen will. In diesem Stück haben wir zweyerley Leute für uns. Etliche han- deln in ihren Reden und Verrichtungen offenbar nach ihren herrschenden Neigun- gen, welches wieder auf zweyerley Weise in Ansehung der gedoppelten Offenherzig- keit geschieht. Denn einige sind offenher- zig aus Unverstand; andere aber aus ei- ner vertraulichen Liebe, wie zwei treue Ehegatten sich gegen einander nicht zu stellen, noch zu verstellen pflegen, und bey diesen Leuten hat man keiner großen Kunst nöthig, hinter ihre herrschende Neigungen zu kommen. Andere hingegen pflegen sich zu stellen und verstellen, und wollen insonderheit ihre herrschende Pas- siones verbergen, und halten mit den je- nigen Reden und Verrichtungen zurück, wodurch sie könnten verrathen werden, um eine gute Meinung entweder von sich zu erwecken oder die erlangte zu erhalten, für welche wir aber durch die Kundma- chung der herrschenden Neigung Nachtheil besorgen, daher man auch wahrnehmen wird, daß man in diesem Fall sonderlich vor diejenigen, vor welche man Hochach- tung hat, und an deren Gunst einem was gelegen, sich zu stellen und zu verstellen gewohnt ist. Eben deswegen weil die Men-

schen durch das Stellen und Verste- len mit ihrem Gemüth hinter dem Verge- hen, braucht man die Kunst die men- lichen Gemüther zu erforschen, welche drei Stücke ankommt: 1) ist die Aufmerksamkeit nöthig, daß jemand an- derer Leute Reden und Thaten Auf- achtung giebet, und dabei bemühet, hinter die Absichten eines Menschen kommen: 2) die Klugheit, welche hauptsächlich darauf ankommt, daß in solche Gelegenheiten mit Leuten, die ausforschen wollen, umzugehen abse- da sie ihr Stellen und Verstellen an- muthig an den Nagel hängen, dahin- che Conversaciones gehören, da die- sellchaften meistens aus gleichen Pa- ren bestehen, ingleichen das Spielen, Schmausereien, dabey die Menschen ihre Neigungen verrathen, nur muß sich nicht merken lassen, als habe man das Absehen, andere auszuforschen. 3) Scharfsinnigkeit, daß wir die Kenn- chen, als die Reden und Thaten an- appliciren, und den Unterschied der Men- schen in Ansehung ihres Standes, Alter, Geschlechts, nicht aus den Augen je- Insonderheit sind dabei unterschied- liche Tactelen zu merken: man soll niem- aus ein und dem andern Zeichen an- schließen, sondern sehen, ob deren mit einander übereinstimmen; man- niemals aus einem einzigen Werk nach- sonderer That urtheilen, weil oft die- terste Variation durch außerordentliche Fälle kann seyn gereizet worden; man- mische die Scheintugenden nicht mit w- ren Tugenden, und wisse, daß man Scheintugend aus verschiedenen Neigun- gen kommen könne; so hat man auch- unterscheiden, ob etwas von Natur, Gewohnheit herrühre. Es können in dieser Materie nachgelassen werden: 1) Scipio Claramontius de comedi- dis cuiusque moribus et latitantibus ad- affectibus, in zehn Büchern, Bant- 1625. welche Conring wieder aufste- lassen, Helmst. 1665. 2) Edo Neub- sens in theatro ingenii humani; sive cognoscenda hominum indole ex lectis animi moribus, in zwei Büchern, Am- 1664. 3) de la Chambre in der Jo- zönschen Schrift: l'art de connoître les hommes, Amst. 1660. in deren and- Theil er die Kennzeichen durchgehet, aus man die Menschen müsse kennen: 5) Christian Thomassius in- neuen Erfindung einer wohlgegrün- ten Wissenschaft, das Verborgene d- Herzens anderer Menschen, auch u- der ihren Willen aus der täglich- Conversation zu erkennen, wel- Schrift er besonders 1691. heraus g- und sie nachgebends in die Samml- seiner allerhand bisher publicir- kleinen deutschen Schriften pag. 4

nachte. Tenzel stellte darüber in den monatlichen Unterredungen 1692. pag. 10. 11. eine Censur an, welches Thomaſio Belegenheit gab, in eben dem Jahr weitere Erläuterung durch unterschiedene Exempel des ohnlangst abgethanen Vorschlags wegen der neuen Wissenschaft, anderer Menschen Gemüther erkennen zu lernen, zu ediren: Julius Bernhard von Kohn in dem Bericht von der Kunst, der Menschen Gemüther zu erforschen, 1713. p. 1715. 6) Joh. Georg Leutmann in dem teutschen Tractat nosce te ipsum genannt, der zum andernmahl heraus kommen: 6) können verschiedene Dissertationes beigefügt werden, Halleri vtrum ex facie hominis de inclinatione iudicium ferre liceat? Hamb. 1766. Geinericii de incessu animalium; und die unter meinem Präsidio de arte aliorum animos cognoscendi, gehalten worden. [Es ist Varietät der philosophischen Sittenlehre zu verstehen.]

Carfunkel,

Es ist ein kostbarer Edelstein seyn, in einem feurigen Glanz von sich werfen, das Nichts leuchte, wiewohl Valens. in muscor. part. 1. lib. 1. cap. 15. p. 5. aus des Porri histor. gemmar. et lapidum anmerket, daß niemand einen solchen Stein, der des Nachts strahle, wolle besitzen haben, wiewegen einige entweder des Rubins, oder die Granaten, andere alle röthlichstrahlende Edelsteine so nennen. [Daß die Demante, wenn sie den Tag über an der hellen Sonne liegen haben im Fingern leuchten und ihren Schein von sich geben, ist eine bekannte Sache; dieses thun aber auch alle Krystalle. Die neuern Mineralogen nennen den blutrothen orientalischen Rubin, wenn er schwerer als 20 Karat ist, Carfunkel.]

Categorema,

Es ist die griechische Benennung dessen, was in der Aristotelischen Logik sonst Prädicamentum genennet wird, welches an gehörigem Ort erklärt wird.

Categoric,

Ein griechisches Wort, so eigentlich eine Anklage, oder Anklage bedeutet, und seinen Ursprung von κατηγοία haben soll, wieweil leiten es von κατηγοία, ich klage an, her s. Aelianum var. histor. lib. 2. p. 13. nach Pfeiffers antiqua. graec. 1. 2. cap. 25. Aristoteles brauchte solches in der Philosophie, und verstand darun-

ter ein gewisses Register aller Beschaffenheiten der Sachen, sofern es Substanzen oder Accidentien sind, welches Boethius lateinisch Prädicamentum nennt. Dasjenige Buch, so den Titel hat κατηγορίαι, und unter Aristotelis Namen vorhanden, haben ihm einlaß absprecken und dem Andronico zuerzählen wollen, wiewohl ohne Grund, makeu Simplicius; Ammonius, Lucianus Aristotelem für den eigentlichen Urheber angeben, wie Voßius de natura et consue. logicae cap. 10. s. 3. gemessen, auch von uns in der historia logicae pag. 521. parergor. academicor. angemerket worden, woszu noch Beckermann in systemat. logic. maior. l. 1. cap. 2. pag. 87. Lange in nucleo logicae Weisian. in addit. cap. 4. pag. 496. Edhard in technic. sacr. cap. 1. s. 15. p. 19. zu lesen sind.

Causa,

Es ist ein lateinischer Terminus, welcher in der Metaphysic, oder Ontologie in der Lehre von den Eigenschaften des Entis fürkommt. Ob man selbigen gleich indogrein durch das Wort Ursach verdeutschet, so wird doch dadurch das lateinische, wegen der verschiedenen Bedeutungen und Absichten, so dasselbige hat, nicht recht ausgedrucket. Was aber die causa im metaphysischen Sinne sey? darinnen waren ehemals die Scholastici nicht einig. Denn einige nahnten sie id, a quo aliquid dependet per se; andere principium influens in effectum; oder principium per se esse influens esse in aliud, oder cuius vi res est, woszu Chauvin in lexic. philosoph. p. 95. ed. 2. zu lesen.

Es läßt sich auch nicht ehe eine Beschreibung davon machen, biß man vorher weiß, in was vor Absicht solches genommen werde, und ob es nach der gemeinen Lehre auf die vier gewöhnlichen Arten zugleich gehen soll? Ist dieses, so könnte man sagen, daß die Causa ein Principium sey, daher eine Sache ihre Natur oder Wesen habe, welche eben dadurch ihre Wirkung genennet wird, folglich ist zwischen beiden eine solche Relation, daß keine ohne der andern seyn kann, so daß wo ein causa, nothwendig auch eine Wirkung seyn müsse, und wiederum eine jede Wirkung eine causam voraus setze, mithin auch jede causa eher sey, als ihre Wirkung. Man pflegt sonst zu sagen: qualis causa, talis effectus, welches aber falsch, indem die causa wohl von geringerer Beschaffenheit, als die Wirkung seyn kann; und nicht weniger ist es eine falsche Hypothese, daß die causa bekannter sey, als die Wirkung, da man von dieser vielmehr eine mehrere Erkenntniß, als von jener hat. [Die Neuern erklä-

ren die causam durch dasjenige, was den Grund von der Wirklichkeit einer Sache in sich enthält, dasjenige aber, was in dem andern den Grund seiner Wirklichkeit hat, oder durch die Handlung des andern gewirkt wird, heißt Effect. Wenn gesagt wird: *qualis causa, talis effectus*, so muß diese Regel so verstanden werden, die Wirkung richtet sich nach der Ursach, nach dem sie bald so, bald anders, bald stark, bald schwach wirkt. Wirkt sie stark, so kommt auch ein starker Erfolg oder Effect u. s. w. Wenn ferner behauptet wird: *effectus non est nobilior nec ignobilior causa*; so ist der Verstand dieser: Die Wirkung kann nicht edlere oder vollkommeneren Eigenschaften an sich haben, als von der bestimmten Ursach herrühren können, noch kann sie unvollkommener seyn, als die Ursach zuläßt. Wenn jemand behauptete, eine Fliege hätte ein Kind zur Welt gebracht, welches alle Theile eines Menschen an sich gehabt hätte, so würde die Wirkung edler seyn als die Ursach. Es wird auch in der Metaphysic gelehrt; *effectus non est maior nec minor causa*, und dieser Canon ist so zu erklären: eine Wirkung kann nicht größer noch kleiner seyn, als derjenige Effect ist, welcher durch die Ursach bewirkt werden kann. Wenn einer erzählte, er hätte an den Kirchthurm geblasen, wodurch derselbe eingefürzt wäre, so würde dieses deswegen ungründet seyn, weil der Effect größer als die Ursach wäre; und wenn einer behaupten wollte, daß von einer grossen Höhe ein Stein von 1000 Centnern einem Kinde auf dem Kopf gefallen wäre, wodurch dem Kinde nur ein blauer Fleck verursacht worden; so würde dieses ein Effect seyn, welcher kleiner als die Ursach und Handlung ist.]

Die Stoiker sagten, es wäre nur eine causa, nemlich die causa efficiens, welcher Meinung auch Cicero in dem Buch de fato ist. Die Peripatetici theilen sie in causam internam, welche sich der Sache selbst mittheilt und ohne Schaden der Wirkung nicht davon bleiben, oder verderben könnte, und dieses sey die Materie sowohl; als die Form; und in causam externam, die zwar zu dem Effect was beitrüge, gleichwohl aber außer demselben verbleibe und dergestalt dem Effect ohne Schaden hernach ganz sterben und verderben könnte, und das sey die wirkende, und Endursach, oder nach dem Lateinischen causa materialis, formalis, efficiens und finalis, nach denen man eine jede natürliche und künstliche Sache betrachten könnte. Betrachten wir z. E. eine Uhr, so ist deren causa materialis Holz, Eisen, oder ein ander Metall; die causa formalis, eine gewisse Bearbeitung der gegenwärtigen Materie,

die ordentliche Ein- und Abtheilung der Urdreher, ihre gehörige Zusammenfügung, die causa finalis, eine angestrebte nützliche Eintheilung der Zeit, wenn diese nicht gewesen wäre, so würde sich auch nicht bemühet hätte, es zu verfertigen, und die causa efficiens, der Uhrmacher.

Von der Materie, Form und Abtheilung ist unter den besondern Artickeln handelt worden, deswegen wir hier der causa efficiens nur bleiben. Ist dieselbe im Lateinischen zuweilen *causa terribilis causa*, auch *causa agens*, *principium agendi*, *principium efficiens*, *actuum* u. s. f. genennet. Ihrem Wesen nach bestehet sie darinnen, daß sie ihre Handlung etwas herfür bringt, mit demselben nicht natürlicher vereinigt ist. In den gemeinen physischen Büchern findet man alle Eintheilungen davon, welche wir einander anführen wollen. Denn die causa entweder prima; oder secunda ist, welche die andern regiret, sich gleichwohl von keiner andern abhängen lassen, darum heist sie auch *independens*; diese aber hat eine andere, von der sie abhängt, daher sie *causa dependens* genennet wird. Die erste kommt vornemlich Gott, als dem Schöpfer aller Dinge, zu; wiewohl in Republic die Person, welche die Macht führet, auch causa prima; die andern, welche die Jurisdiction als Unobrigkeiten zu führen pflegen, *causae secundae* heißen. 1) Ist sie entweder *universalis*, oder *particularis*. Jene ist genennet, welche viele Arten und Umstände der Wirkungen herfür bringt; nicht nur zu einer gewissen Wirkung terminiret, z. E. der Mensch, indem er redet, schreibt, gedenket; diese aber die nur eine Art von Wirkungen wir z. E. das Feuer im Ofen, indem es der Stuben warm macht. 2) Ist sie entweder *infinita*, oder *finita*. Die *infinita* oder die unendliche ist, die alles vermögen und alles wirken kann, welche allein ist: die *finita*, oder die endliche hat Grenzen, und kann weder alles, noch jede Art und Weise wirken, die allwirkenden Geschöpfen zukommt. Sie heist sonst *agens infinitum*; diese *agens finitum*. 3) Ist sie entweder *independens* oder *dependens*, welches eben das, 1 oben; causa prima und secunda war: causa dependens heist sonsten auch *subordinata*, weil sie noch eine über hat. 4) Endweder *principalis* oder *minus principalis*. Die *principalis* ist, welche ohne Verstand einer andern die Wirkung kann herfür bringen, ob sie gleich zu gewissen Wirkungen andere Ursachen die sie dirigiret, von nöthen hat. *minus principalis* aber ist, die an und

...wirkt, wo sie nicht von der
Hauptursache gelenkt wird. Diese wird
lediglich in impulsivum und instrumentalem
Abtheilt. Die impulsiva, oder die an-
treibende ist, so die hauptsächlichste Ursach
handeln bewoget, welcher zwei Arten
kommen. Die erste heist interna, oder
causa interna, das ist die vorherge-
hende Ursach, wenn nemlich der Antrieb
von innen, der es thut, steckt; die
andere heist externa, die äußerliche,
nach der Antrieb außer dem, der es
bewoget, befindet, oder causa externa,
die Ursach, die gleichwohl in
der ersten Anfang macht, z. E.
Freundstimmer ist sich zur Liebe be-
wegen, wenn ein Freyer kommt, und
vor den Augen der ganzen Freunde
der erste Anfang; doch die heimliche
Verführung, die sie vielleicht im Herzen
hat, mag sie allbereit vorher
bewoget haben. Die causa instru-
mentalis, instrumentis; die werkzeu-
liche, die einer andern an statt des Werk-
zeugs dient, welches Instrument zwei-
fache eine leblose Sache ist, die an sich
kein Vermögen zu wirken hat, wie
ein Hammer beim Schmiede, die Scheere
beim Schneider, und dieses heißen sie
instrumentum inanimatum; zuweilen aber ist
ein lebendiges Geschöpf, wie ein Fuhr-
mann die Pferde braucht, und dieses
ist instrumentum animatum, wie denn
Menschen sich als Werkzeuge be-
dienen lassen, dergleichen ein Knecht bei
seinem Herrn ist, wiewohl hier etliche zu
bedenken pflegen; causa ministerialis. Doch
die causa instrumentalis muß nicht alle-
in mit der media vermischet werden.
Die causa media heist dasselbige, welches
causae principali beisteht, damit die
Wirkung desto besser erfolgt, wie etwan
Friedenshandlungen etliche Potenta-
te mediatore zu erscheinen pflegen.
Der Unterschied leicht zu erkennen:
die causa instrumentalis hat einen Zwang und
Nothwendigkeit bey sich; hingegen
die media bleibt bey ihrer Freyheit,
läßt sich von der causa principali
nicht zwingen, z. E. wenn ein Kaufmann
die Messe reiset, und mit etwas mit-
bringt, so ist er causa media; doch des-
wegen hat ihn niemand dazu gezwungen.
Die causa media keine Person, so heist
nicht schlechtweg medium, und durch
des Wort medium wird alles verstanden,
weshalb einige Gelegenheit oder Bequem-
lichkeit giebt, etwas zu verrichten und
auszuführen. 6) Entweder solidaria, oder
solidaria, wenn sie entweder allein ist, oder
zu reden, einen Gefährden hat. Sie
ist auch sonst causa totalis; die ganz
wirkende; oder partialis, die zum Theil
wirkende, z. E. wenn nur ein Pferd den
Wagen fortschleppet, so ist das Pferd

causa solidaria; wenn aber ihrer sechs
vorgeordnet sind; so ist ein jegliches das
von causa socia. Doch muß man die Ter-
minos dabey verstehen, was nach der Scho-
lastischen Mundart heiße causa in eodem
genere und in eodem ordine. In eodem
genere heiße bey ihnen, wenn man die
gewöhnliche Abtheilung in efficientem,
materiale, formale, finale; betrach-
tet, z. E. wenn man fragt: ob der Dis-
cher, der keinen Gefellen braucht, causa
solidaria sey, und jemand sprechen wolte,
die Breter wären auch causae, so geben
sie zur Antwort: der Discher wäre nur
causa solidaria in genere causae efficien-
tis, die Breter wären in einer andern
Gattung, in genere causae materialis zu
bedenken. In eodem ordine spricht man,
wenn etliche causae unter einander ste-
hen, wie causa prima und secunda, prin-
cipalis und instrumentalis. 7) Entweder
vniuoca, oder aequiuoca: jene ist, welche
mit dem Effect einerley Natur hat; die-
se, darinnen der Effect anders aussiehet,
z. E. wenn ein Frosch einen andern zeu-
get, so heiße er causa vniuoca; wenn
aber ein Discher einen Schrank macht,
so heiße er causa aequiuoca: oder in mo-
ralischen Sachen, wenn ein Doctor ei-
nen andern Doctor creiret, so ist er causa
vniuoca; wenn aber ein hoher Potentat
einen zum Doctor macht, der an sich
selbst nicht promoviret hat, so ist er
causa aequiuoca. 8) Entweder necessaria,
oder libera. Die causa necessaria, die
nothwendige, welche auch naturalis heiße
set, muß wirken, wenn alle zur Wirkung
nothwendige Stücke vorhanden sind, z. E.
wenn das Feuer zum Stroh kömmt, so
muß es brennen, wosern es nicht durch
ein Hinderniß zurück gehalten wird. Die
causa libera, die freye, mag alle noth-
wendige Stücke besammeln haben, und
kann die Wirkung doch wohl nachbleiben,
z. E. ein Mensch, der einen bequemen
Tisch, Feder, Tinte, Papier, gute Wa-
gen und geschickte Hände hat, der bey
dem hellen Fenster sitzt, und den Brief
vor sich liebet, darauf er antworten möchte,
der hat alles, was man zum Schreiben
bedarf, doch wenn er nicht Lust hat, so
kann ers dennoch bleiben lassen. Diese
ist wieder gedoppelter Art. Denn ent-
weder ist es libertas contradictionis, da
man eine Sache thun, oder lassen kann;
oder contrarietatis, wenn unterschiedene
Sachen gegen einander gesetzt sind, da-
von man nach Belieben eines erwählen
kann, z. E. ich kann schreiben und nicht
schreiben; ich kann einen Brief schreiben,
ich kann auch in einem Buch lesen.
Diese letztere heist sonsten auch libertas
specificationis, weil gewisse Dinge nach
einander specificiret werden, dabey man
sich der Freyheit gebrauchen und eins
nach Belieben auslesen kann. 9) Entwe-

der

der per se, oder per accidens. Die causa per se, die an sich wirkende Ursach ist, da man die Wirkung und den Vorsatz zusammen antrifft, 1. E. der Tischler macht mit Wissen und Willen einen Tisch; bins gegen die causa per accidens, die zufällig wirkende, wenn bey der Wirkung kein Vorsatz vorhanden ist, als wenn ein Holzsplatter die Art aufhebt und wider sein Wissen jemanden hinter dem Rücken einen dichten Schlag versetzet. 10) Entweder proxima, oder remota. Die causa proxima, die nächste ist, welche den Effect also zu reden berührt; die remota, oder die entfernte hingegen, welche gleichsam von weitem etwas zu dem Effect beiträgt, 1. E. wenn ein Missethäter verdammt wird, so ist der Richter causa proxima; doch der Gesetzgeber, der solches also zu richten verordnet hat, ist causa remota. 11) Entweder physica, oder moralis. Die causa physica ist, welche mit ihrer Wirkung den Effect selbst nahe kommt, 1. E. wenn der Tischler arbeitet, so merket man die Bewegung wohl, wie nahe er sich mit dem Effect berührt; die causa moralis aber ist, welche nur die Absicht hat, den Effect zu erhalten, und also der physischen Ursach Gelegenheit giebet, 1. E. wer den Tisch bestellt, und Geld darauf giebt, der ist Ursach daran, daß sich der Tischler über die Arbeit gemacht hat, und da hat auch eine Imputation statt. [Causa moralis überhaupt, heißt diejenige, in deren Freyheit ein Effect oder Erfolg gegründet ist. Ist nimmt man auch das Wort in einer engeren Bedeutung, und versteht darunter denjenigen, welcher den andern reitet und Bewegungsgründe giebt, etwas zu unternehmen.] 12) Entweder immanens, die bey und in sich selbst eine Wirkung herfür bringet, 1. E. die Seele, indem sie gedenket; oder transiens, wann sie außer sich was wirkt, 1. E. die Seele, indem sie den Leib beweget. Ueber dies trift man noch viel andere Eintheilungen der causarum an, die aber zum theil in der That wenig Nutzen haben. Denn da ist causa procreans, die etwas von neuen hervor bringet, ob gleich die Materie nicht allemal neu sey, wie der Baumeister aus alten Steinen ein neu Haus zuwege bringet; ferner ist causa conservans, die etwas zu erhalten pfleget, welches allbereit von einem andern sey gemacht worden; dann die causa praeparans, wenn man etwas zuvor bereitet, daß der Effect erfolgen könne; wie der Gerber das Leder zubereiten mußte, ehe der Schuster seinen Effect liefern könne; endlich ist auch causa adiuvans, promovens, dirigens, assilens, und was sie noch vor Namen haben mögen. Die so genannte causa sine qua non ist diejenige, da keine Wirkung, und keine Intention

zu befinden ist, 1. E. ein Vater, den Sohn auf die Universität, da kommt er in ein Unglück, und hat Vater die Intention nicht gehabt, Sohn unglücklich zu machen, er hat keine Thätigkeit dabey gebraucht, sondern es ist alles durch andere Leute geschehen, jedoch hätte der Vater den Sohn hinaus geschickt, so wäre das Unglück nicht erfolgt, welches eigentlich causa, daher sie von andern condicio, qua non genennet wird. Die causa efficiens wird vor diejenigen gehalten, man etwas unterläßt, daraus folgt, 1. E. der Thürmer giebt Achtung, und schlägt nicht an die Glocken, wenn ein Haus brennet; wenn man was unterläßt, daraus Nutzen hätte erfolgen können, 1. E. der Kaufmannsdienet giebt nicht den Jahemarkt, da man die Waaren mit gutem Profit hätte verkaufen mögen. [Die causa efficiens wird 1) der conditioni sine qua non; 2) der deficienti, welche etwas Mangelhaftes wirkt; 3) der occasionali, die nur Gelegenheit zu etwas giebt; entgegen gesetzt.] So sind die Lichtstrahlen im Zimmer causa efficiens von der Helligkeit, der Aufstun der Fensterladen aber eine removens. Von tugendhaften Handlungen ist der Mensch causa efficiens, von lasterhaften Unternehmungen aber deficiens. Das ernstliche Verlangen mit Entfernung aller Hindernisse ist causa efficiens von Spazierengehen, das schlechte Wetter aber causa occasionalis. Es finden davon gelesen werden Scheibler in op. logic. part. 2. cap. 2. 199. Scherzer manual. philosophic. p. 1. pag. 39. pag. 31. Veltchem in institut. metaphys. part. 1. cap. 8. 199. Gebenstreit in philosoph. prim. part. 3. 199. 2. cap. 3. Donati metaphys. vidualis cap. 27. Clericus in ontolog. c. 9. 10. Lange nuel. logic. Weisheit. cap. 5. Budder in phil. instrum. part. 4. cap. 4. 5. 10. nebst seinen observationib. pag. 518. cogitandi erotemat. lib. 1. cap. 14. Nidiger in phil. synthetic. p. 396. nebst andern metaphysischen Büchern.

Causalitas,

Ein scholastischer Terminus, dessen die Scholastiker in ihrer Metaphysik die Lehre von den causis bedienten, wodurch eine gedoppelte Idee angedeutet theils das Vermögen, etwas zu wirken theils die Operation oder Verrichtung selbst, sofern die causa darinnen liegt und wirklich damit beschäftigt ist, daß etwas hervor bringet, s. Chauvignat in phil. p. 96. ed. 2. nebst den im vorigen Artikel angeführten Büchern.

Causa

Causatum,

Ein scholastisches Wort, welches in Aristoteles bei der Lehre von den Ursachen vorkommt, und dasjenige, was etwas gewirkt, oder ihre Wirkungen erzeugt. Nach den vier oben erzielten Ursachen, welche die Peripatetici setzen, haben auch einige ein vierfaches Causatum, deren eines auf die Materie, das andere auf die Form, das dritte auf die Wirkung, und das vierte auf den Zweck zielt, gesetzt, davon Donatus metaphysic. vial. cap. 27. num. 9. pag. 2. Wetchem in institut. metaphysic. p. 3. nicht ändern zu lesen, welches aber ein Falsch. Denn es läßt sich kein Causatum einbilden ohne einem wirkenden Causatum, mithin geht solches nur auf die Ursache.

Caute!,

Ein Verbum, dessen sich auch ein Philosoph in der Lehre von der Klugheit bedient, wenn er nämlich zeigt, auf was Art ein Mensch in der Welt seine Glückseligkeit befördern soll, ab ihm zu dem Ende zweyerley Mittel, eines die einen auf die Behutsamkeit; die andern aber auf die Emsigkeit ankommen, vorschlägt. Denn ein Kluger muß sich zu vermutheten, soiglich zu besorgen, Schaden suchen zu entgehen, und es ist ein Stuch der Behutsamkeit; den zu vermuthenden, mithin zu erwarten, Fragen aber zu erlangen, sich eifrig zu bemühen, welches die solertia oder Emsigkeit ist. Diejenigen Regeln nun, welche auf die Behutsamkeit gehen, nennet man Cauteleten.

[Caution,

Sehe Bürgschaft.]

Ceder,

Ein sehr großer Baum, der an der Länge alle andere übertreffen soll, und dessen Stamm so dick wäre, daß vier Männer denselben nicht umgreifen könnten. Er wächst wie eine Pyramide in die Höhe, so daß die untersten Äste immer größer, als die obersten sind, und hat Blätter, wie Fichtenblätter, die aber etwas härter, auch nicht so flüchtig seyn hören. Das Holz von diesem Baume, oder das Cedernholz ist ein sehr festes und wohlriechendes Holz, welches so dauerhaft wäre, daß es gar nicht faulen könnte. Und weil es wegen seiner Härte zu künstlichen Sachen kann gebraucht werden, so wird damit ein großer Handel getrieben.

Die Naturkundiger schreiben von diesem Holze, daß es die lebendigen Dinge verderbe; die beschädigten und erkorbene aber wieder zurecht bringe und erhalte, weswegen es auch die Egyptier wider die Fäulnis der verstorbenen Leichen sollen gebraucht haben. Von großer Hitze fließt aus diesem Stamme ein schönes weißes, durchsichtiges und wohlriechendes Harz, welches auch durch die Röhren dieses Baums erhalten wird. Ohne diesen großen Cedernbaum, welcher sonst auch cedrus Libani heißt, giebt es noch eine andere Art, welche Oxycodrus, oder der kleine Cedernbaum genennet wird, mit vielen Aesten versehen ist, ein röthliches Holz hat, wie Eypressen riechet, dessen Blätter schmal und sehr spitzig sind, in der Mitte eine röthliche, wohlriechende und schwachbaste Frucht in der Größe einer Haselnuß gleich tragen, und woraus ebenfalls ein helles und durchsichtiges Gummi fließet, so aber sehr rar ist, s. Valentini museum museorum part. 1. lib. 2. sed. 4. cap. 14. p. 272. In Siberien sollen noch igo viele Cedern seyn, worauf sich die Zobel meistens aufhalten; weil aber dieses Land gleichwohl sehr kalt ist, so ist zu vermuthen, daß es keine rechte Cedern seyn müssen, sondern vielleicht eine Art anderer Bäume, die ihnen sehr gleich kommen. Die Cedern, die in Italien, auch in unsern Ländern in den Gärten gehalten werden, sind nur von der kleinern Art, und tragen keine Zapfen, sondern rothe Beeren. Es kann noch hiebei Ursini arboreum biblicum, nebst den andern dergleichen Scribenten, die Fabricius in bibliograph. antiquar. cap. 11. §. 9. pag. 356. angeführt, gelesen werden. [Damit kann verglichen werden Christoph Jac. Trev cedrorum libani historia, earumque character botanicus cum illo laticis, abietis piniqu. comparatus; acc. disquisitione: an haec arbor sit illa ipsa in sacro codice prae omnibus celebrata et vel aeres vel herosch dicta. Nürnberg 1757. 4. mit Kupf. so auch in Nov. Actor. Acad. Nat. Curios. T. 1. p. 409. steht, ingleichen Abendesselen apologia et mantissa observationis de cedro libani, Nürnberg 1767. 4. m. S.]

Celarent,

Ein scholastisches Wort, dadurch die Scholastici diejenige Art der Syllogismorum in der ersten Figur haben zu erkennen geben wollen, darinnen der obere Satz, oder die maior und der Schluß, oder die Conclusion allgemein verneinend; der mittlere Satz aber, oder die minor proposition allgemein bejahend ist. Denn dieses sollen die in dem Worte vorkommenden Vocales anzeigen, indem E eine allgemeine

derde, welcher man die Qualitäten
 geeignet, und ihr den Titel der
 negativ, oder Präcedenz gegeben. Un-
 ter Souverains, da mancher so gut,
 oder mehr als der andere seyn will,
 deswegen lange und unaufhörliche
 Streitigkeiten, und ob man schon um al-
 le Mittel, einem jeden eine Stelle
 seinen Rang anzuweisen, womit er
 sich seyn könnte, bemühet gewesen,
 doch dieses zur Zeit von keinem Sou-
 verain, sondern nur von einigen so ge-
 nannten alternirenden Fürsten in Deutsch-
 land angenommen worden. Dergleichen
 vorgeschlagene Mittel sind folgende gewe-
 sen: durch compromiss, oder arbitrage, die
 Streitigkeiten zu accomodiren; durch die
 Lotteriemittel, daß nämlich einer diesesmal,
 der andere ein andermal, oder dieser in
 dem, jener in jenem Orte vorgehe;
 durch den senioratum, daß nämlich derje-
 nige Potentat, welcher an Jahren älter,
 als der andere, allen, die jünger als er sind,
 den Vorrang vorgezogen werden sollte.
 Da es sich indessen diese Vorschläge meistens nur
 als Utopien geblieben, und werden auch
 nicht vermuthlich in künftigen Zeiten der-
 gleichen bleiben, deswegen wohl das si-
 cherste Mittel ist, daß sich ein und der an-
 dere Potentat mit der Possession schütze,
 worauf die Rangordnung unter ihnen
 einzig und allein gegründet ist, conf.
 Grotius, zum iur. nat. et gent. mit Ti-
 tulus de Rebus pag. 2. cap. 4. Strievens
 Prop. Hofceremon. lib. 1. cap. 1. Le-
 gatione ceremoniale historico et politico, in
 lateinischer Sprache, Amsterdam 1685.
 Obwohl er nur blosse Geschichte vorstelt,
 so von Winterfeld deutsche und Cere-
 monialpolitik, in drey Theilen, 1700.
 2. der zwar mehr eine allgemeine Hi-
 storie, als ein Ceremoniel geschrieben,
 unter de la maniere de negocier avec
 les Souverains cap. 10. nebst andern, wel-
 che in der bibliotheca iuris imperantium
 nachpart. p. 290. seqq. erziehet werden.
 Viele suchen mit Jacob Gothofred,
 seitlich von Coccejus, Thomas Bal-
 dazar Jessen, Christian Gothofred
 Hornmann, in ihren Streitschriften vom
 Vorrangsrechte, aus der Versäbrung dem
 einen Staate, und dessen Regenten oder
 Gesandten den Rang vor dem andern
 anzulegen. Wovon Möckert seine Dis-
 putation von der Präcedenz gelesen werden
 kann. Die lange Zeit, der lange Besiz,
 der die Versäbrung kann aber meistens
 keinem Volke und Regenten kein
 Recht geben, so wenig ein Unrecht durch
 die Länge der Zeit geheben wird, vielmehr
 möchte es dadurch vermehrt und vergrößert
 werden. Zumal da die Versäbrung
 nicht durch das Naturrecht bestimmt wird,
 wovon Joh. Ernst Gunnerus seine Di-
 putation de praescriptione zu lesen ist.
 Die lange Possess giebt nur höchstens eine

Vermuthung, es sey dem einen Volke ein
 ne Präcedenz verwilliget worden. Andere
 gründen sich bey dem Rechte des Vortritts
 auf die größere Macht und Reichthum ei-
 nes Landes, oder dessen Regentens. Al-
 lein, auch diese Gründe sind kraftlos.
 Kann nicht ein Regent und Staat seine
 Macht und seinen Reichthum auf Kosten
 seines Ruhms erworben haben? Man
 lese Puffendorf in iur. nat. im 8ten Bu-
 che im 4ten Cap. §. 15. folg. Noch an-
 dere wollen aus dem Alter den Rang be-
 stimmen, woben man sich auf die Gewohn-
 heit beruft, nach welcher unter Personen
 von gleichem Character, Amte und An-
 sehen, der jüngere dem ältern die rechte
 Hand oder den Vortritt verwilligen kann,
 obgleich dadurch keine Ungleichheit und
 ungleiche Befugnisse unter ihnen entste-
 hen. So kann der jüngere Staatsbedien-
 te einem ältern, der mit ihm von gleichem
 Range und gleicher Würde ist, den Vor-
 tritt verwilligen, ohne deswegen der Herr-
 schaft des ältern sich zu unterwerfen, oder
 ein anderes Vorrecht einzuräumen, wel-
 ches eine Ungleichheit nach sich zöge. Es
 ist wahr, wenn dem ältern aus Höflich-
 keit der Rang angeboten wird, so finde
 ich hierbey nichts zu erinnern. Wenn
 aber ein Volk oder Regent sich ein Recht
 anmaßet, über das andere Volk den obern
 Platz zu behaupten, es mag die Forderung
 aus dem Alter, aus der höhern Macht,
 oder aus andern Gründen hergeleitet wer-
 den, so verlezet allerdings das eine Volk
 die Gleichheit, und eben dieser Fall han-
 delt bey der Zusammenkunft der Regenten
 oder ihrer Abgesandten statt. Wiederum
 andere suchen die Präcedenz daher zu be-
 weisen, weil bey der Zusammenkunft
 nothwendig der eine zur Rechten, der
 andere zur Linken gehen oder sitzen müsse.
 Daß ich aber der Abwechselung im Eisen,
 des Leibes u. s. w. nicht gedenke, so will
 ich nur dieses zu bedenken geben, es sey
 nicht ungereimt, einem jeden in einem
 Zimmer den obersten Platz einzuräumen.
 Es kommt hierbey nur auf den Begriff
 von der obersten Stelle an. Man verstet-
 het unter solcher denjenigen Ort, da eine
 Person unter einen Spiegel sitzt, und
 vor sich eine Thüre hat. Gesezt also, daß
 drey Monarchen, oder deren Abgesandte,
 in einer Stube zusammen kämen, so könn-
 ten sie zu gleicher Zeit zu verschiednen
 Thüren eintreten, welche in dem Ver-
 hältnisse eines Dreiecks stehen. Jeder
 setzt sich auf den Sessel, hinter welchen
 Spiegel aufgestellt sind, und hat zwey
 Thüren vor seinen Augen. Sitzen sie
 demnach an einem dreieckichten Tische,
 so wird jeder oben an sitzen. Und auf
 solche Art kann der Eitelkeit und der Ehr-
 begierde, auch wohl dann und wann dem
 Ehrgeize eines jeden in ähnlichen Fällen
 geschnitten werden. Wenn nämlich vier
 oder

oder mehrere wegen eines Taumels der Ehre Bedenken tragen, an einem dritten Orte zu erscheinen. Es ist auch oft, wie uns die Geschichte belehret, eine solche Zwifligkeit auf besagte Art vermittelt und verglichen worden. Zu Carlowitz im Jahre 1698. wollten die türkischen Abgesandten den ersten Platz haben, und die Ambassadeurs des Kayfers Leopolds verlangten eben denselben. Nach diesem wollte der polnische Bevollmächtigte, so wohl als der russische Gesandte den Rang behaupten, der venetianische war zufrieden, wenn er den englischen Gesandten zur Seite sitzen könnte. Um allem Streite vorbeugen, erwählte man folgenden Ausweg: Es wurde ein Conferenzsaal in runder Form erbauet, welcher so viel Thüren hatte, als Ambassadeurs waren, von welcher eine jede auf die Seite des Landes eines jeden gerichtet war. Die Zelter derselben waren auf ähnliche Art um den Saal herum aufgeschlagen. Ein jeder von ihnen gieng in gleichem Schritt aus seinem Zelte, so, daß sie zu gleicher Zeit in den Saal kamen, sich auf einmal einander bewillkommten, und alsdenn die Stühle nahmen, die sie vor sich fanden, und welche gerade vor der Thüre stunden, durch welche sie herein gegangen waren. Man sehe hist. de l'empire Ottoman per Cantimir, p. 272. 274. in der französischen Uebersetzung. In unsern Tagen ist jedermann eine ähnliche Einrichtung bekannt, wie der Friedenscongreß zwischen den Türken und Russen gehalten worden. Das Beispiel des Königs von Preußen, Dänemark, Pohlen, welche in Berlin eine Zusammenkunft hielten, bestätigt meine Meinung. Ich habe diese Lehre in einer Rede, die ich als ein Mitglied einer Gesellschaft der Wissenschaften vorgetragen habe, weiter ausgeführt, welche ich vielleicht bey Gelegenheit dem Drucke überlassen werde. Uebrigens verdient hierbey der Artikel Gesandter gelesen zu werden.]

Ceremonien,

Gebräuche, davon wir sowohl eine theoretische, als practische Betrachtung anstellen können. Nach jener betrachten wir die eigentliche Beschaffenheit und die unterschiedenen Arten der Ceremonien. Es bedeutet sonst das Wort Ceremonie überhaupt ein äußerliches nach gewissen Regeln, so die Gewohnheit und die daher abhängende Wohlankständigkeit eingeführt haben, eingerichtetes Wesen, um dadurch einer Sache und einer Verrichtung ein desto besseres Gesicht und Ansehen zu geben. Man braucht solches aber entweder im weitern oder engern Verstande, daß es nach jener Bedeutung auf

alle und jede Gebräuche ohne Unterschied der Personen und der Sachen selbst, was man unter andern bey der Stelle des Leibes in den Reuerenzen, Knien; bey der Kleidung in frolichen traurigen Begebenheiten; bey dem Gehen, Gehen und Stehen zur Rechten Linken, voran oder hinten nach zu beobachten. Insbesondere nach der engern Bedeutung versteht man durch Ceremonie solche Gebräuche, die an großer Hofe eingeführt sind, und genau beobachtet werden, woraus ein gewisses Ceremoniel entsteht, und wemegen man gewisse Ceremonienmeister hat, die dazu bestellt sind, daß bey allen feyerlichen Handlungen, es sey am Hofe selbst bey Aufnehmung fremder Gäste oder Gesandten, Versammlungen, Freuden- und Trauerfesten, oder in der Kirche bey Verrichtung des feyerlichen Gottesdienstes das entsprechende Ceremoniel, oder besonders beschriebene Ordnung genau und allem bey beobachtet werde. Man theilt Gebräuche in Ansehung der unterschiedenen Sachen, bey denen sie statt haben in ritus sacros und politicos einzutheilen, davon jene auf die äußerliche Religion diese aber auf weltliche und bürgerliche Sachen sich beziehen. Beide kann man wieder in öffentliche und Privatgebräuche eintheilen. Jene geben bey öffentlichen Versammlungen und Zusammenkünften vor, die entweder durch Vermittelung des Obern eingeführt; oder die langwierige Gewohnheit dergestalt etabliert sind, daß sich jeder, den die Sache selbst angehet, darnach richten muß, diese aber werden von ein und demselben in Privatsachen und Verrichtungen mit Beybehalt der Freiheit angenommen und beobachtet. Die öffentlichen oder sacri haben ihren Ursprung von Gott, oder von Menschen. Jene rühren wieder von Gott her entweder unmittelbar, dergleichen sowohl Gott der Herr im alten Testamente bey dem levitischen Gottesdienste, als Christus in dem neuen bey der christlichen Kirche verordnet haben; oder mittelbar, wenn die heiligen Vätern auf Antrieb und Eingeben des heiligen Geistes gewisse Gebräuche eingeführt haben. Die von der andern Art, welche von den Menschen herkommen, werden ecclesiastici genennet und von den Thologen in universales und particulares eingetheilt. Die politischen Ceremonien sind entweder an großer Herren Höfen selbst eingeführt, und werden bey davor kommenden Fällen genau beobachtet, oder sie betreffen die Verrichtungen der Unterthanen und zwar sowohl gelehrte als ungelehrte. Insbesondere kann man dabei anmerken 1) ihren Ursprung, fern derselbige aus historischen Nachrichten zu lernen und zu wissen, wie, mei-

des welchen Völkern diese oder jene
 Sache zuerst aufgekommen, da man
 jüdischen, heidnischen und christlichen
 Sitten wohl von einander zu unter-
 scheiden: und nicht weniger, wie sie,
 als man sie einmal angenommen, wei-
 tergepflanzt und ausgebreitet wor-
 den, was welcher leztern Untersuchung
 Abwechslung zu meiden. Auf den einen
 sehen Marsham in dem canone chro-
 nico, und Spencers de legibus hebraeo-
 rum, indem sie die Ceremonien
 haben bey ihrem levitischen Gottes-
 dienste von den egyptischen Gebräuchen
 abgeleitet, und behaupten, daß Gott der
 Hebräern darinnen nachgeleitet, und
 als er sie von der Gemeinschaft mit
 den Egyptiern abzielte, dergleichen Cer-
 monien entweder selbst angegeben, oder
 verordnet, welche Meinung unter
 andern Virgilius in Aegyptiacis gründlich
 erlegt hat. Andere thäten hingegen
 eine Sache zu viel, und bemüheten sich,
 eine Gleichheit zwischen den jüdi-
 schen und heidnischen Gebräuchen zu zeig-
 en, und fast alles von den leztern aus-
 zuheben herzuführen, als Suetius in
 constitutione evangelica, und quaestio-
 nes Alenensis de concordia rationis et fi-
 dei, Bochart in phaleg. Vossius de ido-
 latria, Daniel Clajenius in theologia
 sacra, Delherr in disert. de sacro
 idolo, Dictionson in Delphis Phoenici-
 a, nebst andern, bey welcher Ver-
 muthung die Abicht der Leute mag gut
 seyn, um dadurch die Wahrheit
 des Ansehens der heiligen Schrift und
 christlichen Religion wider die Heyden,
 welche sie anfochten, zu bestärken; ob-
 er dabei allezeit die Regeln des histo-
 rischen Glaubens beobachtet worden, und
 nicht manches wider die Intention
 der Heyden ausgeleget: ist eine andere
 Sache. Andere haben gemessen, daß sich
 die christliche Kirche aus dem Jüden-
 thum Heidenthume viele Gebräuche ent-
 lehret, und noch sonderlich in man-
 chen Kirchen viele heidnische Ceremonien
 erhalten, welche den Namen christlich
 haben, deren Schriften Fabricius in
 biblioth. antiquar. cap. 4. 5. 6. und
 Wolf in notis ad Casauboniana p. 314.
 anführen. Mit dem historischen
 Vorurtheile darf man die Gelegenheit,
 welche zur Einführung der Gebräuche so-
 wohl überhaupt, als insonderheit in An-
 sehung dieser oder jener Ceremonien ge-
 geben worden, nicht vermischen. Ueber-
 haupt gab diejenige Verderbniß der Men-
 schen dazu Anlaß, da sie ihren äußerli-
 chen Sinnen, folglich der Imagination
 sehr nachgingen, und ihr Gemüth
 so gewöhnten, daß sie solches mehr durch
 sinnliche, als judicirliche Vorstellung
 annehmen ließen, weswegen zum Theile

das gemeine Volk selbst auf gewisse Ge-
 bräuche fiel; zum Theile aber diejenigen,
 welche entweder über sie regierten, oder
 sie in den Lehrlingen der Weisheit und
 der Religion unterrichten sollten, aus
 Klugheit nöthig hatten, sich in diesen
 Stücke nach ihnen zu accommodiren,
 wenn sie nur einen guten Endzweck dabey
 erhalten konnten. Die sinnliche Vor-
 stellung oder Imagination hat in dem
 menschlichen Gemüthe eine sehr große
 Kraft. Antonius hätte wohl durch die
 geschickteste und nachdrücklichste Rede bey
 den Römern nicht so viel ausgerichtet,
 als er wirklich that, da er ihnen das mit
 seinem Blute besprizte Kleid des Cäsaris
 vor ihre Augen hielt, wovon Suetonius
 in vit. lul. Caesar. cap. 34. zu lesen. Und
 weil man dieses weiß, so richtet man sich
 billig nach ihnen. Selbst die Apostel such-
 ten sich desfalls in gewissen Stücken zu
 bequemen. Denn Paulus sagt 1. Cor.
 9. v. 22. von sich: den Schwachen bin
 ich worden ein Schwacher, auf daß ich
 die Schwachen gewinne; und in dem
 folgenden roten Capitel zeigt er sehr
 deutlich, wie man den Schwachgläubigen
 in gleichgültigen Sachen nachzugeben.
 Doch verknüpfen sich mit dieser Imagi-
 nation die bösen Neigungen des Herzens,
 des Ehrgeizes, der Wollust und des Geld-
 geizes, daß gleichwie selbige das Gemüth
 in ziemliche Bewegung setzen können, die-
 ses wiederum durch ihre Neigungen die
 Imagination nicht nur unterhält, son-
 dern auch reizet, und nach Beschaffenheit
 der Neigungen modifiziret, welches eben
 die Ursache, warum die Menschen auf
 unvernünftige Gebräuche, die entweder
 auf den Ehrgeiz, oder auf die Wollust,
 oder den Geldgeiz abzielen, gefallen sind,
 und noch darauf fallen. In Ansehung
 dessen müssen wirse und vernünftige Leu-
 te, die dergleichen Thorheiten der Men-
 schen eintreten können, dahin bedacht seyn,
 daß solche unvernünftige und schädliche
 Ceremonien abgeschafft; die vernünftige
 und nützliche hingegen beibehalten wer-
 den. So machte es Moses mit den Kin-
 dern Israel. Denn als er sah, daß sie
 sehr an Gebräuchen und Ceremonien hien-
 gen, und ohne selbigen nicht wohl zu re-
 gieren, so verordnete er ihnen zwar solche
 äußerliche Zeichen, doch so, daß er auf
 zeitlichen Vesehl solche heraus laß, wel-
 che an sich selbst nicht schädlich, noch die
 Begierden der Menschen reizen konnten,
 und zugleich hohe, geheime und zur Ge-
 lligkeit nöthige Dinge andeuteten. 2)
 betrachten wir die eigentliche Beschaf-
 fenheit der Gebräuche, welche wir nicht
 ehe begreifen können, bis wir ihren wahr-
 en Endzweck, wie er wenigstens seyn
 soll, eingesehen, und diesen theilen wir
 in einem realem und personale. Jener
 geht auf die Sache und Verrichtung

Selbst, bei welchen gewisse Gebräuche vorkommen, da man billig die Worte Pauli 1 Cor. 14. v. 40. zum Grunde leget: laßet alles ehrlich und ordentlich zu gehen. Es muß alles sowohl in geistlichen, als weltlichen Handlungen *κατὰ τάξιν* ordentlich geschehen, weil durch Unordnungen und Confusionen sich nicht nur viele schädliche Dinge einschleichen können; sondern auch viele nützliche Umstände verhindert werden, welchen man durch gewisse Gebräuche abhelfen kann, zu welcher Ordnung noch das *εὐσημεῖως*, decore kommen muß, daß man einer Sache nach ihrem eigentlichen Werthe auch ein äußerliches Ansehen zu geben suchet, welches wenn die Menschen in der ihnen anerschaffenen Einsicht geblieben, und alles nach dem Judicio erkannt hätten, nicht nöthig gewesen wäre; da aber die Schwachheit einmal da ist, und man sich so sehr an das Äußerliche gewöhnet, so wird dieses nunmehr als ein Stück der Wohlstandigkeit angesehen. Wenn wir im alten Testamente die Kleidungen des Hohenpriesters, alle Stücke der Stiftshütte, des Tempels ansehen; so ist dabei manches gewesen, welches bloß zum Zierrath gedienet, und ob man schon alles mystisch auf den Zustand der Kirche neues Testaments deuten kann; so ist doch noch auszumachen, ob der heilige Geist solche Deutung in allen Umständen intendiret. Es dient wohl zur Erbauung; aber nicht zum Verweise. Der *finis personalis* geht auf die Personen und Menschen, um deren wegen die Gebräuche angeordnet, daß man mittelst solcher äußerlichen und sinnlichen Sachen in ihrer Seelen zu gewissen Wirkungen Gelegenheit gäbe, und zwar im Verstande sowohl, als im Willen. In dem Verstande sollen sie a) gewisse Ideen von höhern Dingen, die darunter angedeutet werden, erregen. So ist die Gewohnheit, auf den Spitzen der Kirchen entweder ein Kreuz, oder einen Hahn, oder einen Stern zu setzen. Das Kreuz soll anzeigen, daß es eine streitende Kirche sey, welche nach dem Exempel ihres Stiffters Jesu Christi hier in dieser Welt viel Kreuz und Verfolgung habe. Der Hahn bezieht sich auf das Straßamt eines Predigers, welcher seine Stimme erheben, und die unbussfertigen Sünder vom Schlafe der Sünden zur Buße erwecken soll, und wird damit auf die Historie mit Petrus, da der Hahn geträhet, gezielet. Und der Stern weist uns die Geschichte mit den Weisen aus Morgenlande, und zeigt, daß den Heyden durch einen Stern zuerst der Weg zu der christlichen Kirche gezeigt worden. An vielen Orten ist der Gebrauch, daß zu gewissen Stunden täglich an einer Glocke angeschlagen wird, welches ein Zeichen, daß

man beten müsse, seyn soll. b) soll Gelegenheit geben, daß man sich an fer Geschichten erinnert, zu welchen de in unsern Kirchen die Gemäldes die Bildhauerarbeiten dienen, daß das gemeine Volk dabei der biblischen Historien erinnern möge, daher Gregorius M. lib. 9. epist. 9. sagt: *quod teratis est scriptura, hoc idiotis est pictura*. In dieser Absicht werden in christlichen Kirchen gewisse Festtage getret, als das Fest der Geburt, Befreiung, des Leidens, der Auferstehung, Himmelfahrt Jesu Christi, und der Sendung des heiligen Geistes, zum Gedächtniß der großen Wohlthaten, die uns darunter erzeiget: *solennitatibus quod et diebus claratis Deo beneficiorum memoriam dicamus sacramusque, ne vel ne temporum ingrata subreperet eorum obliuio*, sagt Augustinus *civitate dei* lib. 10. c. 4. daß man auf Gräbern der Verstorbenen gewisse Leisten setzet, gereicht zum Gedächtniß, daß man wisse und sich erinnere, was begraben liege. In dem Gemüthe Willen des Menschen sollen die Sachen zu gewissen Regungen in demselben sonderlich zur Ehrerbietigkeit, zur Liebe zur Liebe Anlaß geben. In der Kirche der Gebrauch sowohl der Instrumen als Vocalmusik eingeführt, daß die Menschen zur mehrern Andacht dadurch affected werden, welches auch ganz natürlich zugehet. Denn die Andacht besteht in der Aufmerksamkeit auf die Sachen, die wir uns bei Bethen vorstellen, diese Aufmerksamkeit wird dadurch bewirkt, daß die Sinnen, und die dabei stehende Imagination mit den Objecten des Gebets eingenommen werden, welches geschieht, wenn man die Anwesenheit Gottes in einem äußerlichen Gebete richtet. Geht dieses schon an, wie man vermuthet, soles ein Gesang, der abgemessene Ton noch eine angenehme Kitzelung in den Ohren verursacht, welches den Menschen um desto angenehmer ist, je mehr sie von Natur dazu geneigt sind. Augustinus schreibt von sich lib. 9. c. 6. *quantum fleui in hymnicis canticis tuis, suave sonantis ecclesiae vocibus acriter commotus, voces illas fluebant auribus meis et eliquabatur veritas tua in cor meum, et ex ea affectus pietatis et inde currebant lacryae bene mihi erat cum eis*. Daß die Könige und Regenten sich in Kleidung von ihren Unterthanen unterscheiden, bey solennen Handlungen gewisse Gebrauche eingeführt haben, geschieht auch andern auch zu dem Ende, daß dadurch eine Idee von der Hoheit erregt, soll durch die Imagination dem Gemüthe vorgestellt, und dieses zur Ehrerbietigkeit bewegt werde. Eben dazu dienen

monien, welche heut zu Tage bey den
Menschen zuweilen an verschiedenen
Orten üblich, daß dadurch eine größere
Macht in dem Gemüthe des Schwermü-
then erweckt werde; und wenn große
Männer und Herren den gewissen Solen-
nitäten allerhand Lustbarkeiten anstellen,
Musicalien unter die Unterthanen ver-
theilen, Wein spritzen lassen, so macht
das ihnen eine Freude und Liebe.
Denn angezeigten Endzwecke kon-
nen leicht die eigentliche Beschaffen-
heit der Gebräuche an sich haben sol-
len, und in Ansehung dessen
sind wir entweder vernünftige oder
unvernünftige Ceremonien. Jene sind
nach den Regeln der Klugheit eingerichtet,
daß der dabei intendirte Endzweck
erreichet wird, und stimmen vornehmlich
der Nothwendigkeit, die von der
Natur abhänget, oder von anderer
Abhängigkeit dependiret, überein;
wegen die unvernünftigen entwe-
der nichts dienen, oder mit dem
Endzwecke freyen, und wohl gar zum
Schaden anderer gereichen. Von dem
ersten Regel schreibt man, daß wenn er
nützlich seyn soll, so setze er sich in ei-
nem vernünftigen Endzweck, und in die andere lege man
ein, welche sowohl zusammen gepackt,
als zu sehen, was darinnen enthal-
ten sey. Nun der Regel mehr, als in
vielen Jahren, so bezeuge man seine
Freude durch allerhand Glückwünsche, wel-
che ein Einfältiges ist. Von den zweyten
Regel wird berichtet, daß sich der neue
König dem Volke verbindlich machen müsse,
daß die Sonne in ihrem Laufe
unverändert erhalten, genugsamen Re-
gen, zuldngliches Wasser ver-
theilen, welches war einige im moralis-
chen Sinne auslegen. In dem Reiche
ist die Gewohnheit seyn, daß der
König seiner Inauguration, indem
er durch eine solenne Procession auf
den Thron begäbe, von dem Volke mit
Wein und Sande bestreuet werde, wo-
durch er sowohl seine Freude bezeugen,
als dem neuen Könige zu Gemüthe füh-
ren wolle, wie er einmal zu Staube wer-
den werde, welches eben seine für einen
unvernünftigen Ceremonie ist. Ja es
sind solche unvernünftige Ceremonien,
den andern zum Vortheile gereichen, auf
den natürlichen Wesen hinaus laufen,
nicht nur der Vernunft, sondern auch
der natürlichen Schrift zuwider sind. Auf den
ersten war vor dem Gebrauch, daß
den jungen Leuten, welche erst von den
Eltern dahin kamen, von dem so genann-
ten Depositor auf allerhand lächerliche
Weise zusehen ließ, damit sie theils
an ihre Unwissenheit erinnert, theils ihr Hochmuth
abgemindert werden möchte, und
anfangs gedämpft werden möchte,
um das Einfältige, und numehro bil-
lig auf den weisen hohen Schulen abge-

schaft ist. [Bey den Griechen herrschet
der Gebrauch, daß man den Todten in den
Sarg einen Passvorthrief mitgiebt, ob-
gleich der Inhabt: Wir von Gottes Gna-
den N. N. Bischof in dem Kloster N. N.
gebierhen dir Sanct Petre, Vortrern
des Himmelreichs, daß du diesen Diener
Christi N. N. den wir von allen seinen
Sünden absolvirt haben, schuttracks ins
Himmelreich einlässest. Daran geschiehet
unser ernstlicher Wille, u. s. w.]

Stellen wir nun von den Ceremonien
eine practische Betrachtung an, so geht
selbige dahin, wie man sich bey denselbi-
gen zu verhalten habe, und was bey der
Abschaffung, Verbeibaltung und Entsch-
nung zu beobachten. Es beruhet dieses al-
les auf den oben gesetzten Unterschied un-
ter vernünftigen und unvernünftigen Ge-
bräuchen. Denn die unvernünftigen schaf-
fet man billig ab, und hat ein Fürst son-
derlich dahin zu sehen, daß sich solche Ge-
bräuche zumal in die Kirche nicht einschlei-
chen, weil sie leicht zu einem gefährlichen
Aberglauben Anlaß geben können, daß
man ihnen mehrere Krast, als sie in der
That haben, beileget, und sie wohl als
nothige Stücke des Gottesdienstes anseheth.
Lutherus hat schon zu seiner Zeit sehr wi-
der diese und jene unanständige Kirchen-
gebräuche geeifert. Cochlaus in censura
Auguti. confation. suchet jedoch die römi-
sche Kirche in Ansehung der Gebräuche al-
so wider Lutherum zu vertheidigen: nam,
schreibet er, ceremoniae nostrae non sunt
principaliter institutae ad iustificandum, aut
ad promerendam gratiam, aut ad satisfaci-
endum pro peccatis, aut ad remissionem pec-
catorum per eas consequendam, vti falso
nobis centies imputant confessio et apolo-
gia; sed potius ad cultum et laudem Dei,
in gloriam et honorem Christi, ad venera-
tionem et memoriam deigenitricis et omni-
um sanctorum; allein aus den Schriften
sowohl, als aus den Handlungen dieser
Religionverwandten wird ein unparthei-
scher bald urtheilen können, ob diese Ver-
theidigung hinreichend sey oder nicht.
Denn sie bekennen ja, daß die guten Wer-
ke zur Seligkeit nöthig wären; unter die
guten Werke aber rechnen sie ihr Geißeln,
Fasten, Wallfahrten und dergleichen, die
an sich nichts anders als gewisse Ceremo-
nien sind. Sie legen ihren Gebräuchen ei-
ne geistliche und übernatürliche Kraft bey,
wenn sie unter andern die Glocken tau-
sen, und glauben, daß dieses wider den
Donner und anderes Ungewitter helfen
soll; wenn sie sich mit dem Weihwasser
besprengen, damit sie vor dem Teufel und
allerhand Krankheiten sicher seyn. Die
vernünftigen Gebräuche behält man bil-
lig aus Klugheit bey, zumal wenn sie
durch langwierige Gewohnheiten Stücke

des Wohlstands worden sind. Ein Fürst würde eine schlechte Idee von sich in den Gemüthern seiner Unterthanen erwecken, wenn er sich in seiner Kleidung und seiner äußerlichen Aufführung nicht nach den Regeln des Wohlstandes und den nach denselben eingeführten Gebräuchen aufführen wolte. Der meiste Theil der Menschen urtheilt nach dem äußerlichen, und würden zuweilen große Unruhen entstehen, wenn man ein und andere Ceremonien; die bisher im Gebrauch gewesen, abschaffen wolte. Sollen neue Gebräuche erfunden und eingeführt werden, so muß man auf das Absehen, so man haben hat, und auf diejenigen Personen, die bey einer Handlung zugegen sind, was sie nemlich für Gedanken haben, wozu sie sollen angetrieben werden, sehen und alles darnach einrichten. Es hat Joachim Hildebrand 1655. eine exercitationem theol. de ritibus sacris herausgegeben, welche 1713. wieder aufgelegt worden, und darinnen diese Materie in Ansehung der geistlichen Gebräuche kurz und gut ausgeführt. Es dienet auch zur Nachlese des D. Buddei exercitatio politico-moralis de eo, quod decet circa solemnia principum, die anno 1701. zu Halle gehalten, und 1712. den comment. acad. de concordia religionis christianae statusque civilis pag. 321. beygedruckt worden.

Cesare,

Ein gewisses Wort der scholastischen Philosophen, damit sie diejenige Art der Ennlogismorum in der andern Figur, darinnen die maior propositio allgemein verneinend; die minor allgemein bejahend, und die Conclusion allgemein verneinend ist, bemerkt haben. Denn E. bedeutet eine allgemeine Verneinung; A. eine allgemeine Bejahung; und E. eine allgemeine Verneinung, 1. E.

GE Kein Türke ist ein Teutscher,
 SA ein jeder Churfürst ist ein Teutscher,
 zE Kein Churfürst ist ein Türke.

[Cessio nominis,]

[Oder die Abtretung einer Rechtsforderung bestehet in derjenigen Handlung, da man an den Tag leget, man wolle seine Forderung dem andern als eigen überlassen. Jus nominis heißt ein Recht an dem andern etwas zu fordern, weil ein solcher mehrentheils seinen Namen unterschreiben muß, daher cessio nominis die Abtretung eines solchen Rechts bedeutet. Hat der andere die Cessio von seiner Rechtsfor-

derung angenommen, so bin ich nicht gegen ihn verpflichtet, er mag die Forderung einbekommen, oder nicht. gegen bey der Assignation verhält die Sache ganz anders. Denn ich nur dem andern Vollmacht, nem Namen etwas einzufordern, er es nicht, so giebt er mir die Forderung zurück, und leidet dabey keinen Schaden.]

Charlatanerie,

Marktchreyerey, ist dasjenige, was der Menschen, da man aus sich neuen Verrichtungen gegen andere macht, als in der That dahinter, dadurch solche zu betrügen, sich allerhand Wortbeile zu erwerben. Es ist ein französisches Wort, von dem Italidnischen ciarlare, soll, s. Menagium orig. della lingua pag. 170. und die Lateiner haben den Leute planos genennet, s. pro Cluentio c. 26. Petron. 140. Ingleichen circulatoris, also die Charlatanerie selbst artemulatoriam nennen könnte; so wolte einige lieber im Lateinischen charlatanum, als charlataneriam sagen, selbe etwas mehr nach der Latinität dieses schmecke. Von der Bedeutung die Charlatanerie darinnen antwortet, daß ein Bedante hochmüthig in nichtswürdigen Dingen umgehende Charlatan aber durch allerhand Betrug die Leute hintergehet, seinen Vorthell beobachtet ist, wird bisweilen der Hochmuth das Feld trägt, indem einige der Ehrgeiz der Geldgeiz zu solcher Marktchreyerey anreizen kann. Der Wahlspruch der Charlatans führen, ist: mundus viciat, die Welt will betrogen. Der Machiavellismus mag vor ein liche Schwester von der Charlatanerie gehalten werden, welcher gleichfalls eine Decke vor die Augen zieht, und betrügen trachtet. Es giebt Charlatane unter den Gelehrten sowohl, als unter den Leuten, da denn einige ihre Charlatanerie einigermaßen zu verhehlen verbergen wissen; andere aber so offen sind, daß man sie mit Händen fassen, und gleich sehen kann, was sie sind.

Von der Marktchreyerey der Alten hat Herr Bostrath Menke in seinen artigen Reden in lateinischer Sprache gehalten, welche zum dritten mit verschiedenen Anmerkungen gedruckt, auch nachgehends in deutsche und holländische gebracht worden, da er darinnen die Sache aus der

mit Crempeln erdüttert, so handelt man von der Natur und vom Wesen dieses Rakers der beigefügte Brief Stodolli de circumforanea litteratovantia.

[Charge des Affaires]

Bedeutet Geschäftsträger, oder solches Personen, welche für einen Suberain Potentaten Geschäfte verrichten. Sie gehören unter die Gesandten. Doch versteht man niemals Ge- te vom ersten Range darunter. Sie- ambassadeurs und Gesandte.]

[Chicanen,]

Heissen unnütze Ausflüchte und Spitz- keiten oder unzureichende Mittel, welche man andere betrügen, und es das Licht führen will. Wenn die- der Gelehrten braucht oft der- solche widergeseliche und res- Mittel, und die Advocaten thun ein gleiches bei Staatshändeln. Leute heißen Chicaneurs.]

Chimäre,

Die alten Poeten deuteten in ihren- dadurch ein abentheuerliches- welches vorne wie ein Löwe; in- hinten wie eine Ziege, und hinten- Drache gestaltet wäre. Weil nun- Thier sonst nirgends als in- zu suchen und zu finden- so ist es geschehen, daß man eine- Einbildung eine Chimäre zu- setzet, sonderlich wenn sie in- und solchen Sachen geschle- die mit des Menschen Interesse eine- haben. Es ist dieses eine An- eines schwachen Judicii und hinge- einer lebhaften Imagination, welche- einer gewissen Neigung und Passion- Wissen gereicht und unterhalten wird, weil durch solche falsche Vorstellungen im Gemüth auch der unterschiedenen- schaffheit der Sache entweder eine- geliche Hofnung, oder eine vergebli- Furcht erregt wird, so ist leicht zu- den, wie unglücklich sich ein Mensch- Chimären machen kann, wenn er- nur innerlich sein Gemüth beun- get; sondern auch selbst Gelegenheit- in seiner Prostitution bei ver- nigen Leuten giebt.

[Chimie,]

[Vergleiche den Artikel Alchimie.]

Chiromantie,

Ist eine Kunst, aus den Linien der- eines Menschen Selbstes, und Ge- nachschaffenheit zu erkennen, und das- beiden Seiten entstehende Glück oder

Unglück, so wohl vergangenes, als künf- tiges zu errathen. Man betrachtet sie sowohl nach der Theorie als Praxis; und weist nach jener die Principia, worauf sich die Chiromantie gründet, und thei- let selbige in physische und aërologische. Jene kommen fürnehmlich auf die Beja- senheit der Linien in der Hand, deren Länge, Kürze, Sitz, Züge, Vermischun- gen mit andern Abschnitten, Gestalten und dergleichen an; bei diesen aber leget man den Fingern, Bergen und Linien der Hand gewisse Planeten bey, wodurch die Sache so dirigiret werde, daß man eines Menschen Krankheiten, Unglück, Heyrathen, Anzahl der Kinder und dergleichen vorher wissen könne. Wiewohl die Chiromantiken die Planeten auf un- verschiedene Art anweisen. Die Praxis da- bey ist, daß man aus gewissen Beschaffen- heiten der Linien einem Menschen seine vergangene und künftige, so wohl glück- liche als unglückliche Begebenheiten ent- decket, die dreyerley sind. Erstlich saget man einem den Zustand des Leibes, wie eines Menschen Gesundheit bis zu seinem von Gott und der Natur vorgeschriebenem Ziel zu erhalten sey; wie man dem schwachen Leibe möge zu Hülfe kommen, und zur vorligen Gesundheit bringen, und wie man den natürlichen Tod dadurch wahrscheinlich erkennen und abnehmen möge, welches die medicinische Chiroman- tie genennet wird. Vors andere soll sie zeigen, was ein Mensch vor eine Gemüths- disposition habe, und worzu er vor an- dern inclinire, welches die moralische Chi- romantie heißen könnte: und dann will man einem auch aus den Händen sein Glück und Unglück, was die Ehre, Reich- thum und Bequemlichkeit anbetrifft, vor- her sagen, der man den Namen der poli- tischen Chiromantie geben könnte.

Es ist diese Kunst gar alt, massen wir schon bey dem Juvenali satir. 6. zu En- de diese Worte: frontemque manumque prascebit vati, lesen. So hat auch Ar- temidorus von dergleichen Materie ge- schrieben, dessen Bücher Aldus griechisch edirte. Nach der Zeit hat sie jederzeit ihre Liebhaber gefunden, die sich die Mühe gegeben, die Principia davon in- Schriften zu entwerfen, und hat Joh. Prætorius in dem theatro chiromantico eine Sammlung alter und neuer chiro- mantischen Schriften gemacht. Wie denn auch insonderheit Philipp May chiro- mantiam et physiognomiam medicam ge- schrieben, die auch etliche mal teutsch, und unter andern zu Dresden 1712. in 8. heraus gekommen, von welchen und dergleichen Schriften Morhof in polyhistor. tom. 2. lib. 3. §. 5. seqq. mit nachzuse- hen ist.

Inzwischen wenn wir von der Frage: was denn eigentlich von der Chiromantie

Orundo habe: die Urtheile der Gelehrten ansehen, so sind sie zwar gar unterschiedlich, die sich aber hauptsächlich in die 3 Classen bringen lassen. Einige, die sich insonderheit Nähe gegeben, davon methodisch zu schreiben, machen den größten Staat davon, und bilden sich sowohl die theoretische Gründe, als auch die Praxis der Chiromantie, wie wir sie oben berührt haben, fest und fest ein, daß sie meinen, es stünde eines Menschen ganzer Lebenslauf mit allen denen darin sich ereignenden Begebenheiten in seiner Hand beschrieben. Andere vorwerfen solche schlechterdings, und sagen, daß die Hauptlinien in den Händen bedeuten von der Natur bezeichnet worden, damit solche desto leichter können zusammen geleact und aufgethan werden, [noch andere halten die Linien vor Erfolge der Bewegung und gleichsam hinterlassene Fußstapfen der Bewegung] und wenden dagegen ein, daß die Chiromantisten selbst nicht einig in ihren Principis, daß ihre Wahrsagungen beim Ausgange oftmals fehlten, und man gar nicht absehen könnte, warum Gott in diesen Linien des Menschen Glück und Unglück sollte bezeichnen haben, s. Paschium de inuentis nou- antiquis cap. 7. s. 604. seqq. Wiederum andere ermahnen die Mittelstrasse, und halten fürs beste, wenn man weder mit den ersten, die sie allzu hoch erheben, und derselben mißbrauchen; noch mit den letztern, welche sie ganz darnieder schlagen, desfalls einstimme, sondern wahrscheinlich dafür biete, daß Gott die Linien nicht vergebens in die Hände gesetzt, sondern daraus vermuthlich die Beschaffenheit des menschlichen Leibes, in Ansehung seiner Gesundheit, Krankheit, Stärke, Schwachheit, Alters u. d. gl. zu erkennen, s. Dietericum in antiquitatib. bibl. veteris testam. pag. 410. sqq. welcher noch mehr hieher gehörige Scribenten anesühret.

Die großen Verehrer der Chiromantie wollen selbige auch aus der heiligen Schrift beweisen, und berufen sich auf Job. 37. v. 7. welche Worte auch die Juden von derselben erklären. Allein das vorhergehende sowohl, als das nachfolgende dieser Worte geben einen ganz andern Verstand an die Hand. Nämlich es wird erzählt, was Gott für sonderbare Wirkungen in der Natur thue, woraus seine Allmacht; des Menschen Ohnmacht aber hervor leuchte, daß wenn dieser letztere mit seiner Hand gleich auf dem Felde arbeite; so könnte doch Gott, indem er unter andern einen Plagregen fallen ließ, solche verschließen, daß er sein Geschäfte müsse liegen lassen, conf. Valesii philos. sac. cap. 32. Tarnovii varcit. biblic. p. 103. Dilherr in disput.

com. 2. aduers. sac. p. 37. Schmidius in comment. in h. l. Henrici in disput. de erroribus chiromantarum, Leipzig 1693. [Die Lehre der Chiromantie streitet offenbar wider die wahre Freiheit. Denn nach ihrer Meinung muß ich bedauern, wenn ein gefährlicher Durchschmitt oder eine verackelte Figur auf dem Cingulo v. neris anzutreffen wäre, so müßte der Mensch wider das sechste Gebot handeln u. s. w.]

Chocolate,

Siehe Zinks ökonomisches Lexicon in observations sur le cacao et sur la chocolate 8. à Paris 1772.

Cholericus,

Kommt von dem Wort cholera, zollher, so sonst die Gallsucht bedeutet, und hat eine gedoppelte Absicht, so wohl als eine natürliche Constitution des Geblüts als eine daher dependirende Gemüthsbeschaffenheit. In der ersten Absicht bedeutet es einen Menschen von einem solchen Temperament, da in dem Geblüt durch den starken Zusatz der Galle die feurige öbliche und schwefeliche Theilchen die Oberhand haben, und daher in einer hartigen und schnellen Bewegung stehen. Morbiter aber versteht man darunter einen Ehrgeizigen, weil der Ehrgeiz eben die Hauptneigung sey, die bey dieser Temperatur des Geblüts statt habe, welche Connerion vornemlich nach der gemeinen Meinung in dem ungedultigen Zorn suchen, daß weil sie bizzig vom Geblüt so wären sie zornig, und weil sie zornig so wären sie ehrgeizig, davon mit mehrern unten in dem Artikel von dem Ehrgeiz und Temperament gehandelt worden.

[Credit,]

[Credere, bedeutet so viel als Ansehen Treu und Glauben unter den Menschen. So sagt man, der Mensch steht in gutem Credit, das heißt in Ansehen, ob man hat ein gutes Vertrauen zu ihm. In besondere bedeutet dieses Wort unter Kaufleuten, wenn man dem andern ein Gut oder Waaren anvertrauet, borgt und übergibt, in der Hoffnung, daß er vergüten oder begahlen werde. Deswegen sagt man, Waaren auf Credit nehmen, das ist, borgen. Creditiren also so viel als einem borgen. Wenn Credit unter Kaufleuten aufgehoben werde, so würde zugleich alles Commerce unterliegen. Daß man jedoch auch bei Creditirung behutsam zu verfahren bedarf keines Zweifels.]

Christl

Christliche Philosophie,

Es wird diese Benennung der Philosophie in uneigentlichem und eigentlichem Verstand genommen. Nach jenem haben unter andern die Kirchenlehrer zuweilen die Christliche Religion mit dem Namen der Philosophie bezeugt, weil sie die Lehren der wahren und ächten Weisheit, die des Menschen wahre Glückseligkeit befördert, in sich hält, welche Paulus 1 Cor. 2. v. 7. die heimlich verborgene Weisheit Gottes nennet, und Jacobus cap. 3. v. 17. die Weisheit, die von oben her sey, so war auch Plato nach dem Zerianis des Ciceros gesagt, daß die Philosophie ein Geschenk und eine Erfindung der Götter wäre; aber in einem ganz andern Sinn, wegen dieser Ausspruch auf die irrige und höchst gefährliche Meinung, daß die Seele ein Ausfluß und ein Stück des göttlichen Wesens, sey, gegründet war. Unter den Kirchenlehrern aber sagt Chrysostomus *οι δια την φιλοσοφειαν*, Gregorius Nyssenus *η των χριστιανων φιλοσοφια*. Salvianus nennet das Christenthum *philosophiam religionis*, anderer Stellen zu geschweigen, welche Iosius de scriptoribus histor. phil. lib. 3. cap. 4. s. 3. und Buddeus in introd. ad hist. phil. chr. s. 23. not. p. 114. edit. 2. an-

eigentlich wird durch die Christliche Philosophie diejenige Art der Philosophie verstanden, da man unter die Aussprüche der Vernunft, als des Grunds des philosophischen Erkenntnis, Wahrheiten der göttlichen Offenbarung aus heil. Schrift, welche ein natürlicher Mensch durch sein natürliches Licht der Vernunft nicht erkennen kann, gemischt, so auf zweyerley Art geschehen. Denn entweder hat man aus den Grundsätzen der göttlichen Offenbarung Schlüsse, so zur Vernunft gehören; oder aus den Grundsätzen der menschlichen Vernunftschlüsse von Geheimnissen des Glaubens geleitet, welches aus der philosophischen Historie mit unterschiedenen Exempeln kann gezeigt werden. Denn was unter andern die Physic betrifft, so haben verschiedene die Principia der natürlichen Dinge aus dem Mose und dessen Historie der Schöpfung genommen, daß dieselben die Materie, der Geist und das Licht wären, weil Mose berichtet, daß die Erde wüß und leer gewesen; der Geist auf dem Wasser geschwebet; und Gott das Licht herfür gebracht. Daher verstehen sie durch die Materie einen körperlichen Erdenkumpen, und zwar, wie sich Comenius erklärt, der aus unterschiedenen zerstreuten Theilen bestanden, wie sich Democri-

tus und Epicurus die Atomos eingebildet, in welcher Absicht auch die heilige Schrift diese Materie einen Staub nach dem Hebräischen nenne, Gen. 3. v. 19. Proverb. 8. v. 26. und nicht weniger aus der Erfahrung bekannt, daß der tote Körper eines Menschen unter der Erden endlich selbst in atomos, oder ganz kleine und untheilbare Theile zertheilet werde. Und wenn gleich diese Materie unsichtbar, versinkert und ganz ungefalt; so habe sie doch können ausgedehnt, zusammengezogen, zertheilt, vereiniget werden, und allerhand Gestalten, wie etwa ein Stück Wachs annehmen können. Weil aber diese Materie für sich nicht geschickt, die Wirkungen, welche in der Natur liegen, darzustellen, noch die Bewegungen unmittelbar von Gott herzuwirken; so nehmen sie noch den Geist hinzu, in dessen Beschreibung sie zwar von einander unterschieden; darinnen aber doch übereinkommen, daß es eine unsichtbare und geistliche Substanz, welche die Bewegungen in der Natur verursache. Zum Beweis, daß ein solcher allgemeiner Geist vorhanden, führen sie unterschiedene Schriftstellen, als Ps. 104. v. 29. 30. Pred. cap. 3. v. 20. Job. c. 34. v. 13. 14. und so weiter an. Das dritte Principium sey das Licht, das ist eine vor sich sichtbare, bewegliche, leuchtende Substanz, welche die Materie durchbringe, und sie zur Annahme der Geister zubereite, wie solches mit mehreren der Herr D. Buddeus in introd. ad histor. philol. ebraeor. s. 47. seqq. sehr deutlich fürsetzet. Diese Art, die Physic vorzutragen, hat verschiedenen gefallen. Der vornehmste darunter ist Joh. Amos Comenius, welcher *synopsis physices ad lumen divinum reformatae* heraus gegeben, die zu verschiedenen malen, als 1632, 1633, 1643, 1663. auch noch sonsten gedrucket, und welche auch von D. Langen in gewisse theses verfaßt worden. Ihm folgte Joh. Daver in dem *ostio vel atrio naturae ichnographice delineato* 1662. welches er auf des Comenii drey Principia, Materie, Geist und Licht bauete. Man rechnet zwar noch mehrere hieher, die aber, wenn man die Sache eigentlich betrachtet, hier keinen Platz verdienen. Denn es ist nur von denen die Rede, welche die Principia aus dem Mose genommen, und nach demselben die ganze Naturlehre eingerichtet, die man demnach mit denjenigen nicht vermischen muß, welche nach ihren Principiis die Mosaische Historie von der Schöpfung zu erklären gesucht. Dieses that Joh. Senrich Alstedius in seiner *physica Mosaisca*, worinnen er an sich selbst peripatetische Principia zum Grund gelegt, und nach demselben die Mosaische Nachricht anzulegen, die Absicht gehabt, welches auch von des

Roberti

Roberti Fludds oder de Fluxibus philosophia Moysiaca, die 1638. und 1659. ins Englische übersetzt, herausgegeben, zu sagen, wiewohl er die Sprüche heil. Schrift häufig nur so obenhin setzet, ohne sie zu erklären, oder auf seine Meinung recht zu deuten. Er setzet den allgemeinen Geist zum Grund der übernatürlichen und natürlichen Dinge, und ob er ihn schon insgemein Sapientiam nennet, so sagt er doch nicht, ob derselbe Gott, oder ein besonderer erschaffener Geist, oder der heilige Geist seyn soll, wenigstens führet er Sprüche an, die von allen dreien können verstanden werden. Diesen allgemeinen Geist theilet er allen Kreaturen mit; hält aber dafür, Gott habe dem Menschen die größte Quantität davon gegeben, damit er vor allen andern lebendigen Geschöpfen einen Vorzug habe. Die Principien aller Dinge theilet er in primaria, welche die Finckerniß oder erste Materie, nebst dem Wasser, so er zur andern Materie aller Dinge gemacht; und das göttliche Licht, welches alles schafft, bildet, bewegt und bewege; und in secundaria, die entweder wirkend, als die Kälte und Wärme; oder leidend, als die Feuchtigkeit und Trockenheit, woraus man sieht, daß er nicht so eigentlich die Mosesischen Principia, wie Comenius, behalten. Eben so haben es viele Cartesianer gemacht, daß sie mit dem Mose die Grundsätze des Cartesii zu vereinigen, sich angelegen seyn lassen, wie Dickinson in der physica veteri et vera mit der Atomistischen Physie gethan, darinnen er nach den Principiis der philosophiae corpuscularis die von Mose beschriebene Schöpfung unserer Welt erklärt. Joh. Espagnet hat enchiridion physicae restructurae geschrieben, welche auch mit seinem arcano hermeticae philosophiae oft gedruckt, darinnen er zwar dem Mose mehrentheils folget; aber doch nicht gänzlich, wo es nur bequem hat geschehen können. Noch vielweniger gehören Megidius Guthmann, Jacob Böhme, Quirinus Kuhlmann und andere ihres gleichens hieher, die abgeschwachte Erklärungen über die Historie der Schöpfung gemacht, wiewohl es ehe Verdunklungen, als Erklärungen sind. Der erste hat ein Buch unter dem Titel: Offenbarung göttlicher Majestät geschrieben, welches zweymal 1619. und 1675. gedruckt, darinnen eine Einleitung zu den ersten fünf Versen des ersten Kapitels Genes. enthalten und aus 24. Büchern besteht, weil er von jeglichem Wort in den jetzt gedachten Versen ein besonderes Buch verfertiaget. Von dem andern als dem Jacobo Böhmo gehören hieher das mysterium magnum oder Erklärung über das erste Buch Moses von der Offenbarung göttlichen Wesens, und von dem Ursprung der Welt und der Krea-

tion, darinnen das Reich der Natur und das Reich der Gnaden erklärt wird, und seine Schrift de signatura rerum. Der dritte Quirinus Kuhlmann hat in der neubegeisterten Böhme viele theosophische Fragen allen Gelehrten zur Beantwortung vorgelegt, darunter nicht wenige sind, so die vom Mose beschriebene Schöpfung und andere zur Naturlehre gehörige Schrift puncte betreffen, von welcher Materie mit mehreren Morhof in polyhistor. tom. 2. lib. 2. cap. 3. Keimann in histor. liter. der Deutschen part. 3. sect. 1. p. 491. sqq. Stolle in der Historie der Gelahrtheit part. 2. cap. 4. §. 29. p. 251. sqq. zu lesen.

Sehen wir auf die Moral, so sind auch verschiedene gewesen, welche ethicis christianis geschrieben, dergleichen Benennung an sich selbst unanständig, wenn sie nur mit ihren Wahrheiten in gehörigen Grenzen geblieben, und wie sich gehört Christliche Sittenlehre geschrieben, da ist alles aus der heiligen Schrift hergeleitet. Da aber ihre Absicht gewesen, da mit philosophische Bücher zu verfertigen und die Sache aus der Schrift zu verbessern, so ist dieses eine sehr schädliche Vermischung gewesen. Es ist vielen schwer gefallen, die Grenzen zwischen der heiligen Schrift und der Vernunft genau zu beobachten. Einige setzten die philosophische und theologische Moral einander entgegen, und meinten, daß die Schrift solche moralische Lehren fürtrage, welche sich unter andern Senr. Cornel. Agrippa de incertitudine et vanitate scientiar. c. 54. eingebildet, dessen Stelle auch Paschus de variis modis moralia tradend. p. 484. anführet und beurtheilet. Es kam diese falsche Meinung unserm Verdunkeln nach aus einem zweifachen Grund her. Einmal hielt man die heidnische und die natürliche philosophische Moral für eins, und dachte, daß die alten Heiden in der Moral gelehret, das wären schlechterdings Aussprüche der natürlichen Lichts, und weil man bey ihnen falsche und der heil. Schrift ganz entgegen gesetzte Lehren antraf, so schrieb man dieses der Philosophie an und verlich selbst zu; welches aber eine große Verwirrung war. Denn die heidnische Philosophie und diejenige, die auf eine gesunde Vernunft gegründet, sind nicht einleer, indem die Heiden zwar das Licht der Natur, aber nicht allezeit die gesunde Vernunft hatten, und lehrten daher wohl Sachen, die ganz unvernünftig waren. Die vielen Secten, die vielerley Principia, die unterschiedenen Meinungen, die Uneinigkeiten unter ihnen sind hinlänglich, davon ein Zeugnis abzulegen, welche Trennungen nicht hätten seyn können, wenn sie alle der gesun-

den Vernunft, als ihrem einzigen Leitstern gefolget wären. Aristoteles hat freilich eine solche Moral geschrieben, die den der heil. Schrift nicht bestehen kann; sie ist aber auch zugleich unnützlich, welches man nicht weniger von der Platonischen, Stoischen und Epicurischen Moral sagen muß, wenn gleich darinnen zuweilen solche Ansprüche fürkommen, die dem äußerlichen Schein nach den Regeln des Christenthums ganz nahe zu kommen scheinen. Die andere Ursache, warum man die theologische und philosophische Moral einander entgegen gesetzt, war die unrichtige Erklärung mancher Sprüche heiliger Schrift, welche man so anlegte, daß ein den philosophischen Principis contrairer Schluß daraus kam. Andere versahen es darinnen, daß sie beide Moralen mit einander vermischten, und mengten die Lehrlätze der Vernunft und der heiligen Schrift untereinander, so, daß sie zum Theil aus Christlichen Principis philosophische Conclusiones; zum Theil aber aus philosophischen, auch wohl heidnischen Principis christliche Conclusiones machten. Und dahin gehören Conradus Aslachus, der physicam und ethicam Moslicam geschrieben; Lambertus Danaus in drey Büchern ethicae christianae, worinnen der Decalogus erklärt und gegen die Lehren der Scholasticorum, des natürlichen, Römisch-bürgerlichen und canonischen Rechts gehalten wird; Georgius Grabovius in ethica christiana, Joh. Crellius in ethica christiana, darinnen er die Sittenlehre des Aristoteles verbessern wollen; hin und wieder aber Eecianische Irrthümer einfließen lassen, einander zu geschweigen, von denen Dabdeus in introd. ad histor. philos. ethicor. §. 53. not. p. 476. ed. 2. Struv in biblioth. philosoph. cap. 6. §. 22. Keimann in histor. litter. der Deutschen part. 3. sed. 2. p. 590. nachzuweihen hieb. Eben so haben es auch einige mit dem natürlichen Recht gemacht, nachdem man in den neuern Zeiten, solches von der Sittenlehre und Politie als eine besondere Disciplin absonderte; daß man gleichsam ein Christlich-natürliches Recht beschreiben wollen. So ist bekannt, wie Herr Alberti ein compendium iuris naturae orthodoxae theologiae conformatum schrieb, darinnen er das Recht der Natur aus dem Stand der Unschuld herzuleiten suchte, und diesen Stand zum allgemeinen Grund der natürlichen Gesetze legte, weswegen er nicht nur mit Pufendorf; sondern auch Thomasioweltläufige Streitigkeiten bekommen. Und in der That hatte er sich gar sehr verstoßen, weil der Stand der Unschuld ehmöglich eine solche Nichtsinnur seyn kann, von dem die Vernunft nichts weiß, und nach dem Fall die menschliche Natur so verderbet, daß wenn man auch etwas davon wüßte, der Mensch

sich doch nicht im Stande befände, darnach zu leben. Es soll ja das natürliche Recht den Händen ins Herz geschrieben seyn; die aber nach Alberti eigenem Geständnis aus ihrer Vernunft von dem Stand der Unschuld nichts gewußt, und ist zur Behauptung dessen, daß etwas wider das Recht der Natur sey, nicht genug, wenn man aus den heidnischen Philosophen anführet, daß sie es auch für verboten gehalten; weil sich ihre Ansprüche nicht allezeit von der Vernunft; sondern von der Tradition herrschrieben, und also vermischte Alberti die Schrift und Vernunft, und wollte einen christlichen Philosophen fürstellen. Es hat schon vor ihm David Mevius dergleichen Meinung gehabt, und in dem prodromo iurisdictionis gentium communi die Uebereinstimmung mit dem Stand der Unschuld zur Grundregel gesetzt, und Strimesius zu Frankfurt stimmt zwar in soweit mit dem Herrn Alberti überein, daß das Recht der Natur aus dem Unschuldstand herzuleiten; in der Frage aber: ob dieser Stand den Heyden bekannt gewesen, aienz er von ihm ab, welches er wider Alberti behauptete. Joh. Ludwig Praschius ließ legem caritatis, auch bald darauf designationem iuris naturae ex disciplina christianorum ausgehen, darinnen er zum Grund des natürlichen Rechts die Liebe, die Christus so sehr treibt, setzt, und als ihm der Herr Thomasius in seinen freymüthigen Gedanken 1689. allerhand Einwürfe machte, so ließ er zwar eine klare und gründliche Vertheidigung des natürlichen Rechts nach Christlicher Lehre wider des Thomasi Ansechtungen drucken; hat aber doch nicht verhüten können, daß ihn auch nicht andere einer Vermischung des natürlichen Rechts mit der geoffenbarten Theologie beschuldiget hätten. Es sind noch andere gewesen, welche durch ihre philosophische Schriften, auch so gar in den Logiken Christliche Philosophen zu machen gesucht.

Zu solchen Vermischungen haben die Kirchengelahrte Gelegenheit gegeben. Denn da sie vor ihrer Bekehrung in der heidnischen Philosophie waren unterrichtet worden, und nach ihrer Bekehrung deren um deswegen nicht wohl enttrathen konnten, weil sie wider die Philosophen, welche die Christliche Religion anfechteten, zu disputiren hatten, so geñel ihnen sonderlich die Stoische und Platonische. Jene hielten sie aus der Ursach hoch, weil die Stoici von allerhand Tugendregeln, welche dem äußerlichen Klange nach, dem Christenthum sehr nahe kamen, viel Worte machten, welches auch eine Ursach mit war, warum sie die platonische hochschätzten, wiewohl hier noch dazu kam, daß die Feinde der christlichen Religion mehrentheils Pla-

tonici waren. Weil sie nun die Stoischen und Platonischen Lehrsätze nur nach dem äußerlichen betrachteten, und sich einbildeten, sie könnten die Feinde der Christenheit besser widerlegen, wenn sie die Philosophie mit der Bibel verknüpfen; so geschah aus Unvorsichtigkeit eine solche Vermischung, die nachgehends zu manchen Secten und Spaltungen Gelegenheit gab. Was diese mit der Stoischen und Platonischen Philosophie gethan hatten, das thaten nachgehends die Scholastici mit der Aristotelischen, deren Philosophie ein Wischmasch des lateinischen Aristotelis mit der lateinischen Bibel, woraus die scholastische Theologie entsprang. Nach der Zeit fanden sich noch andere, die eine solche Vermischung fürnahmen, dabei ihre Absicht zwar sehr gut seyn mochte, die Sache an sich selbst aber taugte nichts. Verulamius de augm. scientiar. lib. 9. cap. 1. sagt: quemadmodum enim theologiam in philosophia quaerere, perinde est, ac si viuos quaeras inter mortuos; ita e contra philosophiam in theologia quaerere, non aliud est, quam mortuos quaerere inter viuos, welches in gewisser Absicht, zumal von der heidnischen Philosophie wahr ist. Der Herr D. Buddeus schreibt in proleg. instit. theol. moral. §. 36. not. qui ethicis christianas scripserunt, aut philosophiam cum theologia confundunt, aut sub hoc titulo; quod theologiae proprium est, petrastrunt. Der Herr Thomassius urtheilet in Ansehung der Moral in den cautelis circa praecognita iurisprud. cap. 14. §. 36. also davon: man müsse sich für denen Ethiken hüten, die man auf den Titel vor Christliche Sittenlehren ausgiebet. Denn obgleich die Intention derer, die dergleichen Sittenlehren geschrieben, möchte gut gewesen seyn, so würfen sie theils das Licht der Vernunft und der Offenbarung unter einander; theils aber suchten sie das ungereimte Zeug der scholastischen Ethic, oder die Unzulänglichkeit der Cartesianischen Lehren unter dieser Masque zu verbergen. Und in der That kann eine solche Methode nicht aebtliget werden. Denn es ist gar viel darin gelegen, daß man die Grenzen der beiden Lächer, der Vernunft und der heil. Schrift genau beobachtet, damit man die Unzulänglichkeit des natürlichen Lichts erkennet, und in die Nothwendigkeit und Vortrefflichkeit der heil. Schrift desto tiefer einseheth. Es ist bey einem Christen gar viel daran gelegen, daß er den Unterschied der Natur und Gnade weiß, daß er dadurch den Unterschied unter den natürlichen und Christlichen Tugenden erkennet, und wenn er eine solche Erkenntnis hat, sich von der Natur nicht betrügen lasse, daß er seine Handlungen für Werke der Gnade ausgibt, da es doch Werke der Natur sind.

So thut man auch mannichmal der heiligen Schrift nicht wenig Lort, wenn man manche Christliche Lehrsätze auf heidnische Gedanken appliciren, und, damit die Application angehe, ihnen einen falschen Sinn andichten will, da man wol zuwellen sagen könnte: was hat das Licht vor Gemeinschaft mit der Finsterniß? Man suchet aus der Mosaischen Historie der Schöpfung die Principia der natürlichen Dinge zu leiten, obgeachte wohl Noth niemals in Sinn kommen, einen Possium fürzustellen, als der von dem Urprung der Welt wider die heidnische Meinung, daß die Materie, oder auch die Welt ewig sey, historisch so vie sagen wollen, als dem Menschen zum Grund seiner Religion gegen Gott und seiner Glückseligkeit, nöthig ist. Es ist gar behutsam zu gehen, wenn man eine Vergleichung der heidnischen Philosophie mit den Lehrsätzen der Schrift und der Christlichen Religion anstellen will, wovon ausführlich Herr Jacob Brucker de comparatione philosophiae gentilis cum scriptura sacra et religionis christianae dogmatibus caute instituenda, in seinem otio Vindelico p. 1. seqq. gehandelt.

Christliche Religion,

Die Christliche, oder diejenige Religion, welche sich auf Christum gründet, und deren Wahrheiten allein aus dem geoffenbarten göttlichem Wort zu erkennen, ist eine Sache, welche in die Christliche Theologie gehöret, und wenn ein Philosoph von der Religion handelt, so bleibet er bey der natürlichen. Doch kann er als ein Christ auch in der Philosophie Gelegenheit finden, davon in so weit zu reden, wenn er die Unzulänglichkeit der natürlichen Religion zeigt, und weiset, wie in der Christlichen nur der wahre und rechte Weg der Seligkeit geöffnet sey. Denn ein natürlicher Mensch fühlet gar wohl, wenn er ein Uebel begangen; oder das gute unterlassen, durch die innerliche Gemüthsunruhe, durch die Bewissensbisse, wie er unrecht gethan, wie er seinen Gott beleidiget, durch diese Beleidigung außer der Gemeinschaft Gottes gesetzt, und hingegen in das größte Unglück gestürzt werde. Dieses macht sein Gemüth unruhig, er siehet kein Mittel, die Bewissensunruhe zu stillen weder auf Seiten sein Selbst; noch auf Seiten Gottes. Auf Seiten sein Selbst kann er das geschehene nicht ungeschehen machen, oder sich in einen solchen Stand setzen, darinnen er anzusehen sey, als wenn er das böse nicht begangen; noch das gute unterlassen hätte, wie man ihn denn auch zu einer völligen Vergessenheit des geschehenen nicht verhelfen kann. Auf Seiten Gottes könnte er denken, er werde ihm seine begangene

gungene Fehler aus Gnaden vergeben, welcher Gedanke und Einbildung nicht hinlänglich das Gemüth zu beruhigen, weil man keine Gewißheit hat, ob es Gott thun wolle, welcher göttliche Wille ohne einer besondern Offenbarung nicht zu erkennen, und wenn gleich die Vernunft faget, Gott sey gütig, so sagt sie aber auch, er sey gerecht. Dächte ein solcher Mensch, Gott wegen der geschehenen Beleidigung Satisfaction zu thun, so wird ihm die Natur kein einig tüchtiges Mittel anbieten können, welches wider die Naturalisten zu merken. Die Christliche Religion allein kann sich eines solchen Mittels rühmen, wodurch sie nicht nur für der Weltweisheit, sondern auch allen andern Religionen einen sehr großen Vorzug hat, und so viel kann ein Philosoph in seiner Moral wohl anmerken. [Welches Davies in seiner philos. Sittenlehre sehr wohl ausgeführt hat.]

Er kann aber auch zeigen, wie keine Religion für den bürgerlichen Staat zuträglich, als die Christliche, welche nämlich die beste Anweisung thut, wie der Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft kann erhalten werden, welches aus der Natur der christlichen Religion sowohl, als einer glücklichen bürgerlichen Gesellschaft erhellet. Denn die Summa von jener bestehet darin, daß sich der Mensch von ganzem Herzen zu Gott bekehret; indem er den elenden Zustand, darein er durch den Sündenfall gestürzt, rechtschaffen erkennet, darüber in eine herzliche Betrübniß kommt; aber auch durch den Glauben an Christum, indem er auf dessen Verdienst sein einziges Vertrauen setzt, sich wieder aufrichtet und durch die Gnade Gottes ein frommes Leben zu führen, sich angelegen seyn läßt. Und um eine Republik steht es wohl, wenn der Regent und seine Unterthanen gegen einander ihre Pflichten beobachten, daß jener einzig und allein das Wohl seines Landes zu befördern sucht; diese aber gegen den Fürsten ihre Treue und Gehorsam allezeit beobachten, welches beyderseits nicht eher und leichter geschehen kann, als wenn sie wahre Christen sind, denn da wissen sie 1) was ihre Pflichten und Schuldigkeiten gegen einander sind, welche die heilige Schrift so deutlich und so vernünftig vorstellet, als wohl von einem Philosophen geschehen mag. Denen Unterthanen weist sie nicht nur schlechterdings ihre Pflichten an; sondern stellt ihnen auch den Grund dieser ihrer Obligation gründlich vor Augen, wenn Paulus Röm. 13. v. 1. 2. faget: jedermann sey unterthan der Obrigkeit, darauf aber die Ursach anführet: Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, wo eine Obrigkeit ist, die ist von Gott geordnet, ingleichen: wer sich wider die

Obrigkeit setzt, der widerstrebet Gottes Ordnung; und in den Sprichwörtern Salom. cap. 8. v. 15. 16. heißt es: durch mich regieren die Könige, und die Rathsherren setzen das Recht. Daher werden in heiliger Schrift die Regenten Götter genennet, als Exod. c. 21. 6. c. 25. v. 8. 9. 28. Psalm 82. v. 1. 1 Cor. 8. v. 5. um dadurch ihren Ursprung und die Höhe ihres Amtes, daß sie an Gottes Statt auf Erden wären, anzuzeigen. Es hat aber dieses nicht den Verstand, als wenn die Majestät ihren unmittelbaren Ursprung von Gott habe, welche ungezeimte und ungegründete Meinung unten in der Lehre von der Majestät weiter untersucht worden; sondern es hat die Einführung der Republiken und die Bestellung der höchsten Gewalt ihren Ursprung von den Menschen, in welcher Absicht sie auch von dem Apostel Petrus 1. Epist. 2. v. 13. eine menschliche Ordnung genennet wird. Inzwischen weil die bürgerliche Gesellschaft zur Erhaltung und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts dienet, so schließt man, daß dieses mit göttlicher Einwilligung und Direction geschehen, Gott auch bey einer Wahl, oder Succession wirklich auf eine besondere Art dergestalt concurrirte, daß er die Gemüther des Volks, auf dessen Einstimmung alles ankommt, lenket, und auf diese oder jene Person, oder Familie, was die Uebergabe des Reichthums betrifft, richtet. Es wissen zwar Unterthanen aus der Vernunft gar wohl den Grund ihrer Pflichten gegen den Regenten, weil man nämlich die Pacta halten müsse, nachdem sie einmal darein gewilliget, daß er ihr Fürst und sie seine Unterthanen seyn sollen: gleichwohl aber wenn sie aus heiliger Schrift so deutlich sehen, wie Gottes Hand hier sonderlich mit im Spiel: so erwecket dieses mehr Ehrerbietigkeit und Furcht, wodurch sie desto eher in ihrem Gehorsam unterhalten werden. Auf einen so festen Grund setzt die heilige Schrift die Pflichten der Unterthanen selbst, und zwar überhaupt, daß sie der Obrigkeit gebührende Ehre erweisen, Röm. 13. v. 7. 1 Petr. 2. v. 17. ihnen gehorchen, Röm. 13. v. 5. die gehörige Abtrags thun, Röm. 13. v. 6. 7. für sie bitten sollen, 1 Tim. 2. v. 2. daß wenn solches die Unterthanen beobachten, und die Regenten ihrer Pflicht auch nachkommen, allerdings wohl mit einer Republik stehen mag. Indem aber die christliche Religion von den Bürgern und Unterthanen gegen ihren Regenten fordert, so setzt sie demselben solche Grenzen, die der Vernunft ganz gemäß sind, daß man Gott mehr, als den Menschen gehorchen müsse: man muß Gott mehr gehorchen, denn den Menschen, heißt es Act. 5. v. 29.

Denn wenn gleich weltliche Regenten nur einem menschlichem Befehle stehen; so stehen sie doch unter dem Göttlichen, und wie ihnen ihre Unterthanen gehorchen müssen; also haben sie Gott zu gehorchen, folglich können sie nichts verlangen, nichts befehlen noch verbieten, was Gott zuwider ist, und wenn sie ja dieses thun, handeln sie nicht als rechtshafte Fürsten, und eben daher ist das Volk auch nicht gehalten, ihnen in solchen unrechtmäßigen Dingen zu gehorchen; sondern müssen den göttlichen Willen fürgehen. a) weist die christliche Religion allein das wahre Mittel an, wodurch Regenten sowohl, als Unterthanen in steter Ausübung und Beobachtung ihrer Pflichten können erhalten werden, wenn man sich nämlich von Herzen zu Gott bekehre, das in sich selbst verleugne, die verderbte Eigenliebe in seinem Herzen dämpfe, und mit derselben ihre drei Töchter, die Wollust, Ehrgeiz und Selbstgeiz durch die Gnade des heiligen Geistes unterdrücke, damit das Herz durch wahre Liebe mit Gott vereinigt werde, aus welcher Liebe nachgehends die wahre Liebe gegen andere entspringet; aus beider Liebe aber ein gottseliges und gerechtes Leben. Wenn Paulus an den Timotheum 1 Epist. c. 2. v. 2. schreibt, daß man für die Könige und für alle Obrigkeit beten sollte, so setzte er die Ursache hierzu, auf daß wir ein geruhiges und stillen Leben führen mögen, und zwar in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit, welches eben der rechte und wahre Grund der äußerlichen Ruhe und des Friedens. Und wie hätte die christliche Religion ein besseres Mittel angeben können, nachdem man gar leicht darthun kann, wie alles Unglück, alle Veränderungen, alle Krankheiten der bürgerlichen Gesellschaften, Republiken, Reiche aus der verderbten Eigenliebe und insonderheit aus der Wollust, dem Ehrgeiz und dem Selbstgeiz der Regenten sowohl, als Unterthanen herühren, es mögen nun andere dergleichen Fälle herleiten, woher sie wollen. Denn was anlangt a) die Wollust, so siehet man bey wollüstigen Prinzen Regierung, wenn man an ihren Hof kommt, nichts als Lustbarkeiten, Bälle, Aufzüge, Opern, Comödien, Jagden, Fressen, Saufen, Huren, Spielen, woraus für das Land ein ungemeiner Schade erwächst. Denn sie geben dadurch ihren Unterthanen ein böses Exempel, nach dem sie sich gemeinlich zu richten pflegen, und sollten sie wohl erwegen, was Plinius in dem panegyric. cap. 56. geschrieben: *vita principis censura est, eaque perpetua: ad hanc convertitur, nec tam imperio nobis opus est quam exemplo.* Es wird auf solche Art den guten Schaaßen nicht allein die Wolle abgeschoren; sondern auch die Haut

über den Kopf gezogen, daß man daher im Lande nichts als Klagen, Seufzer und Winkeln höret, und diese guten Schaaßen ihrem hüpfenden und springenden Hirten eine gar traurige Musik anklimmen. Solche wollüstigen Prinzen nehmen sich der Regierung nicht, oder doch wenig an, überlassen alles ihren Bedienten, und sind in diesem Stück den Zeigern auf den Uhren gleich, daß wie man sie stellt, so auch zu gehen pflegen, und wie mag es bey einer solchen wollüstigen Haushaltung um die Gerechtigkeit stehen? Den wollüstigen Unterthanen wird alles verpfaffen, versoffen, verhetet, man ersparet nichts auf künftige Zeiten, daß wenn ein Unglück ins Land kommt, die größte Noth daher entkehet; man wartet seine Handthierung und Arbeit nicht ab, und aus diesem Müßiggang entkehen viele andere einer Republik höchstschädliche Fehler. Wenn solche Leute ihrer Wollust alles aufgeopfert, so gerathen sie an Bettelstab, und die äußerste Armuth giebt oft zum Diebstahl, Raub und Mordthaten Gelegenheit, wie ehemals der Catinina nach Sallustii Bericht, durch seine Wollust ursprünglich dazu gebracht worden, daß er solche Feindseligkeiten wider die Römische Republik fürnahm. b) dem Ehrgeiz betreffend, so kann selbiger bey Regenten sowohl, als Unterthanen eine Ursache der schädlichsten Veränderungen in einer Republik werden. Denn ehrgeizige Herren suchen ihr Land mehr mit Kriegeskünften zu erweitern, als mit Friedenskünften zu erhalten, und wie sie ihres Orts dadurch in schwere Sünden der Ungerechtigkeit verfallen, indem sie unter allerhand Vorwand unrechtmäßige Kriege anfangen, und darinnen so viel unschuldige Blut vergießen lassen; also thun sie dadurch ihrem Land den größten Tott, indem bekannt, was Unterthanen davon gewinnen, wenn ihr Regent in Krieg verwickelt. Ist er unglücklich, so müssen die armen Unterthanen ihr Haab und Gut, ja ihr Leben selbst im Stiche lassen; ist er glücklich, so ist doch ein solches Glück wankelbar, ein Land muß stets in Furcht sitzen, daß es von seinem übermüthigen Feind, wenn er ein wenig wieder zu Kräften kommen, überfallen werde; und es mag endlich das Glück ausfallen, wie es wil, so müssen die Unterthanen das Geld dazu hergeben. Solche Prinzen sind sehr zur Grausamkeit geneigt, die es oft für eine gleichgültige Sache achten, ob sie einem Hirsch oder einem Unterthanen vom Leben helfen, indem sie meinen, Land und Leute wären ihnen um deswillen gegeben, damit ihre Macht und Gewalt vermehret werde. Als der Kaiser Nero mit seiner Pracht das ganze Römische Reich erschöpfet, unzählliche Menschen umgebracht, ganz Rom in eine erschred-

erschreckliche Furcht aefeket hatte, sagte er, er wäre der erste Kaiser, welcher wüßte, was er vor eine Macht hätte. Sind die Unterthanen ehrenjeizig, so fieset ihnen die Nase immer nach einer großen Freiheit, und wollen kein Joch leiden, und unter dem Vorwand, die alten Rechte und Freiheiten zu erhalten, suchen sie gefährliche Zerrüttungen anzufangen. c) Von dem Geiz faget Gallus: *strus de bello Carilin. cap. 10. avaricia fidem, probitatem, ceterasque bonas artes subvertit; pro his superbiam, crudelitatem, deos negligere, omnia venalia habere edocuit.* Geizige Regenten suchen ihre Unterthanen bis auf das Blut auszusaugen, machen daher die ungerechten Auflagen, beugen das Recht, strafen um das Geld, und sinnen Tag und Nacht auf Mittel, wie sie ihre Kammern anfüllen mögen, und wie bey solchen Regenten wenig Liebe, Gnade, Treue gegen ihre Unterthanen anzutreffen, und sie dabey zum Aberglauben geneigt sind, so ist leicht zu erachten, was vor gefährliche Dinge aus einem so geizigen Gemüth des Regenten entfehen können. Geizige Unterthanen, wenn die Obrigkeit ihr beßes, das ist ihr Geld fuchet, werden leicht zur Desperation gebracht, daß sie Rebellionen und allerhand Unglück anrichten. Wie schlecht es mit einer Republik ausfehen muß, und nach der Erfahrung wirklich schlecht ausfehet, wenn Regenten und Unterthanen ihrem Ehrgeiz, Geldgeiz und ihrer Wollust nachhånen, ist aus dem, was gesagt worden, wohl zu erkennen. Da nun wider diese Krankheiten nur die christliche Religion ein kräftiges Mittel an die Hand geben kann; so fieset man ja daraus, wie sie sich nicht allein für eine bürgerliche Gesellschaft wohl fchicke; sondern auch billig für allen andern Religionen einen Vorzug habe. Denn sie dringt darauf, daß man sein Herz ändern, sich selbst verleugnen soll; sich selbst verleugnen aber heiße den Lüften des Ehrgeizes, des Geldgeizes und der Wollust abfagen, nach dem Matth. 16. v. 24. Marc. 8. v. 33. Luc. 9. v. 23. Insonderheit widerfeht sie sich dem Ehrgeiz, und will solche Leute haben, die sich demüthigen; dahero faget der Heiland Matth. 11. v. 29. nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, und da der Ehrgeiz die Leute antreibt, über andere zu herrschen, ihre Gewalt zu erweitern, andere zu unterdrücken, welches eben in einem Reich so groß Unheil anrichtet; so faget er Matth. cap. 20. v. 25. die weltliche Fürsten herrschen, und die Oberen haben Gewalt; jest aber hinzu: so soll es nicht seyn unter euch. Den Geiz gibt die christliche Religion als eine Wurzel

alles Uebels an, 1 Timoth. 6. v. 10. und weiße wie man ohnmöglich Gott und dem Raumon dienen könnte, Matth. 6. v. 25. wie ein Geiziger den seinen vielen Sorgen ein Narr, indem es nicht in seiner Gewalt stünde, das gesammelte Gut nach seinem Gefallen zu erhalten, Luc. 12. v. 15. 149. und warnet daher für eine so schädliche und unvernünftige Neigung, Prov. cap. 11. v. 28. cap. 20. v. 21. cap. 28. v. 20. Marc. 8. v. 17. Job. c. 5. v. 56. Actor. 8. v. 20. 1 Cor. 6. v. 10. Ephes. 5. v. 3. Endlich leidet sie auch keine Gemeinschaft mit der Wollust, und faget Paulus 1 Cor. 6. v. 10. schlechterdings, daß die Trunkengebilde das Reich Gottes nicht ererben sollten. Aus diesem allem folget so viel ganz deutlich, daß eine Republik nicht glückseliger seyn kann, als wenn Regenten und Unterthanen rechte Christen sind. Man wird nicht das geringste aus den Lehrsåßen der christlichen Religion aufweisen können, welches einem bürgerlichen Staat nicht zutråglich, und was ehemals den alten Christen fûrgeworfen wurde, waren fahle und falsche Beschuldigungen, wie Bortholt in pagano obrekatore, und Cave in der Abbildung des ersten Christenthums gezeigt haben.

Wir haben schon oben gedacht, daß die christliche Religion nicht nur einer bürgerlichen Gesellschaft zutråglich; sondern auch darinnen für allen andern Religionen einen Vorzug habe, welches letztere noch zu erweisen ist. Sehen wir also an 1) die heydnische Religion, so ist selbige entweder eine reine oder unreine und verfälschte. Jene begreift diejenige Lehrsåße von Gott und dem Gottesdienst, welche die gesunde Vernunft an die Hand giebt, die allerdings zur Erhaltung einer bürgerlichen Gesellschaft viel beutråget, wenn nämlich ein jeglicher Gott, als den Gesetzgeber, der nicht nur strafen kann, sondern auch will, erkennet; durch diese Erkenntniß aber von seiner Obligation, von seinen Pflichten gegen andere nicht nur mehr überzeuget; sondern auch zu deren Beobachtung desto mehr angetrieben werde. Es ist die Meinung, die zu den neuern Zeiten sonderlich Peter Bayle vertheidiget, als sey die Artheiteren für eine Republik nicht so schädlich als der Aberglaube, ganz ohne Grund, und kann keine bürgerliche Gesellschaft ohne Religion fest stehen, wie wir oben gezeigt. [Siehe Aberglaube.] Doch da die christliche Religion nicht nur dieses; sondern auch noch ein weit mehreres, so einer Republik zutråglich, anzeigt, sonderlich, wie sie ihre böse Sitten ablegen, gute annehmen, solatich ihre Schuldigkeit auf eine rechte und leichte Art beobachten können; so muß sie ja billig vor jener den Vorzug behalten. Die unreine oder ver-

fälschte

fälschte heidnische Religion ist, welche zugleich auf viele Irrthümer und Erdichtungen beruhete, die auf einen Aberglauben hinaus liefen; zur Befestigung und Verstärkung aber der Macht und des Ansehens in einer Republik in Ansehung des gemeinen Volks abzielen sollten. Es legten die Heyden ihren Regenten einen göttlichen Ursprung bey. Denn zu geschweigen was bey den Poeten, als dem Callimacho hymn. in louem. v. 72. sqq. Hesiodo theogon. v. 94. sqq. und andern vorkommt, daß die Könige und Fürsten ihren Ursprung von dem Jupiter hätten; so sagt Plinius panegyric. cap. 1. quod praestabilius est, aut pulchrius minus decorum, quam castus et sanctus et diis simillimus princeps? und damit das gemeine Volk auch hierinnen in einer abergläubischen Ehrerbietigkeit und Furcht unterhalten würde, so machte man ihm weiß, als wären die Regenten von den Göttern gezeugt, wie unter andern Alexander für einen Sohn des Jovis Hammonis; Augustus für einen Sohn des Apollinis, der unter der Gestalt eines Drachens mit seiner Mutter sich fleischlich vermischt; Romulus für einen Sohn des Martis, anderer Exempel zu geschweigen, gehalten wurde. Und damit man das arme Volk unter dem Joch eines sclaavischen Gehorsams erhielt, bediente man sich dieses Streichs, daß man sich besonderer Unterredungen mit den Göttern rühmte, welche einem die Befehle und alle heilsamen Anschläge zum Nutzen der Republik offenbaret, unter welchem Vorwand die Regenten oft im Stande waren, die allerschlimmsten und gefährlichsten Dinge auszuführen, weil das Volk auf diese Art, um den Strafen der Götter zu entziehen, alles that, was ihre Fürsten haben wollten, davon Naudäus von Staatsstreichen cap. 4. pag. 211. sqq. viele Exempel anführet. Es blieb dabei nicht, man fiel auf die Consecrationen und Vergötterungen der Regenten, eben zu dem Ende, daß das gemeine Volk in eine besondere Ehrerbietigkeit gegen solche Personen gesetzet werde, und daß die Regierenden auf ihrer Vorfahren Consecrationen drungen, geschähe eben deswegen, weil sie sich leicht einbilden konnten, daß solch eine Ehre auch ihnen nach dem Tode wiederfahren würde. So streuete man unter dem Römischen Volk aus, Romulus sey in die Zahl der Götter versetzet worden, welcher Streich dermaßen gelungen, daß man ihn nachgehends gar glücklich mehr ausübete, und weil man nicht liefet, daß so lang die Römische Republik in ihrer Freyheit gestanden, dieses geschehen, so scheint, daß dieses politische Stratagema nur bey der Monarchischen Regimentsform statt gehabt, und da die Kaiser das Regiment geführt, üblich gewesen, wie unter an-

dern Augustus den Julium Cäsarem der Götter Gesellschaft einverleiben ließ. Es war dieses nicht nur ein Römischer Kunstgriff; sondern man wußte ihn auch bey andern Nationen sehr wohl, davon die Antiquitätschreiber handeln. Außer dem brachte man dem Volk allerhand Wunder, die sich mit den Regenten zugegetragen, bey; man rühmte sich göttlicher Weissagungen, und was andere Streiche mehr waren, wodurch man die Unterthanen in einer Furcht gegen den Fürsten zu erhalten gesucht. Die Religion und der Gottesdienst selbst war nach dem Sinne des Böbels eingerichtet, daß er aus solchen Ceremonien bestand, welche in die äußerlichen Sinne fielen, und das Gemüth in eine abergläubische Erfurcht und zugleich Belustigung setze, unter welchem Religionsvorwand manche Dinge konnten ausgeführt, das Volk in Ruhe erhalten werden, welches sonst ins Werk zu richten, schwer würde gehalten haben. Es war dabei alles prächtig anzusehen; man erlaubte bey den Opfern allerhand Freudenbesegungen, stellte Gastmahl an, hielt Spiele und that alles, was das Volk ehrerbietig; aber auch zugleich lustig und vergnügt machen konnte. So ist auch nicht zu leugnen, wenn man unter andern die Römische Republik nach dem äußerlichen ansehete, daß sie in großem Flor, und in dem glücklichsten Stand, darinnen ein bürgerlicher Staat stehen kann, gewesen, und man fast auf die Gedanken kommen sollte, als wäre eine solche heidnische Religion das rechte Mittel, Land und Leute wohl zu regieren, und eine bürgerliche Gesellschaft in Ruhe und Sicherheit zu erhalten. Eben dahin gehen die Principia des Nicolai Machiavelli, daß die Heyden mächtiger, als die Christen gewesen, und daran ihre Auferziehung sowohl; als ihre von der unferigen unterschiedene Religion Ursache gewesen. Denn, schreibt er, bey unserer Religion müßte man sich um die Wahrheit der Sachen bekümmern, und nach derselben alle Eitelkeit und dasjenige, was in den Augen der Welt wohl angeschrieben sey, verachten; da aber die Heyden in solchen Dingen ihre größte Glückseligkeit gesucht; so habe sie dieses angestorhet, daß sie mit aller Lust, Begierde und Eifer darnach gestrebet. Zielt man ihre Opfer gegen die unferigen, so wären jene prächtig; aber auch zugleich grausam anzusehen gewesen, wenn man nach einander eine so große Menge Thiere geschlachtet und verbrannt, dergleichen erschrecklicher Anblick die Leute zu einer tapffern und wilden Gemüthsart angewöhnet, welches sich hingegen bey unsern Opfern, die in Einfaltigkeit des Sprechens müßten gebracht werden, ganz anders

andern verhielte. Die Heyden hätten nach Ehre und Ruhm gestrebt, und dahin getrachtet, wie sie durch rühmliche Thaten, die sie für die gemeine Wohlfahrt über sich genommen, einen unsterblichen Namen erwerben möchten, welche Ehrbegierde aber schnurstracks den Regeln der christlichen Religion entgegen, die unter die Hauptstücke des Christenthums die Demuth setze, woben es Machiavellus noch nicht bewenden läßt; sondern bekennet frey heraus, daß die christliche Religion an dem Verderben und an dem Untergang des Römischen Reichs schuld sey. Man les seine discursus in Livium und sein Werk, welches den Titel principis führt, mit Bedacht, so wird man sehen, wohnhin seine Gedanken gehen, und wie schädlich sie sind, daß wenn man den Leuten, zu welchen großen in der Welt weiß machen will, es sey die christliche Religion für den Staat nicht zuträglich, ihnen dadurch zur Verachtung derselben, und auf andere gefährliche Wege zu kommen, Gelegenheit gegeben wird. Geht man zum Voraus, daß eine solche heidnische Religion, wie sie oben beschrieben worden, aus Betrug, Erdichtungen und höchst unvernünftigen Dingen besteht; daß sich dergleichen Zeug nur für den einfältigen Volck schicket, welchem man einen blauen Dunst vor die Augen machen kann, daß der Wohl einer Republik nicht von der Führung der Unterthanen alleine; sondern auch der Regenten zugleich, wenn sie beiderseits einander die gehörigen Pflichten erweisen, abhängt, und daß endlich allezeit in einer bürgerlichen Gesellschaft klügere angetroffen werden, welche dergleichen Betrügereyen und Tändeleien abwehren können, wie mehrentheils diejenigen sind, die das Regiment führen, der Antheil daran nehmen; so kann man leicht schließen, auf was für einem festen Grund diejenige Republik stehe, die auf eine solche Religion gegründet. Denn man schweigen, daß ein solch abergläubiges Wesen die Leute zu einer unvernünftigen und der Republik schädlichen Tugend bringet; so müssen diejenigen, welche solche Betrügereyen einsehen, die Religion nur als ein Instrument, dadurch das Volk im Zaum zu erhalten, ansehen, und in ihrem Gemüth wenig Erkenntnis von Gott, und schlechte Erkenntnis von einer Gottesfurcht haben, oder deutlicher zu sagen, zur Atheisterei neigen, welches gewis eine elende Ursache der Republik ist. Die armen und einfältigen Unterthanen liegen unter dem Joch des Aberglaubens, und sind dahero Sklaven. Die Klügeru oder vielmehr die ernstlichen lassen sich nicht so binden, und halten dasjenige für loblich und ehrbar, was ihren verderbten Neigungen gemäß

ist. Eben diese bösen Lüste, sonderlich die unersättliche Ehrbegierde trieben sie an, daß sie große Dinge unternahmen; neque enim, sagt Cicero pro Archia cap. II. est hoc dissimulandum, quod obscurari non potest, sed prae nobis ferendum: trahimur omnes laudis studio et optimus quisque maxime gloria ducitur. Aber dieser Weitläufigkeit braucht man bey der christlichen Religion nicht, und wenn dieselbe zum Grund gelegt wird, so hat man sich eine beständig glückselige Verfassung der Republik zu versichern, und keinesweges eine Gefahr oder Unordnung in derselben zu besorgen. Denn was Macrobinus in epistola ad Augustin. erzählt, daß ihm von den Heyden fälschlicherweise worden, quod Christi praedicatione atque doctrina reipublicae moribus nulla ex parte conveniat: utpote cuius hoc constet praecceptum, ut nulli malum pro malo reddere debeamus, et pallium dare persistenti tunica tollere, et cum eo, qui nos angustiare voluerit, ire debere spatio itineris duplicato, quae omnia reipublicae moribus sint contraria, quum nemo reperitur, qui tolli sibi ab hoste aliquid patiarur, vel romanae provinciae depredatori non mala velit belli iure reponere; solches hat nichts auf sich. Augustinus hat diesem Vorwurf so begegnen wollen, daß die Heyden nicht Ursache hätten, die Christen deswegen zu beschuldigen, indem auch unter ihnen dergleichen gelehret worden, wie bey dem Koetholt in pagano obrepatore lib. I. cap. 8. zu ersehen, der nebst dem Suetio in quaestionibus Alerianis lib. 3. cap. 18. verschiedene heidnische Aussprüche von der Gedult bey dem angethanem Unrecht und von der verbottenen Selbsttrache zusammen getragen. Doch eine solche Antwort wird zur Sache selbst nicht hinlänglich seyn. Denn wenn gleich die Lehren Christi und der heidnischen Philosophen in diesem Stück den Worten nach übereinzukommen scheinen; so wird man doch, wenn auf beyden Seiten die Prüfung nach den Principiis soll angestellt werden, eine große Ungleichheit wahrnehmen. Ein Heyde spricht zwar, man soll sich nicht rächen, das erlittene Unrecht nichts achten; aber warum? man habe mehr Ehre davon, es zeige eine Probe von einem großmüthigen Gemüth an, und das sind solche Principia, die mit dem wahren Christenthum nicht bestehen können, und gleichwohl lehret der Heiland damit nichts, welches einer bürgerlichen Gesellschaft nachtheilig, folglich müssen seine Worte nur recht erkläret werden. Wir haben unten von der Rache gezeiget, wie sie entweder eine vernünftige, oder unvernünftige sey, da denn jene durch die Lehrsätze der christlichen Religion gar nicht aufgehoben wird. Ein weiser Mann, wenn er sich rächet, behält

behält die Liebe gegen seinen Beleidiger bey, folglich versagt er ihm die Pflichtenbezeugungen solcher Liebe nicht, und das ist es, was der Heiland sagt: Liebet eure Feinde, thut wohl denen, die euch hassen, daß er also so viel sagen will, man sollte seinen Beleidiger nicht hassen, und wegen seiner Beleidigung die Liebe gegen ihn, als gegen sich selbst, nicht aufheben. Sagt Christus ferner: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn; ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel; so ist der wahre Verstand dieser Worte wohl dieser, daß das bey den Alten im Gebrauch gewesene ius talionis von uns Christen vor kein tüchtiges und allgemeines Fundament unsers Bezeigens gegen unsere Feinde sollte gehalten werden, weil solches den Groll im Herzen nicht aufhebe, welches auch der Vernunft zuwider ist. Und wenn er spricht, daß wir nicht widerstreben sollten dem Uebel, so erklärt solches die Randglosse Lutheri sehr wohl, daß es nur von unrechtmäßiger Widerstrebung, da einer der weltlichen Obrigkeit in ihr Amt greift, und sich der ihr vorbehaltenen Rache bemisset, zu verstehen sey. Führt er fort: so die jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch, und so jemand mit dir rechten will, und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel, so können diese Worte auf zweyerley Art erklärt werden, entweder daß wir nämlich lieber nach einem erduldetem Backenstreich auch den andern abwarten, als den Hohn zu verbotener Selbstfrage uns verleiten lassen sollen; oder man kann sie von dem Fall auslegen: wenn man die Abwendung künftiger Beleidigungen nicht hoffen kann, als in welchem Fall man allerdings vernünftiger handelt, daß man über einen bereits empfangenen Backenstreich noch den andern; oder über den Verlust des Rocks noch den Verlust des Mantels lieber mit Gelassenheit erdulde, als seine Wuth nur mit vergeblicher oder schädlicher Auslassung derselben sättigen wolle, welche Materie weitläufig und gründlich D. Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul Mar. 53. ausgeführt hat. Sehen wir die christliche Religion a) in eine Vergleichung mit der Mahometanischen, welche unter den beyden sich am besten für die bürgerliche Gesellschaft schicke, so haben verschiedne einige politische Punkte bey dem Mahometanischen Glauben angetroffen, welche zur Befestigung und Vergrößerung der türkischen Macht abtheilen sollen. Dahin rechnet man vor andern ihre Einbildung von dem Fato, in dem die Türken glauben, daß einem jeden ein gewisses Lebensziel, was das Jahr, den Monath, ja so

gar den Tag betrifft, vorgefaßt gesehe, daß selbiges weder zu verkürzen noch zu überschreiten sey, und wenn sich eine auch in die größte Gefahr begeben; es se aber das Fatum noch nicht kommen, in dem man das gesetzte Lebensziel noch nicht erreicht, so könnte er ohnmächtig darin untkommen, welche Einbildung, wi Bosius in hist. de imperio Turcico S. 32 anmerket, die Türken zu guten und tapfern Soldaten mache, indem sie getrauen die Gefahr glengen, und gar nicht scheuten, weil sie dächten, wenn das Fatum noch nicht herben gerückt, so könnten sie unmöglich sterben, sollte auch die größten Stückfugeln um die Stirn herumfliegen; sey aber das Lebensziel aus, so müßten sie doch sterben, c sey nun im Krieg, oder anderswo. Dieses sey nun eine gute politische List, welches zur Beschükung und Erweiterung ihres Reichs diene, wenn sie die tapferen Soldaten ins Feld stellen könnten, wozu noch dieses kommt, daß sie glauben man könne nicht ebe der ewigen Glückseligkeit theilhaftig werden und einen unsterblichen Ruhm erwerben, als wenn man durch tapfere Thaten sich herfürthat und sein Leben im Kriege ließe. Unweil es nicht genug, daß man tapfere Leut ins Feld stelle; sondern es müßten auch zahlreiche Armeen seyn, so haben einige dafür gehalten, daß deswegen von der Mahomed die Vielweiberey erlaubt und eingeführt worden, wiewohl andere anmerken, daß weil Mahomed selbst ein sehr wollüstiger und geiler Mensch gewesen; dieses zum Deckmantel seiner eianen Lust geschehen, da es denn wohl seyn könnte, daß nachgebends die türkischen Kaiser dieses als ein politisches Inkrumen zum Nutzen ihres Kriegswesens verbehalten. Unter dergleichen Verordnungen gehört auch dieses, daß alle Streitigkeiten in Religionsfachen verboten seyn sollen, damit wie einige dafür halten, die Irrthümer der türkischen Religion nicht an Tag kämen, und eben deswegen wären nur die Disputen mit den Juden und Christen eingekerkelt; nicht aber mit den Abgöttern, weil die letztern gegen die Türken in Religionspunkten den Kürzeren ziehen müßten. Demobngeachtet kan Mahomed sein Absehen damit auf das Interesse des türkischen Reichs zugleich mit gehabt haben, weil aus der Erfahrung und Geschichte bekannt, wie die Streitigkeiten der Religion wegen, die Gemüther der Untertanen zertheilen und Gelegenheit zu den größten Zerrüttungen geben können, und eben aus einer Staatsklugheit sollen nach einigen Anmerkungen die Juden und Christen unter sie geduldet werden. Kommt es zur Vergleichung selbst, welche unter den beyden Religionen, der christlichen und Mahometanischen

am meisten das Interesse einer Republik befördere, so muß billig der erkern der Vorzug für der andern gelassen werden. Denn einmal hat sie diesen hier, wie oben bey der heidnischen zum voraus, daß sie den Weg zu den wahren Tugenden zeigt, und weist, wie man die Laster ablegen könne, welches man sich von der Mahometischen nicht versprechen kann, und gleichwohl ist die wahre Tugend das einzige und rechte Fundament aller Glückseligkeit einer Republik. Vors andere taugen die ansehnliche Lehrgänge des Mahometischen Glaubens, wenn man sie genau einsehet, in der That nicht zum Aufnehmen eines Staats, dazu sich die Christliche weit besser schicket. Denn daß sie nennen, die Einbildung von dem Fato mache tapfere und gute Kriagsleute; so ist wohl wahr, daß es einer Republik zuträglich, wenn die Unterthanen zum Besten des Vaterlands keine Gefahr scheuen: es muß aber keine Tollkühnheit an statt der wahren Tapferkeit da seyn, welche erstere eigentlich bey den Türken anzutreffen, die in der That mehr schadet, als daß sie nutzen sollte, indem sich mancher aus Verwegenheit, da es nicht nöthig gewesen wäre, in eine Gefahr begiebt. Und wenn dieses die Leute so tapfer machen sollte, warum haben die Türken so manche Niederlage erlitten, und sind dergestalt aufgerieben worden, daß sie den Schaden in langer Zeit nicht verwunden können. Ein einziger rechtschaffen-christlicher Soldat hat in seinem Herzen mehr wahre Courage, als wohl hundert Türken, wachen jener bey seiner Tapferkeit wohl gegründet und weiß, daß wenn er auch aus Sterben gehen sollte, er in seinem Beruf sterbe, und durch diesen Tod nichts verliere; sondern ein weit besseres Gut erlange, welche Hoffnung eben das Gemüth in seinem Muth unterhält. Daß die Polygamie zum Aufnehmen und zur Glückseligkeit einer Republik diene, mag man so schlechterdings nicht sagen, und glauben wir, wenn man eine Vergleichung zwischen dem Nutzen und der Unbequemlichkeit, welche eine Republik von der Vielweiberey hat, anstellen sollte, so würde gewiß die Unbequemlichkeit größer, als der Nutzen seyn. Denn darin-
nen darf man wahrhaftig das Wohl einer bürgerlichen Gesellschaft nicht sehen, daß sie aus vielen Menschen besteht, und die Einwohner durch die Polygamie sich in kurzer Zeit sehr vermehren; sondern; daß alles zur Erhaltung der äußerlichen Ruhe u. bequemen Lebensart eingerichtet, welche letztere eben dadurch verhindert wird. Dieses haben diejenigen Scribenten des natürlichen Rechts, welche das Principium: socialiter est vivendum angenommen, zum Theil nicht erwogen, und indem sie dasselbe so ausgelegt, als
Philos. Lexic. I. Theil,

mußte man alles dasjenige thun, wodurch eine Gesellschaft nur erhalten werde, so konnten sie freylich nicht anders schließen, als daß die Polygamie nicht wider das natürliche Recht sey. Ueber dies ist auch falsch, daß die Vielweiberey zur Vermehrung der Leute viel beitrage, weil natürlich, daß die Kräfte des Mannes, wenn er so oft den Weinschlaf ausübet, geschwächt, und er dadurch zur Zeugung der Kinder untüchtig gemacht werde. Alles disputiren in Religionsachen einzustellen, wäre etwas unvernünftiges, indem der menschliche Verstand keinen Zwang leidet, und wenn jemand entweder mit Unwissenheit, oder Irthümern, oder Zweifeln eingenommen, muß man ihn mit seinen Gründen hören, ihm Gegenvorstellung thun, und ihn durch die Wahrheit überzeugen, welches ohne disputiren nicht geschehen kann. Wie aber das disputiren entweder auf eine vernünftige; oder unvernünftige Art zu geschehen pfleget, und sich bey der letztern die Affecten mit einschleichen, wodurch nachgehends ein Gezank daraus wird; also suchet ein vernünftiger und christlicher Fürst dergleichen Zänkereyen in seinem Land billig Einhalt zu thun. 3) Ist unter denen, welche die christliche Religion angenommen, eine Spaltung geschehen, dergestalt, daß man sich zwar äußerlich dazu bekänndt bekennet; zum Theil aber von den wahren Lehren dieser Religion, wie sie von Christo, und seinen Aposteln gelehret worden, abgewichen, und solche Dinge eingeföhret, die einem bürgerlichen Staat sehr nachtheilig sind. Aus dieser Ursache muß man billig die reine christliche Religion, wie sie in dem göttlichen Worte gegründet ist, verstehen, wenn man sie für das einzige wahre Mittel, wodurch eine Republik glücklich seyn kann, ausgiebt.

Ein Philosoph kann auch bey der christlichen Religion diese Betrachtung anstellen, daß sie höchst vernünftig sey. Wenn wir in die Kirchenhistorie der ersten Zeiten sehen, so nehmen wir wahr, wie diese Religion sonderlich von den heidnischen Philosophen überhaupt als unvernünftig ausgegeben worden, davon die heilige Schrift selbst Zeugnisse ablegt. Dorten sagten die Jüden zu dem Heiland: Du hast den Teufel, das ist, du bist ein Fanaticus, ein rasender Mensch, du redest ungereimte und abgeschmackte Dinge, die nicht zusammen hängen und wider alle Vernunft sind. Als Paulus Actor. c. 26. v. 23. 24. von der Auferstehung der Todten predigte, so sprach Festus: Paule, du rastest, die große Kunst macht dich rasend, und wollte gleichsam sagen: du redest mir was von der Auferstehung der Todten für, woraus ich urtheilen kann, daß du dich müht
zum

zum Narren studiret haben, weil kein Discours, keine Lehre ganz ungereimt ist. Eben dieser Apostel bezeuget 1 Cor. 1. v. 23. daß er Christum predige den Griechen eine Thorheit, und v. 21. es habe Gott gefallen, durch thörichte Predigten selig zu machen, die, so daran glauben, womit er sonderlich auf die griechischen Philosophen zielt, welche die Lehre des Evangelii nach ihren einmal angenommenen irrigen Principiis nicht zusammen reimen konnten, und daher selbst für thöricht ausgaben. Unter den Beschuldigungen, womit man die alten Christen belegte, war insonderheit auch die Atheisterei. Caelius flaget bey dem Minucio Felice die Christen als eine verwerfliche, böse und gefesselte Rotte an, welche den heidnischen Gottesdienst verachteten, über ihre Priester spotteten, ihre Tempel verunehrten. Um dieser und andern Ursachen wegen wurden die Christen an allen Enden und Orten mit unter die Gesellschaft der Atheisten gezählet, und ihre Religion für wirkliche Atheisterei gehalten, auch vom Kaiser Julianus selten bey einem andern Namen genannt. Also da Lucianus den Betrüger Alexander als einen Göttertrümer einführte, stellte er die Christen gerade mit den Atheisten und Epicurern in ein Paar zusammen, als solche Leute, die alle mit einander von seinen geheimnisvollen Gewohnheiten und Gebräuchen entfernt wären. Man beschuldigte sie als leichtgläubige und einfältige Leute, die sich so ungereimte Dinge weiß machen ließen, davon mit mehreren Korthold in tract. pagan. obtrud. sine de calumniis gentiliis in veteres christianos, Kiel 1698. zu lesen ist. Was desfalls die Heiden thaten, rührte aus ihren Vorurtheilen her, die durch ihre böse Affecten erregt und unterhalten wurden, und brauchten also in Beurtheilung der christlichen Religion und deren Wahrheit keine gesunde Vernunft, deren Grundsätze diese Religion gar nicht entgegen. Ihre verderbte Eitelkeit, ihr Hochmuth verleitete sie, daß sie dafür hielten, es könne ein Mensch aus natürlichen Kräften gutes thun und tugendhaft leben. Seneca spricht ganz trostig: stultum esse, bonam mentem a Deo optare, quum unusquisque eam a se impetrare possit; und Socrates lib. 1. epist. 18. desgleichen: deo vitam, deo opes, æquum mihi animum ipse parabo, siehe Buddeum dissert. 2. de errorib. Stoicorum in philosoph. moral. §. 9. Indem sie in einem solchen irrigen Wahn staken, so konnte es nicht anders seyn, als daß ihnen die Lehre des Evangelii ungereimt fürkam, wovon mit mehreren Campegius Virringa in dissertat. de philosophia graecorum vitio affectuum corrupta lib. 3. cap. 12. pag. 633. 149. observat. sacrar. han-

delt. Nach der Zeit ist über diesen Wahn von der Vernunftmäßigkeit der christlichen Religion, oder von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft sehr disputirt worden, darüber man an einen verdoppelten Abweg gerathen. Einige haben die Gränze der Vernunft sehr eingeschränket, sie und den Glauben als unversöhnliche Feinde angesehen und statuiret, daß man den Schwärzgeit der Vernunft wider den Glauben; oder die christliche Religion nicht abhelfen könnte. Diese ihre Meinung suchen sie von alten Zeiten herzuführen, da sie schon in Schwange gewesen, und berufen sich auf die Lehre Christi und seiner Apostel, die ihnen sie bereits ausründet. Christus sage bloß bey dem Lucap. 5. v. 27. c. 1. v. 59. folge mir nach, und die Apostel sprachen: glaube, so wirst du selig Paulus aber insonderheit gestehe 1 Cor. 13. v. 12. daß seine Lehre dunkel sey, man könne sie nicht begreifen, wenn uns nicht Gott eine geistliche Einsicht gäbe, wie denn auch die Gläubigen Colos. c. 2. v. 1 vermahne, sie sollten sich für die Philosophie in acht nehmen. Doch einmüthig leugnet man billig, daß diese Schriftstellen dasjenige beweisen, was sie beweisen sollen; hernach setzt man dieser Meinung andere Sprüche entgegen. Nach der ersten Art zu antworten, erinnern wir, daß sich die zwey ersten Sprüche von der Nachfolge Christi, und von dem Glauben, als dem einzigen Mittel zur Seligkeit an gegenwärtige Materie gar nicht schicken, indem die Frage: wodurch man selig werden kann? von derjenigen: ob die Wahrheit von dem geoffenbarten Weg zur Seligkeit vernünftig? ganz unterschieden. Daß in der dritten Stelle Paulus seke, wie seine Lehre dunkel, oder wie er eigentlich schreibet: wir sehen jetzt in einem Spiegel in einem dunklen Wort, dieses streitet gar nicht wider die Uebereinstimmung des Glaubens oder der christlichen Religion mit der Vernunft. Den wenn unsere Theologen von der Deutlichkeit der heiligen Schrift reden, so meinen sie unter andern einen Unterschied unter der Dunkelheit der Sachen selbst und der Dunkelheit der Offenbarung, und behaupten, daß die Offenbarung, die durch die heilige Schrift geschehen, deutlich; die Sachen aber selbst, so variare fürkamen, wären zum theil dunkel, da wir ihre eigentliche Beschaffenheit mit der Vernunft nicht begreifen könnten. Auf diese letztere hat der Apostel sein Auge, wenn er das Wort dunkel nennet, indem er die Erkenntnis in diesem mit dem Erkenntnis in jenem Leben vergleicht, und gleich darauf sagt; denn aber von Angesicht zu Angesicht: jeno er kenne ichs Stückweise, denn aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkenne

wer bin; wer aber mag daraus schließen, daß Paulus die Vernunft als einen Feind des Glaubens anahm? In der Epistel an die Colosser cap. 2. v. 8. sagt er zwar: sehet zu, daß euch niemand herabe durch die Philosophie; versteht aber nicht die wahre Weisheit, die auf wahre und richtige Grundzüge der Vernunft beruht, sondern die falsche; er mag nun insonderheit sein Absehen auf die griechischen Philosophen; oder auf die jüdischen Secten der Pharisäer, besonders der Essäer gehabt haben, zumal da aus dem Eusebio, Josepho, Drusio, Scaligero zu sehen, wie die Lehre der Pharisäer, Sadducker und Essäer Philosophie genennet worden, von welcher Stelle wir in den observationibus in noui foederis libros pag. 97. sqq. ausführlich gehandelt. Die andere Art der Antwort wider die oben angeführten Sprüche ist diese, daß wir aus der Schrift selbst das Gegenheil erweisen, wie die Vernunft allenthalben mit dem Glauben übereinstimme, und wie die christliche Religion hochst vernünftig. Denn als Jesus Actor cap. 26. v. 23. 24. zu dem Paulo, da er von der Auferstehung der Todten predigte, sagte, er sei rasend; so antwortete er ihm, er rede wahre und vernünftige Worte, und Rom. 12. v. 1. verlangt er einen vernünftigen Gottesdienst, wie denn auch der Gebrauch der Vernunft in Eiden, so die Seligkeit angehen, nicht nur zugelassen; sondern auch empfohlen wird, als 1 Joh. 4. v. 1. prüfet die Geister, welches wahrhaftig ohne der Vernunft nicht geschehen kann, und wie oft macht nicht der Apostel Paulus aus gewissen Principiis Vernunftschlüsse, und bildet solches durch das griechische Wort *λογισμός* aus. Von den Kirchenlehrern hat Launojus de varia fortuna Aristotelis cap. 2. Stellen zusammen gelesen, darinnen sie mit der Philosophie, sonderlich des Aristotelis nicht zufrieden gewesen, welches aber noch gar nicht beweiset, daß sie schlechterdings die Vernunft in Religionsdingen vermögen. Denn einmal ist klar, daß sie sich selbst der Philosophie beflissen, und wenn sie gleich sonderlich die Platonische und Stoische Art der Philosophie hoch hielten; so geschah es doch aus einer guten Absicht, und recommendeden dabei andern den Fleiß in Untersuchung der Weltweisheit, deren Stellen Martini in dem Vernunftpiegel lib. 2. cap. 2. pag. 739. sqq. anführet. Und wenn sie hernach wider die Heidenritten, so suchten sie indemein zu zeigen, wie sehr das Heidenthum wider die Vernunft sey, und was hergegen die christliche Religion vor einen großen Vortzug auch in diesem Stück vor ihr habe. Origenes hat Celsus gezeigt, wie vernünf-

tig die christliche Religion sey. Celsus hatte die Aufführung der Christen durchgezogen, als die, wie er sagte, weder der andern ihre Beweiskunde anhören, noch auch von dem, was sie glauben, einen Beweis geben wollten, und bloß sagten: grüßet nicht erst, glaubet nur, euer Glaube wird euch selig machen, sie hielten das vor eine Grundregel, daß die Weisheit der Welt was böses sey. Origenes antwortet darauf, die Vernunft diene der christlichen Religion zu einer Grundläute, und werde alle diejenigen zu Christen machen, die sie untersuchen könnten, statt daß sie ihr sollten zuwider seyn. Wenn es möglich wäre, daß alle Menschen, die mit den weltlichen Geschäften nichts zu thun haben, sich auf die Studien und das Nachdenken legen könnten, so dürfte man keinen andern Weg suchen, sie zu Annahme der christlichen Religion zu bringen. Denn damit ich niemanden zu nahe treten möge; so wird man befinden, daß sie sowohl in Untersuchung ihrer Lehren, als in Erklärung der ängstlichen Redensarten ihrer Propheten und der Gleichnisse ihres Lebens und vieler andern Dinge, die Bildnißweise geschehen und geordnet worden, so richtig ist, als andere Sachen. Allein da sowohl wegen des dürftigen Lebens; als wegen der menschlichen Schwachheiten sich so wenig Menschen auf die Studien legen können; so ist kein besser Mittel zu ihrer Belehrung, als das Christus zu gebrauchen anbefohlen wenn sie nämlich in ihrer Einfalt alles glaubten, da sie doch nicht im Stand, die Grundsäulen der Religion fleißig und sorgfältig zu untersuchen. Es ist wohl wahr, daß viele Kirchlehrer gar übel auf die Philosophie zu sprechen gewesen, und sie zum Theil mit verächtlichen Namen belegen. Tertullianus de praescriptionibus aduersus haereticos cap. 7. nennt sie hin und wieder sapientiam secularem und giebt die Philosophen als omnium haeresium patriarchas an, wozwegen mit ihm Cyprianus in diatrib. qua expenditur illud Tertulliani: haeticorum patriarchae philosophi, Helmst. 1699. nicht zufrieden, und D. Rechenberg in diss. an haeticorum patriarchae philosophi? meinet hingegen, er habe nur die falsche heidnische, nicht aber die wahre Philosophie verstanden. Lancelantius instit. diuin. lib. 5. cap. 1. nennt sie sapientes huius seculi; und die Philosophie lib. 1. cap. 1. terrenam philosophiam, Ambrosius aber enarrat. in psalm. 36. §. 28. philosophos huius mundi, und Augustinus lib. 3. cap. 19. contr. acad. sagt, die Weltweisheit sey in der heiligen Schrift verflucht, welche Stellen auch Seumann in actis philos.

philos. part. 2. pag. 319. angeführt. Aus diesem dürfte nun scheinen, daß sie vielleicht den Kopf trefflich würden geschüttelt haben, wenn man ihnen was von der Uebereinstimmung der Vernunft und des Glaubens gesagt. Doch es läßt sich noch ein und das andere erinnern: 1) muß man aus solchen einzelnen Stellen nicht gleich einen Schluß auf ihre eigentliche Meinung machen; sondern auch ihre andern Ausprüche von der gegenwärtigen Materie aufsuchen, welches wir nur mit einem Exempel erläutern wollen. Oben haben wir eine sehr scharfe Sentenz von dem Augustinus wider die Philosophie gehört; lesen wir aber lib. 8. cap. 9. de civit. dei und einige seiner andern Schriften, so erhebt er sie und vermahnet, selbige sich bekannt zu machen. Dahero 2) sie ihr Hauptabscheu auf die heidnischen Philosophen gehabt, weil sie sahen, wie sie den Fortgang der christlichen Lehre zu hindern suchten; 3) kann nicht geläugnet werden, daß sie in ihren Widerlegungen den heidnischen Philosophen zuweilen theils unrecht gethan; theils gar schlecht raisonnirte. Von dem Hermias, von dem man zwar nicht einig, wenn er gelebet, ist irrisio gentiliū philosphorum in griechischer Sprache vorhanden, darinnen die heidnische Philosophie zur Thorheit gemacht wird, und zwar aus der Ursache, weil sie nicht einig; sondern in viele Secten zertrennet sey, welches ein sehr schlechter Schluß, wenn damit überhaupt alle Philosophie der Griechen nichts tangen soll. Denn die christliche Religion ist leider: auch in verschiedene Secten zertrennet, wer wollte aber daraus folgern, daß sie gar mit einander zu verwerfen sey. Inzwischen muß man 4) solches den Leuten nicht so übel auslegen, indem es zu den jetzigen Zeiten, da die Logik so hoch gestiegen, keine Kunst ist, sich über sie aufzubalten, und sind wir gewiß versichert, wenn sie jezo nach dem heutigen Fuß die Philosophie studiren sollten, sie würden wohl manchem aufzurathen geben; genug daß es ehrliche und fromme Leute waren, die eine gute Absicht hatten, und daß sie zuweilen unbedachtam gewesen, ist ein Fehler, den man in Ansehung vieler andern guten Dienste, die sie gethan, leicht übersehen kann, in Erwägung, daß sich niemand von Fehlern und Schwachheiten freisprechen kann. Und wenn man auch 5) bey ihnen heidnische Trichümer antrifft, ja welche von der Philosophie gar nichts verstanden: so folget doch daraus noch nicht, daß sie die Philosophie an sich selbst, und den Gebrauch der Vernunft in der Religion gänzlich verworfen, und also von der Uebereinstimmung der Vernunft und der christlichen Religion nichts wissen wollen, davon hier eigentlich die Rede ist. Ge-

hen wir nun weiter hinaus, um zu sehen, was dieses Puncts wegen unter den Philosophen sowohl, als Theologen vorgangenen; so war in Italien eine philosophische Secte, welche die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft gewaltig ansocht, und das waren die Averroisten. Denn ihr Urheber Averroes meynete, daß nach dem Aristotele und der Vernunft, welche zwey Dinge man damals vor eines hielt, die Unsterblichkeit der Seele unmöglich statt finden konnte. Er schloß also: das menschliche Geschlecht ist nach der Lehre des Aristoteles ewig; wenn nun eine jede Seele insbesondere nicht stirbt, so muß man endlich auf die von diesem Philosophen verworfene metempsychosis kommen; od wenn man behauptet, daß immer täglich neue Seelen herfür kommen, so muß man auch die Infinität dieser von der Ewigkeit her erhaltenen Seelen behaupten. Allein es ist die actualis infinitas ebenfalls nach Aristoteles Lehre unmöglich und muß man daher schließen, daß die Seelen, oder die Formen der organischen Körper, oder wenigstens der intellectus passivus, der einem jeden insonderheit gehöret, mit dem Leibe untergehen. Also werde nichts, als der allen Menschen gemeine intellectus activus übrig bleiben, der nach des Aristoteles Meinung von außen kommt, und allenthalben, wo Organa dazu disponiret, wirket, als in der Wind, wenn er in wohl dazu bereitete Orgelpfeifen getrieben wird, eine der Musik hervor bringet, welcher ohnlangst in der exercit. historico-philos. de atheismo Aristoteles, die in disparergis academicis sich befindet, anführt und gezeigt, wie Aristoteles die Seele oder den intellectum passivum sterblich gehalten. Also bildeten sich die Averroisten ein, nach der Philosophie wäre die Seele des Menschen sterblich bezeugt aber inzwischen, daß sie sich der christlichen Religion unterwürfen, welche dieselbe vor unsterblich hielte. Die Trennung des Glaubens und der Vernunft wurde von den Prälaten und Doctoribus selbiger Zeit verworfen, und dem letzten lateinischen Concilio unter Leone X. verdammt, da man die Gelehrten ermahnte, zu arbeiten, um die Schwierigkeiten abzuheben, welche zwischen der Philosophie und der Theologie einen Streit erregten; doch wurde die Secte der Averroisten durch die Exaltation erhalten, von der Cäsar Cremonensis, ein berühmter Philosoph seiner Zeit, eine der größten Stützen derselben soll gewesen seyn, und Andreas Casapinus ist von dem Nicolao Taurello einem Buch, so den Titel führt: Apocaelae angeklaget worden, daß er einer von den Peripateticis sey, die die

Religio

Religion jümden wären. So findet man auch einige Ku-stanten von dieser Lehre in des Claudii Verigardi circulo Pisano, und die Schriften und Briefe des Naudäi, wie auch die Naudaeana zeigen, daß der Verroissmus noch zu der Zeit, da dieser gelehrte Mann in Italien gelebet, vorhanden gewesen und gelehret worden, wie dieser der berühmte Leibniz in dem scharfsinnigen Discours von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft §. 11. angelehet, welcher seinem Tractat, der den Titel hat: *essais de Theodicée*, vorgesetzt ist. Die Scholastici beiziegen nicht sowohl den Fehler, daß sie die Vernunft und den Glauben als Feinde ansahen; sondern daß sie beide unter einander vermischet, und also Wahrheiten, die dem Glauben eigen, in der Philosophie nach der Vernunft, und wiederum philosophische Wahrheiten in der Theologie abgehandelt, mithin die Gränzen dieser beiden Lichte nicht beobachtet. Inzwischen wurde der Vernunft doch ein solcher Raum angeleget, der ihr nicht weiter zu geben erlaubte; und hierdurch entstand der Aberglaube: da dieser aber bei dem Gebrauche der gesunden Vernunft nicht bestehen kann, so mußte freylich dieser ziemlich eingeschränket werden. Wie ehemals in der Philosophie die Leute unter dem Joch der Aristotelischen Dienstbarkeit lagen, wie sie ihre Vernunft unter dem philosophischen Glauben des Gebrauchs gegen Aristotelem gefangen nahmen; also wurde auch eine solche Sklaverei in der Religion eingeführt. Es trug davon die *noua ars disputandi*, davon einige groß Wesens machen. Denn da wir billig behaupten, man glaube alles, was die heilige Schrift nicht ausdrücklich sage; sondern auch, was nach ihren Principiis Schluß-weise vermög der gesunden Vernunft daher fließe, und erfordere zumal in theologischen Streitigkeiten den Gebrauch der Vernunft; tadeln hingegen deren Mißbrauch bei den Reformirten; so haben die Vertheidiger derselben Gelegenheit genommen, eine neue Disputationskunst zu erdenken, und den derselben keine Schlüsse, folglich keinen Gebrauch der Vernunft zugelassen. Denn sie sagen unter andern, derjenige, der etwas leugne, müsse nur beweisen, und zwar seinen Satz mit eben den Worten aus der Schrift, und nicht durch eine Folgerung, weil wir selbst glaubten, daß uns die heilige Schrift alle Geheimnisse lehre, die zur Seligkeit so wissen nöthig; weil ferner die Folgerungen betrüglich, ungewis und zweifelhaftig wären, auch dadurch Gelegenheit gegeben würde, daß ein jeglicher, wenn er auch nicht gelehrt, von den Geheim-

nissen des Glaubens urtheilen wolle. Dies ist die Art, wie sie sich vertheidigen. Man kann aber mit mehrern dasjenige davon lesen, was Calixtus in *Tr. de arte noua*, quam commentus est Bartoldus Nihusius, und Paschius de inuentis nouantiquis p. 37. erinnert haben. Unser seliger Musäus hat drei Bücher *de usu principiorum rationis et philosophiae in controuersis theologicis* geschrieben, die nach der andern Auflage alhier 1665. herausgekommen und vornehmlich dem rationali theologico des Nicolai Vedetii entgegen gelehret sind; es merket aber der Herr Leibniz in dem angeführten Discours von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft §. 20. an, daß diese beyde Autoren in den vornehmsten Regeln von dem Gebrauch der Vernunft ziemlich eins wären; nur in der Application der Regeln stimmten sie nicht überein. Sie hielten beide dafür, daß die Offenbarung den Wahrheiten nicht zuwider seyn könnte, deren Nothwendigkeit von den Philosophen logisch oder metaphysisch genennet werde, das ist, deren Gegentheil einen Widerspruch in sich fasse; wie sie noch ferner alle beyde zugeben, daß die Offenbarung wohl mit den Lehrsätzen streiten könnte, deren Nothwendigkeit rhyssisch und nur auf die Gesetze gegründet, die der Wille Gottes der Natur vorgeschrieben habe. Die Reformatores, sonderlich Lutherus haben bisweilen so geredet, als wenn sie die Philosophie verwürfen, und vor eine Feindin des Glaubens hielten; wenn man es aber nur recht versteht, so sieht man schon, daß Lutherus durch die Philosophie nichts anders verstanden, als das, was dem ordentlichen Lauf der Natur gemäß, als wenn er i. E. sagte, es sey philosophischer Weise, das ist nach der Ordnung der Natur unmöglich, daß das Wort könne Fleisch werden, wie er denn auch nur auf den Aristotelem übel zu sprechen war. Da inzwischen viele protestantischen Theologen, so viel möglich, von der scholastischen Philosophie abgiengen, die bey der gegenseitigen Parthey herrschte; so fiengen welche gar an, die Philosophie zu verachten, und der Streit brach endlich zu Helmsfadt durch den Daniel Hoffmann aus. Denn dieser entrüstete sich gewaltig wider die Philosophie, und nannte sie ein Werk der bösen und fleischlichen Begierden, ohnerachtet er sie vorher fleißig getrieben. Er bekam auch welche auf seine Seite, sonderlich Joh. Angel. Werdnabagenium, Joh. Müllerum und andere, und nachdem wüthete Wilhelm Schilling diesen Streit wieder auf. Doch widersetzte sich dem Fürnehmen des Daniels Hoffmanns der Joh. Caselius, ein sehr berühmter und bey allen Gelehr-

ten und Fürsten seiner Zeit wohl angesehener Mann, mit dem es noch insonderheit Cornelius Martini und Owenus Günther hielten, und Albertus Graemerus schrieb wider ihn ein Buch de verba veritate; ja als sich der Herzog von Braunschweig Heinrich Julius, ein Schüler des Stifters der Universität Helmstädt selbst die Mühe gab, die Sache zu untersuchen, so verdammt er diesen Theologum; wider Schillingium aber und Schraderum, die Hoffmanns Parthen annahmen, schrieb die ganze theologische Facultät zu Wittenberg, und Jacobus Martini verfertigte deswegen seinen Vernunftspiegel, als eine Schutzschrift für die Philosophie, welcher zu Wittenberg 1618. 4. herausgekommen, wovon wir auch in historiae logic. p. 846. parergor. acad. gehandelt haben. Nach der Zeit hat es immer auch einige dergleichen kleine Streitschriften gegeben. Der berühmte Paulus Sleevogt, hat in seiner Inauguralen Gelegenheit der Frage: ob Gott eine causa per accidens der Sünde sey? eine kleine Schrift unter dem Titel: periculum de dissidio theologi et philosophi in vitiis principii fundato ediret; hat aber nur zeigen wollen, wie die Theologen zuweilen die philosophischen Terminus misbrauchten. In Holland ist auch ehemals ein Streit gewesen, dazu das Buch philosophia scripturae interpres, dessen Autor Ludovicus Meier ein Medicus zu Amsterdam war, sich aber nicht genennet, Gelegenheit gab, daß man viel von den rationalen und non-rationalen theologis redete. Anno 1686. hielt im Monat October Gisbertus Westfalus Ducker zu Franeker eine Disputation de recta ratiocinatione, darinnen er unter andern gesetzt hatte, daß die Göttlichkeit der heiligen Schrift durch nichts, als durch die Vernunft ermiesen werden könnte, dawider Huberus opponiren wollte, wurde aber von dem Herrn Rectore daran gehindert. Er hielt darauf in seinem Haus eine Disputation unter folgendem Titel: positiones iuridico-theologicae de auctoritate sacrae scripturae, quae extant apud Vlicum Huberum in libro 1. de iure civitatis cap. 26. nunc denuo excusae et aliquot positionibus et antithesis auctae occasione cuiusdam disputationis inauguralis, in welcher er hauptsächlich behauptete, daß die Glaubensartikel weder auf eine Autorität der Kirchen, wie einige wollten, noch auf schlechte Vernunftgründe, welche die Menschen die Heiligkeit und die Wahrheit der Schrift berechnen, gegründet wären; sondern daß dieselbigen ein geistliches Licht, so von dem heiligen Geist eingegeben werde, erforderten. Als auch dieser Streit zu Urecht fund wurde, fand sich gleich de Vries Professor

der Philosophie daselbst, und schrieb eiliche Anmerkungen wider Dokers Disputation; zu Franeker aber ließ Regius auch Professor in der Philosophie eine Disputat. über Coloss. 2. v. 8. drucken, in welcher er wider das Urtheil und Weisheit der Vernunft über die Schrift und göttliche Sachen warnete; hiengeden kam zu Franeker unter Herrn. Alexander Koelle eine Disputation de principio veritatis cognoscendae heraus, worinnen er auf Dokers Seite trat, und als er die theologische Profession übernahm, hielt eine Rede von der vernünftigen Religion die mit Dokers Meinung überein kam. Ja Ducker sieng selbst an, sich zu verteidigen, und gab zwei Schriften heraus, die eine hatte den Titel: disputatio apologetica de sacrae scripturae auctoritate et divinitate contra Huberum, qua ostenditur, eam non nisi ex ratione adstrui posse positiones, quas V.A. contra hanc sententiam scripsit, refutantur, simulque intemperius eius imperus ac cavillationes redarguuntur, cum additamento, quo brevis respondetur nugis et calumniis Gerhardi de Vries; die andere aber behandelte eine nöthige Warnung gegen die falsche Beschuldigungen und Lasterungen Johannis Regii, in welchen beyden Schriften Ducker seine Widersacher ziemlich zurück anpackte. Doch blieb Huber nicht zurück; sondern schrieb einen weitläufigen Tractat an den Herrn van de Waeyen und den Herrn Koell de cursu rationis et scripturae sacrae. In der Vorrede entschuldiget er sich, daß er, da er seiner Profession nach kein Theolog sey, sich unterfangen, von einer so wichtigen theologischen Materie zu schreiben und führet unter andern Ursachen an, daß der Herr Witsius eine Disputation verfertigt, und darinnen des Herrn Hubers positiones gebilliget. In dieser Disputation, die er auf des Herrn Hubers Begehren, daß er doch von dieser Streitigkeit seine Meinung sagen sollte, aufgesetzt, handelt er von dem göttlichen Ansehen der heiligen Schrift, ob dieselbe aus der bloßen Vernunft zu behaupten ob die Wirkung des heiligen Geistes in den Wiedergeborenen unmittelbar sey und ob das Gewissen, oder die innerliche Versicherung des Menschen zuweilen irren könne? Um eben dieselbige Zeit kam auch eine Dissertation zur Vertheidigung des Herrn de Vries wider Ducker heraus unter dem Titel: Cartesius vindicatus, siue divina auctoritas a ratione independentis, asserta ex ratione pro Cartesio contra propositionem Franekeranam de divina scripturarum auctoritate, quae non nisi ex ratione adstrui possit. Es bracht auch der Herr Huber alle irrige Meinungen, die er denen Herrn Koell und van der Waeyen schuld gab, in wol gro

Propositiones, die er in holländischer Sprache heraus gab und einen Brief an den van der Waeyen anbandte, auf welche Schrift der Herr Roell in dem *examine breui* antwortete. Außer denen gab sich auch der Herr Andala als einen neuen Gegenpart von dem Zuber an, der unter andern eine epistolam apologeticam an Dufern wider Zubern und Witsium schriebe, in welcher er die Nothwendigkeit der Vernunft zeigte und behauptete, daß die innerliche Versicherung des Gewissens niemals irren könnte, und bestimme sich diejeniaen Schriftstellen, die seiner Meinung entgegen in senn schienen, zu beantworten. Es hieß endlich der Herr van der Waeyen selbst an de motibus a iuriconsulto nuper in academia Frisia temere excitatis ad Guiliem. Anslarium V. D. apud Amstelod. ministrum eine Erläuterung zu schreiben, nebst etlichen Anmerkungen über des Herrn Witsii Erläuterung, in welchen er ihm schuld giebt, daß er, nachdem er sich lange genug herumgedrehet habe, doch endlich entweder seiner und des Herrn Roells Meinung bezweifle, oder sich selber widerspreche; oder so dunkel rede, daß ihn niemand verstehen könne. So ließ es auch Dufern an sich nicht ermangeln, eine dissertationem apologeticam wider des Herrn Zubers sein Buch de concursu rationis et scripturae, des Herrn Witsii dissertationem epistoliam und des Anonymi Cartellum vindictarum heraus zu geben. Der Herr Zuber wollte weiter mit Dufern nichts zu thun haben, sondern schrieb nur wider den Herrn Roell ein kleines Werkgen: *stricturae in prodromum huius examinae breui XII. positionum, quod H. A. Roell pro se aliisque emisit in lucem*. Um eben diese Zeit gab sich ein neuer Anonymus für den Herrn Zuber an, welcher in holländischer Sprache kurze und klare Proben edirte, wie sehr es dem Glaubensbekenntnis der Reformirten, und der Lehre von der Gottesfurcht zuwider sey, wenn man vorreden wollte, daß die Vernunft das einzige Principium sey, die Göttlichkeit der Schrift und die Glaubensartikel zu begreifen, und daß in einem Christen nichts mehr stecke, als eine natürliche Frage zu raisonniren, woben der Autor auch anführt, was vor Secten unter den Christen dieser Lehre bengepflichtet, geschieht auch auf dem Titel, daß er das meiste von dieser Schrift aus des Herrn Zubers Schriften wider die Herren van der Waeyen und Roell gezogen. Es antwortete aber auch der Herr Zuber selbst auf des Herrn van der Waeyen seinen Brief de motibus in Academia Frisia, und machte eine Vorrede dazu an den Herrn Witsium, in welcher er von dem letzten Bondaltrereß in Frisia handelte, welcher scheint, diesem langwierigem Streit ein

Ende gemacht zu haben, wiewohl noch vor dem Verbot deren Deputirten von den Friedländischen Staaten eine Schrift des Herrn Roell heraus kam: *vindiciae examinis breui XII. posit. cl. viri Vlr. Huberi, oppositae eiusdem striduris, quibus mala eius fides et calumniae demonstrantur et refelluntur*. Es erzählen diese Controvers der Herr Clerc in der bibliothèque universelle tom. 6. Venthem in dem holländischen Kirch- und Schulstaat part. 2. p. 1163. sq. Thomassius in den Monatsgesprächen 1688. im Wen. iun. p. 862. 199. Von der Sache selbst wäre wohl eine so weitläufige Controvers nicht nothig gewesen, und würde auch wohl in keiner solchen Weitläufigkeit kommen senn, wenn sich die Affecten nicht einschlichen hätten, welche die streitenden Partheien allezeit auf Abwege verführen. In gewisser Maasse haben beide recht. Denn es wird das göttliche Ansehen der heiligen Schrift auf eine gedoppelte Art erkannt: entweder mit einer wahrscheinlichen Erkenntnis vermöge gewisser Vernunftschlüsse, die sich auf gewisse Umstände so wohl äußerliche, als innerliche der Schrift gründen, dergleichen Argumenta bey Ungläubigen und Unwiederbornen gebraucht werden; oder mit einer ganz gewissen und überzeugenden Erkenntnis, und diese beruhet auf das innerliche Zeugnis des heiligen Geistes, ist auch folglich nur bey Gläubigen anzutreffen, bey welchem Zeugnis aber dennoch die Vernunft, so fern sie die Regungen des heiligen Geistes empfinden, und sie durch gewisse Kennzeichen von den natürlichen Bewegungen unterscheiden muß, nicht gänzlich kann ausgeschlossen werden. Doch es ist auch dabey noch nicht aeblichen. Denn es hat der berühmte Bayle zu den neuesten Zeiten dieser Materie wegen noch groß Aufsehens gemacht, nachdem er die Vernunft und den Glauben für unveröhnliche Feinde gehalten, und dieses so wohl in seinem *dictionario historico*, da er eine große Meinung für die Manichäische Lehre blicken lassen, und gemeynet, man könne ihre Meinung aus der Vernunft nicht widerlegen; als auch in andern Schriften, darüber er sonderlich mit dem Herrn Jaquelot in einen Streit kam. Denn dieser verfertigte wider Baylen eine französische Schrift: *conformité de la foi avec la raison*, und als ihm Bayle in den *respons. aux questions d'un Provincial* antwortete, gab er von neuem heraus *examen de la theologie de Mr. Bayle*, worauf ihn Bayle in den *entretiens de Maxime et de Thémiste* heftig herum nahm, damit er ihm aber nichts schuldig bliebe, so setzte er *response aux entretiens* auf, außer dem auch der Herr von Leibniz den oben angeführten Discours von der Uebersinnung

mung des Glaubens mit der Vernunft ihm entgegen gesetzt. Es geht überhaupt seine Meinung dahin, daß eine Wahrheit des Glaubens unauflöslichen Einwürfen der Vernunft könnte unterworfen seyn. In was für einem Verstand er die unauflösliche Einwurfe nimmt, hat er so deutlich nicht gesagt. In der Antwort an den Herrn Clericum, die erst nach seinem Tod herausgekommen, giebt er nicht zu, daß man den Wahrheiten des Glaubens Demonstrationes entgegen stellen könnte, und scheint daher, als halte er die Einwurfe nur in Ansehung unserer gegenwärtigen Erkenntnis vor unauflöslich; wie er denn auch in dieser Antwort pag. 35. nicht alle Hoffnungen verloren, daß nicht noch einst jemand eine bisher wenig bekannt gewesene Auflösung werde finden können. Wenigstens versteht er keine solche Einwurfe, die bloß auf eine Wahrscheinlichkeit hinaus laufen, weil man leicht zugehehet, daß die Geheimnisse nach der Vernunft betrachtet, nichts wahrscheinliches in sich haben; allein es ist genug, daß nichts abgeschmacktes in ihnen ist, folglich wenn man sie widerlegen will, muß es mit Demonstrationen und unumstößlichen Gründen geschehen. Er will zwar das Ansehen haben, als intendire er etwas gutes, daß Gott wegen der Zulassung des Bösen auf solche Art könne entschuldigt und vertheidigt werden, und daß für, er wolle dadurch die Macht des Glaubens zeigen, daß wenn gleich die Wahrheiten, so der Glaube lehre, den Anfall der Vernunft nicht ausstehen könnten, er nichts desto weniger doch in dem Herzen der Gläubigen fest bliebe, und daß eben der Sieg des göttlichen Ansehens über die menschliche Vernunft. Es antwortet aber der Herr von Leibniz in dem schon angeführten Discours S. 39. sehr wohl, daß weil die Vernunft so wohl, als der Glaube eine Gabe Gottes sey, ihr Streit verursachen werde, daß Gott wider sich selbst stritte; und wenn die Einwurfe der Vernunft wider einen Glaubensartikel unauflöslich wären, so müßte man sagen, dieser verweinte Artikel wäre falsch und nicht offenbarer, er sey eine leere Einbildung der menschlichen Vernunft, und der Triumph dieses Glaubens würde gar wohl mit denjenigen Freudenfeuern können verglichen werden, die man anstellt, wenn man geschlagen worden. Poiret praef. libr. fides et ratio collat. p. 30. urtheilet nicht uneben von ihm, vnde dum rationem videtur supprimere velle, vt fidei soli derur locus, hanc potius pudendum in modum derisit, et proculcauit, vt alteram omni molimine in altum eueheret. Der Grund, womit er zeigen will, daß man den Einwürfen, welche die Vernunft den Geheimnissen in Weg lege, keine Gnüge thun könne,

ist in der Erläuterung über die *Manich* er p. 3140. des dictionar. edit. 2. zu finden, allwo er spricht: es ist schon genug, daß man nur einhellig zugestehet, die Geheimnisse des Evangelii wären über die Vernunft, indem daraus noch wenig folge, daß man die Schwierigkeiten der Philosophie ohnmöglich auflösen könne, und daß folglich ein Streit, indem man bloß nach dem natürlichen Licht gehe, sich allemal zum Schaden der Theologen endigen und sie sich genöthiget sehen werden zu stehen und sich unter die Canones des übernatürlichen Lichts zu ziehen. Er fährt weiter fort: es ist klar, die Vernunft kann das niemals erreichen, was über sie ist; wenn man nun auf der Vernunft auf die Einwurfe wider die Lehre von der Dreyeinigkeit von der *vnione hypostatica* antworten könnte, so würde sie ja diese zwei Geheimnisse erreichen, sich unterwerflich machen und sie gegen die ersten Grundlehren, oder gegen die *Aphorismos* halten, die aus den allgemeinen Notionen entstehen, bis sie endlich geschlossen, sie kämen mit dem natürlichen Lichte überein, wodurch sie etwas that, das über ihre Kräfte wäre, sie überschritte ihre Grenzen, welches doch ganz *contradictorisch* sey. Derothalben müsse man sagen, sie könne auf ihre eigene Einwurfe nicht antworten und behalte so langen Sieg, so lange man nicht zum göttlichen Ansehen und zur Nothwendigkeit, den Verstand unter dem Gehorsam des Glaubens zu nehmen, seine Zuflucht nähme. Wenn einige Lehren, fährt er fort, über die Vernunft sind, so sind sie ihr zu hoch und kann sie nicht erreichen; kann sie selbige nicht erreichen, so kann sie solche auch nicht begreifen; kann sie selbige nicht begreifen, so kann sie weder einen Begriff davon bekommen, noch auch einige Grundsätze, aus denen man alles auflösen könne, folglich würden also die gemachten Einwurfe der Vernunft unbeantwortet bleiben; oder welches eins sey, man würde vielleicht mit einer eben so dunkeln Distinction darauf antworten, als die Thesis gewesen, so angegriffen worden. Nun behalte ein Einwurf, der auf ganz deutliche Notiones gegründet sey, eben den Sieg, man möge entweder gar nichts darauf antworten; oder so eine Antwort geben, von der Niemand was begreifen könne. Alle philosophische Streitigkeiten, geht er weiter fort, setzen voraus, daß die streitenden Parteyen in gewissen Erklärungen mit einander überein kommen, und die *sylogistischen*

gistischen Regeln und Kennzeichen zu lassen, an denen man ein schlimmes Urtheil erkennen et. Hernach komme Alles darauf an, daß man untersuche, ob ein Satz mit den Grundlehren mittheilbar oder unmittelbar überein komme, in denen man eins sey; ob die Prämissen eines Beweises richtig und ob recht gefolgert worden: habe man keinen Syllogismus von vier Terminis vorgebracht, und nicht etwa einige von den Sätzen des Kapitels de oppositis oder de sophisticis elenchis überschritten, so frage man den Sieg davon, indem man entweder zeige, daß die Sache, worüber man streite, eine Verbindniß mit den ausgemachten Grundlehren habe; oder wenn man den Vertheidiger ad absurdum bringe, welches alsdann geschehen könnte, wenn man ihn entweder zeige, daß die Folgerungen seines Satzes bejahen oder verneinen, oder wenn man ihn nöthiger, lauter verständliche Sachen zu antworten. Der Endzweck dergleichen Streitigkeiten sey, das dunkle zu erklären und zur Klarheit zu gelangen, deswegen sage man, daß so lange der Proceß währe, der Sieg mehr oder weniger auf des Opponenten oder des Vertheidigers Seite sey, nachdem des einen Satz klarer sey, als des andern. Endlich schließe man, derjenige verliere den Sieg, von dessen Antwort man nichts begreife, und der selbst gelte, daß sie unbegreiflich wäre. Nachdem condemnire man ihn nach den Regeln, nach denen man einen Sieg beurtheile, wenn er gleich nicht könne bey dem Uebel verfolgt werden, mit dem er sich bedecke, und der gleichsam zwischen ihm und seinen Widersachern einen Abgrund mache, man halte ihn vor gänzlich geschlagen, und vergleiche ihn mit einem geschlagenem Heere, das dem nachjagendem Ueberwinder durch Hülfe der Nacht entkomme. Diese Stellen hat der Herr Leibniz zerlegt, und von Ende zu Ende in dem Discours von der Uebereinkommung des Glaubens mit der Vernunft darauf geantwortet und geantwortet, wie sehr sich Bayle verkehrt hat. Von diesem Streit und den dahin gehörigen Schriften ist unten im Artikel Fall des ersten Menschen mehrers angeführt worden.

Das war also der erste Abweg, darauf einige in der Materie: ob die christliche Religion vernünftig sey? gekommen sind. Es ist schwer, die Mittelstraße zu halten, und man wird sehen, wenn einige vortheilen der Sache zu wenig thun, wie andere hingegen es darinnen versehen, daß

sie solche so hoch treiben wollen, und das ist auch hier geschehen. Denn es haben sich welche gefunden, die auf einen andern Abweg gerathen, wenn sie der Vernunft zu viel eingeräumt, daraus die Geheimnisse der christlichen Religion zu erklären sich unterstanden, und damit der heiligen Schrift Ansehen nicht wenig Abbruch gethan, welches auf unterschiedene Weise geschehen, meisten etliche solches überhaupt mit der Schrift; etliche hingegen mit besondern Glaubensartikeln, einige auf eine grobe, andere auf eine subtile Art vorzunehmen haben. Die Socinianer geben davon ein Exempel, wenn sie die philosophischen Principia zum Grund legen, und darnach die Glaubenslehren, wie weit sie wahr, oder falsch sind, beurtheilen, da es nicht anders seyn kann, sie müssen in Irrthümer gerathen, welches ihnen von unsern Theologen zur Genüge erwiesen worden. In diesem Krieg wider die Socinianer sind die protestantischen Parteyen unter einander einig genug; wegen des Sacraments des heil. Abendmahls aber sind sie selbst unter einander in Uneinigkeit gerathen, indem die Reformirten die Participation des Leibes Christi auf eine bloße figurliche Vorstellung ankommen lassen, und behaupten, daß es nur ein geistlicher Genus sey. Es kommt dieser Irrthum eben daher, daß sie die Vernunft mißbrauchen, und sich des philosophischen Sakes unrecht bedienen, daß ein Leib nicht mehr, als in einem Ort auf einmal seyn könne. Der Herr Bernard gab 1714. einen schönen Tractat de l'excellence de la religion heraus, darinnen er lib. 2. cap. 5. zeigt, wie man von den Geheimnissen zwey Irrwege meiden müsse: der eine sey, wenn man, wie Socinus, alle Geheimnisse verwerfe, und die Worte der Offenbarung so lang verdrehe, bis etwas heraus kommt, welches die Vernunft erreichen könne; der andere Irrweg hingegen sey, wenn man Geheimnisse mache, wo keine wären, und z. E. Lehrsätze vom heiligen Abendmahl dafür ausgabe, und da redet er seiner Religion zu gefallen. Insonderheit haben sich verschiedene einzelne Personen in besondern Schriften darinnen verstoßen, daß sie der Vernunft zu weite Grenzen gesetzt, und daher alle Geheimnisse leiten wollen, oder welches eins ist, sie leugnet. Es gehört sonderlich dahin Antonius Collinsus in seinem Tract. de la liberté de penser, darinnen er sich einen solchen Concept von der Freyheit zu denken gemacht, daß nach demselben ein Mensch auch nach seinem bösen Willen und Irrthümern denken kann, was er will, und also auch die Macht habe, die Geheimnisse nach der verderbten Vernunft zu beurtheilen, da wider viele Schriften herausgekommen,

von denen wir in der historia logicae p. 723. parergor. acad. eine kurze Nachricht gegeben haben. An eben diesen Stein hat sich der beruffene Joh. Toland in dem Buch: religio christiana myteriorum expers gekloßen, so zu London 1695. 1696. herausgekommen und von verschiednen widerleget worden, welche Fabricius in syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 22. p. 479. erzählt. Und obgleich Locke den Ruhm erworben, daß er die Kräfte und den rechten Gebrauch der Vernunft gründlich gewiesen; so hat er dennoch selbst in diesem Stück seiner Vernunft auszuweisen und die gehörigen Grenzen zu übertreten vergönnet, wiewohl er in seinem Buch que la religion est tres raisonnable, dasjenige nach der Vernunft erklären will, was doch dessen Erkenntniß weit übersteiget, welches in englischer Sprache 1695. ediret, hernach auch in die französische übersetzt worden, dem aber von Eduard Stillingfleet, Joh. Edwards und andern Einwurfe gemacht worden. Kommen wir auf besondere Materien, worinnen man der Vernunft den Zügel zu weit gelassen, so ist der wichtigste Punkt der christlichen Religion, daß sie auf Wunder mit gegründet, und da ist bekannt, wie Spinoza, Hobbesius, Connor, Nehemias Grew und andere sich gewaltig darinnen verkehren, welches wir unten in dem Artikel, von den Wundern gezeigt haben, wiewohl das Atheïsm und Naturalism sind, die hieher eigentlich nicht gehören, indem sie die heilige Schrift überhaupt, mithin auch die christliche Religion über einen Haufen zu werfen suchen. Es sind auch verschiedene gewesen, welche fürgegeben, daß man die Lehre des Glaubens von der heil. Dreifaltigkeit aus dem Licht der Natur erkennen könne, davon die Auctores Grapius in theol. recens contro. part. 1. cap. 2. §. 1. p. 101. anführet, und davon wir auch selbst an gehörigem Ort gehandelt haben.

Nachdem wir also diese kurze historische Nachricht von dieser Materie fürsich gesetzt, so wollen wir nun kürzlich die dogmatische Betrachtung für uns nehmen, und den Satz behaupten: die christliche Religion ist vernünftig, oder es ist eine Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft. Ehe wir den Beweis dieses Satzes beifügen, müssen wir einen tüchtigen Grund dazu legen, und zu dem Ende eine Erklärung der darinne sturkommenen Ideen anstellen. Was anlangt 1) die Idee der christlichen Religion, so verstehen wir dadurch kürzlich diejenige Religion, welche uns durch Christum, als den einzigen Grund, den Weg zur ewigen Seligkeit zeigt, und deren Wahrheiten in dem offenbarten Wort

Gottes oder in der heiligen Schrift enthalten sind. Diese Wahrheiten sind entweder theoretische, oder practische, und beide werden entweder von der Vernunft erkannt; oder sie sind über deren Begriff. Zur ersten Art gehören folgende Lehrsätze: es ist ein Gott, der die Welt erschaffen, selbige auch regieret, und weil er das Böse hasset, und das Gute liebet, auch den Menschen ein Gesetz gegeben, so ihre Schuldigkeit, daß sie ihn verehren, und nach seinem Willen leben. Diese Wahrheiten bestätigt die christliche ungeschiedene Religion, wodurch sie sehr eben sehr beliebt und angenehm macht, wenn sie das Licht der Vernunft nicht ausschließt, sondern selbiges vielmehr bekräftet. Lehret sie das Gegentheil, so würde keiner mit Recht ihr Beifall geben können, weil eine Religion, welche die Grundlehren der Vernunft über den Haufen wirft, unzureimt ist. Zu der andern Art, welche über die Vernunft sind, gehören die Lehren von dem Fall der Menschen, und dem verlorenen Ebenbild Gottes, als dem Ursprung aller Verderbnisse: von der Erschaffung der Welt, wie sie Moses fürgethelt; von Christo, als dem wahren Messia, der der angedeuteten Gerechtigkeit Gottes an unsers Statt ein Genüge geleistet, von der wahren Befehrung zu Gott durch gewisse Gnadenmittel, und von der Unsterblichkeit der Seelen, (dieses werden die neuen Weltweisen nicht zugeben. Siehe meine Gesichte von den Seelen der Menschen und Thiere. So viel ist gewis, daß man aus der bloßen Natur der Seele die Unsterblichkeit nicht herleiten könne. Die Absicht der Schöpfung aber, welche die Vernunft entwickeln kann, reicht uns hinreichende Beweise dar.) und der Auferstehung der Todten. Wird aber die christliche Religion der natürlichen oder der Vernunft entgegen gesetzt, so begreift sie nur solche Lehrsätze, welche aus der Vernunft nicht können erkannt werden, welche man daher Wahrheiten des Glaubens nennt. 2) Die Idee der Vernunft betreffend, so wird selbige auf eine zweifache Art genommen, entweder subiective; oder obiective, wie man in Schulen redet, nach jener versteht man die Fähigkeit der Seele, oder den intellectum; nach dieser aber gewisse Grundwahrheiten, die so deutlich und so wahr sind, daß kein Mensch selbige leugnen, oder daran nur zweifeln kann, welche einige lieber das Licht der Vernunft nennen. (Vergleiche den Artikel: Vernunft.) Und daher sagt der Herr von Leibniz in dem Discours von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft §. 1. die Vernunft ist nichts anders, als ein Zusammenhang der Wahrheiten, sonderlich derjenigen Wahr-

Wahrheiten, die der menschliche Verstand, wenn er mit dem Glauben verglichen wird, natürlicher Weise ohne das Licht des Glaubens erreichen kann. Solche Wahrheiten sind zweyerley: einige nennet man *principia formalia*, auch ewige Wahrheiten, die eine solche lausliche, metaphysische und mathematische Nothwendigkeit haben, und dergestalt absolut nothwendig sind, daß deren Auentheil allmal einen Widerspruch in sich begreift, und die man, ohne die größte Ungereimtheit zu behaupten, nicht leugnen kann. Einige heißen *principia materialia*, die sich auf ein besonderes Objectum erstrecken, und entweder physische oder moralische sind. Jene machen entweder die Geseze aus, die Gott der Natur zu geben beliebet hat; oder dependiren von seibiger, woraus die physische Nothwendigkeit entsteht, welche die Ordnung der Natur ausmacht, und in den Regeln der Bewegung und einigen andern allgemeinen Gesetzen, die Gott bekehrt, den Dingen zu geben, als er ihnen ihr Wesen verliehen, bestehet. Es gründet sich solche Nothwendigkeit auf die göttliche Weisheit, auch zugleich auf die göttliche Gültigkeit, indem Gott nicht aus einem Eigensinn; oder aus einer bloßen Gleichgültigkeit etwas erwähnt. Die moralischen Wahrheiten beruhen auf dem heiligen göttlichen Willen, welche auch so nothwendig, daß wenn man selbige leugnen, oder aufheben wollte, ein Widerspruch erfolge, als ließe sich Gott was gefallen, das wider seine Heiligkeit wäre. Aus diesen angegebenen Erklärungen können wir die Frage etwas deutlicher und unändlicher fassen: ob die christliche Religion, oder der Glaube Wahrheiten in sich hielte, welche den Grundwahrheiten der Vernunft entgegen, und daraus eine Contradiction erfolge, und also die Einwurfe, so die Vernunft mit ihren *Principiis* dem Glauben mache, nicht aufzuheben sind, wie sich einige, wenigstens dem Schein nach, erklären. Denn andere tragen kein Bedenken, wenn sie sich einbilden, daß eine Wahrheit des Glaubens einem philosophischen Principio entgegen zu fern scheint, solche Wahrheit, als eine Wahrheit des Glaubens zu leugnen, und sie nach dem philosophischen Principio einzurichten, wie wir solches nur an den Socinianern und Reformirten sehen. Denn da sagt ein Socinianer, es ist eine Grundwahrheit der Vernunft, daß drey nicht eins, und eins nicht drey sey, wolte man nun lehren, daß drey Personen in dem einen göttlichen Wesen, eine jede wahrhafter Gott und doch nur ein Gott sey; so wäre dieses ungereimt, es folgt in Ansehung des obigen philosophischen Principii eine Contradiction daher, und so machen es auch

die Reformirten in der Lehre von dem heiligen Abendmahl. Dieses voraus gesetzt, so müssen wir noch weiter, ehe wir auf die Entscheidung selbst kommen, gewisse Erkenntnisgründe und Fälle zum Grund legen. Nämlich es wird vorausgesetzt a) daß wir in dieser Materie mit solchen Leuten zu thun haben, welche das göttliche Ansehen der heiligen Schrift, folglich der christlichen Religion erkennen und zugeben. Denn mit Atheisten und Naturalisten kann man eigentlich über diesen Punct nicht disputiren, wie wir oben schon zu versetzen gegeben, weil sie, indem sie den ganzen Grund der christlichen Religion umschmeißen, keine Wahrheiten des Glaubens zulassen, und mithin fällt die ganze Frage über einen Haufen. Inzwischen mögen diejenigen unter den Christen, welche sich dieses Streits theilhaftig machen, in ihrem Herzen wahrhaftig Glaubenswahrheiten zugeben; oder nicht, so liegt daran nichts, gnuß, daß sie äußerlich solches von sich bekennen. So viel ist wohl wahr, daß im Fall, wenn sie äußerlich einen Streit des Glaubens und der Vernunft behaupten; ihr Herz aber von keinem Glauben nichts weiß, man auch mit den stärksten Beweisgründen und Demonstrationen nichts wider sie ausrichtet, wobei wir nach der Ordnung wegen diese Anmerkung machen, daß zwar diese Unterfuchung ihren gebührenden Nutzen hat, nicht nur die Wahrheit an sich selbst zu retten; sondern auch Gelegenheit zu bekommen, viele andere Wahrheiten zu entdecken: doch braucht nicht jeder sich in solche Sachen zu vertiefen, und Leute, deren Zustand es nicht leidet, dürfen nicht alles so genau unterfuchen; sondern müssen sich mit den Lehren des Glaubens begnügen, ohne sich um die Einwurfe zu bekümmern, und wenn sie ja von einigen Schwierigkeiten solten angefochten werden; so müssen sie ihr Gemüth davon abwenden. Es ist am besten, man sage gemeinen Leuten, auch allen denjenigen, die einen schwachen Glauben haben, gar nichts davon, weil sie leicht können Gelegenheit bekommen, mit diesem Gift angestechet zu werden; oder wenn man ja ihnen etwas, das allzu bekannt ist, nicht verbergen kann, so muß man den Einwurfsen auch begründliche Auflösung befehlen, sonst handelt man nicht ehrlich und aufrichtig. b) Nehmen wir als ausgemacht an, daß eine Wahrheit der andern nicht könne entgegen seyn, und das Licht der Vernunft sowohl eine Gabe Gottes, als die Offenbarung sey. Man kann sich die Sache unter einem Gleichniß vorstellen. Zween Lichter sind ihrem Wesen nach einander nicht entgegen, indem sie beiderseits einen Schein geben, wenn sie gleich zufälliger Weise darinnen von einander unterschieden

den sind, daß eines heller, als das andere scheint. Gott hat die Vernunft sowohl, als die Offenbarung uns zu einem Licht gegeben, daß wir dadurch Wahrheiten erkennen mögen, und weil das Licht der Vernunft so dunkel, daß es die Wahrheiten der ewigen Seligkeit nicht erkennen könnte, so gab er die Offenbarung als ein helleres Licht noch dazu, wodurch aber das erstere nicht ausgelöscht wurde. Solte Vernunft und Offenbarung einander widersprechen, so müßte sich Gott selbst widersprechen. c) Kommen in der Offenbarung Geheimnisse und Wunder vor. Daß Geheimnisse sind, können wir wohl behaupten, auch wider die Einwürfe verteidigen, wenn wir ihnen auf die Beweisgründe von der Wahrheit der christlichen Religion Glaubenden gegeben; wir können aber nicht begreifen, wie sie geschehen, und sich zugetragen, folglich können wir auch davon keine Erklärung geben. Bey den Wundern hebt Gott die Geseze, die er den Kreaturen in ihren Wirkungen vorgeschrieben, in besondern Fällen zwar auf, wenn die Generalursachen der Ordnung und des Guten, die ihn dazu bewegen, in solchen besondern Fällen von besondern Gründen einer höhern Ordnung überwogen werden, dadurch aber werden die einmahl verordneten Geseze an sich selbst nicht verändert. d) ist ja ein jeglicher von der Endlichkeit seiner Vernunft überzeugt, daß er von vielen Dingen, auch nur in der Natur, wiewohl ohne sein Verschulden, weil es ihm Gott nicht geoffenbaret, keinen Begriff, folglich keine Erkenntnis hat. Wir theilen sonst die Geheimnisse in philosophische und theologische; jene begreift die Natur, in sich; diese aber die heilige Schrift. e) soll die Vernunft wider den Glauben streiten; so muß sie mit Demonstration kommen, indem die Einwürfe, die auf einer Wahrscheinlichkeit beruhen, deswegen nichts auf sich haben, weil einer gegenseitigen Demonstration die Wahrscheinlichkeit weichen muß; wir aber völlig überzeugt sind, daß dasjenige, was die Offenbarung saget, untrüglich Wahrheiten sind. f) will man wider einen Satz, den man für ganz gewiß wahr ausgiebt, einen unauslöschlichen Einwurf machen, so muß die Natur des gegenseitigen Satzes und derjenigen Ideen, woraus er besteht, ganz bekannt und deutlich seyn. Aus diesem allen flieset ganz natürlich, daß die Vernunft und der Glaube einander nicht können entgegen seyn, weil sie beiderseits in einem Zusammenhang gewisser Wahrheiten stehen; eine Wahrheit aber gleichwohl der andern nicht entgegen. Inzwischen begreift der Glaube viele Dinge in sich, die über die Vernunft, welches einem nicht anstößig seyn darf, weil nicht nur

in der Natur selbst Geheimnisse vorkommen; sondern eben dieselben ein Kennzeichen, daß die Quelle der christlichen Religion göttlich seyn müsse, abgeben. Ist aber etwas über die Vernunft, was man es mit derselben nicht erreichen und begreifen, so kann man ja keinen demonstrationen, keinen unauslöschlichen Einwurf dawider machen, weil es eben dadurch aufhören müßte, ein Geheimniß zu seyn, welches aus dem obigen fliehet. Wir könnten dieses auf specieller Materien und Lehren des Glaubens anwenden, wenn uns nicht die wider Vermuthen angewandene Größe dieses Artikels abschreckte, auch aus dem bereits ausgeführten leicht eine Application könnte angeketlet werden. Außer denen, die wir schon angeführt, sind noch andere Bücher von dieser Materie nachzulesen, worunter das vornehmste Werk des Guetii quaestiones Alacanae de concordia rationis et fidei sind, welche 1690. und zu Leipzig 1693. auch 1719. mit seinem commentario de rebus ad eum pertinentibus heraus kommen. Sie bestehen aus drei Büchern, davon das erste überhaupt von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft handelt; in dem andern vergleicht er die heidnischen Lehren mit den Glaubensartikeln der Christen, welches er auch im dritten mit den Lebensregeln gethan, und alles mit besondern Fleiß ausgeführt hat. Er weist in dem andern und dritten Buch eine ungemessene Belesenheit in den heidnischen Schriften. Aber eben, weil er die heidnischen Zeugnisse in so großer Menge, und zwar kurz hinter einander anführt, so macht sich dadurch dieses Buch benennen, daß bey ihrem Bücklesen wenig Gedult haben, etwas unangenehm. Doch dieses hätte so viel nicht auf sich, wenn er nur die heidnischen Lehren nach ihren eigentlichen Principis genau geprüft und beurtheilt hätte; da wohl manche Uebereinstimmung, die er zwischen der christlichen und heidnischen Lehre hat zeigen wollen, würde weggefallen seyn. Mancher Ausspruch eines heidnischen Philosophen gleicht von außen schon; nach dem inwendigen aber siehet er häßlich aus, und das ist eben der Stein, an welchem sich viele gestossen haben. Wer sich die Mühe geben wolte, könnte das ganze Werk umkehren, und aus eben den Sprüchen, die er anführt, das Gegentheil, oder die Abweichung der heidnischen Lehren von den christlichen zeigen, und zugleich den Vorzug dieser vor jenen darthun. Es hat auch der berühmte Georg Wolfgang Wedel abhler diatrib. de usu rationis in sacris 1713. herausgegeben; es sind aber noch viele andere Bücher de concordia rationis et fidei vorhanden, davon man in Fabricii Syllabe scriptorum

porum de veritate religionis christianae cap. 24. pag. 491. eine Nachricht findet. **Wirdolich** verdienen **Nöflet**, **Burner**, **Jerusalem**, **Bünau**, **G. f. Meier**, **Kortholt**, **Ditton** **Abbadies** **Reimari** Schriften von der Religion und Wahrheit der Christlichen Religion gelesen zu werden; wie auch **Lilienthal** gute Sache der Offenbarung, und **Nelsons** antideistische Bibel. Es gehören alle diejenigen hieher, welche wider **Edelmanno** Glaubensbekenntnis und dessen Buch, **Moses** mit aufgedecktem Angesichte geschrieben haben. **Weber** von der Vereinigung der Natur und Gnade, wie auch **Reusch** seine introduction in theologiam reuelatam, mit welchem **Schubert** seine introduction zu vergleichen, (siehe Religion.)

Chronologie,

ist eine Wissenschaft, die Zeit abzumessen, und wird insgemein in die astronomische, politische und ecclesiastische getheilet. Die erstere handelt von der Eintheilung der Zeit, wie man sie durch die Bewegung der Sterne, sonderlich der Sonne und des Mondes abmisst, welche der Grund der übrigen, und zur Mathese gehöret. Die andere zeigt, wie verschiedene Völker die Zeit eingetheilet und die letzte lehret die Festrechnung s. **Wolfs** *mathemat.* *Lepic.* pag. 347. Doch ist die Eintheilung in die astronomische und historische bequemer, und hat diese letztere **Scaliger** de emendatione temporum, **Petavius** in doctrina tempor. **Kicciolus** in *chronol. reformata* in Ordnung gebracht. Der Nutzen, den sie hat, äußert sich in der Historie und ist ohnmöglich, einen Historienschreiber, sonderlich einen alten recht zu verstehen, wenn man die unterschiedenen Aeren und Epochen mit einander nicht recht zu vergleichen weiß, wozu man anfangs gar wohl **Strauchens** *breviar. chronologic.* als ein Handbuch brauchen, und sich hernach an größere und weitläufigere Werke gewöhnen, auch zugleich die Specialkenntnisse mitnehmen kann, s. **Langlet** du *Jresnoy* *methode pour etudier l'histoire* chap. 2. und in dem *catalogue des historiens* p. 12. 139. Der astronomische Kunst bekehret sonderlich in dem *Calendar*, welcher eine ordentliche Eintheilung des Jahrs in gewisse Monate, Wochen und Tage, wie auch gewisse Feste und andere merkwürdige Zeiten und Tage ist. Von den chronologischen Schriften handelt auch **Wolf** in den kurzen Unterr. von den mathem. Schriften, welcher seinen Anfangsgründen angefüget ist, cap. 12. 13. 14.

[Chrysolith]

ist ein Stein, der seinen Namen von

χρῆος, Gold, und *λίθος*, Stein führet, und bedeutet also einen Stein, der die Farbe des Goldes hat, daher er auch Goldstein heisset. Beym **Woltersdorf** wird er *Gemma viridi lutea*; beym **Cartheuser** *gemma vera ex sauo viridescens*; beym **Waller** *gemma pellucidissima duritie sexta colore viridi subsauo in igne fugaci*; beym **Ritter** von **Linne** *Borax lapidosus viridiscens* und **Nitrum** *quarzolum pellucidum ex sauo viridiscens* genennet. Er ist ein Edelstein, der eine grundgelbe Farbe hat. Einige haben ihn zum *Hyalinth* gerechnet. Andere verwirren ihn mit dem *Topas*. Es fehlet ihm die gehörige Härte, obschon verschiedene; als **Hers** **Brückmann** in der Abhandlung von Edelsteinen S. 40. und **Baumer** in der Naturgeschichte des Mineralreichs 1. Tb. S. 234. nicht darinne bemerken, daß er weicher als der *Erstall* sey. Ueber dessen Figur sind die Gelehrten nicht einig. **Hr. Delisle** in *essai de chrysallographie* S. 230. legt ihm eine prismatische pyramidalische Gestalt bey, er sey ein längliches sechseckiges Prisma mit ungleichen Winkeln, und endige sich in zwey dreystufige keilförmige Pyramiden. **Brückmann** meint, daß er gemeinlich vierseitig oder in unformlichen vielseitigen Stücken gefunden werde. **Vogel** behauptet auch, daß er in unformlichen Stücken angetroffen werde, und **Wallerius** im Mineralreich legt ihm eine vielseitige oder viereckige Figur bey. Er verliert im Feuer seine Farbe gar bald, obgleich der Stein selbst darinnen ausdält. In dem *Universallexicon* kommen verschiedene Unrichtigkeiten von diesem Steine vor. Unter andern gehöret dahin der Aberglaube, als ob dieser Stein eine besondere Heilungskraft besäße. Er soll nemlich ein vortrefliches Hülfsmittel wider die *Traurigkeit* und *Melancholie* seyn. **Cardanus** legt ihm eine besondere Kraft wider die Geilheit und fallende Sucht bey. Andere verschreiben ihn auch gar wider die Pest; in bixigen Fiebern soll er unter die Zunge gelegt, den Durst stillen. Noch andere setzen hinzu, daß er flug mache, und die Teufel vertreibe. In den Augen der Alten war dieser Stein von großem Werth. Daber auch **Ovidius** im 2. Buch seiner *Verwandl.* diesen Stein an den Sonnenwagen setzt; *per iuga chrysolithi positaque ex ordine gemmae*. Man findet diesen Stein in *Arabien*, *Arabien*, *Asia*, *Bactria*, *Balgagnate*, *Cambaja*, *Ceylon*, *Chorasam*, *Indien*, *Persien*, und der Insel *Topasid*. **Joh. Sam. Schröter** in der vorstehenden Einleitung in die Kenntniß und Geschichte der Steine und Verfeinerungen, *Altend.* 1774. 4. im 1. Tb. S. 130. f. f. dem wir gefolgt sind, handelt sehr wohl von

von dem Chrysolith und zweifelt gar sehr, an der Erziehung, in dem Universallericon, als ob einige Juwelierer das Geheimniß wüßten, aus dem Chrysolith die schönsten Diamanten zu bereiten. Denn da der Chrysolith ein weicher Stein ist, so wird er nie das Feuer eines Diamanten bekommen. Daß auch der wahre Chrysolith seine größte Schönheit nur des Morgens sehen lasse, hält er zuverlässig vor eine Fabel, die allen Begriffen einer gesunden Vernunft und allen Erfahrungen widerspricht. Die Größe dieses Steins soll nicht leicht die Größe eines Mandelkerns übersteigen, obchon die Verfasser der Onomatolog. histor. nat. T. 2. S. 338. das Gegentheil behaupten. Zwar beruft man sich auf Plinius histor. nat. Lib. 37. cap. 8. Allein man hält diesen Stein für einen andern, und eben so urtheilt man über die Meinung des Lesers in der Lithotheologie S. 416. f. und des Verfassers des Universallericons, wenn er von Chrysolithen, die etliche Pfund schwer seyn sollen, redet, und die in Asien, sonderlich in der Provinz Bactria gefunden wurden. Wallerius im Mineralreich hat folgende drei Gattungen des Chrysoliths angenommen. 1) Den hellgrünen Chrysolith (Chrysolithus colore aequo viridescente, Prasoides. Chrysolithus subviridescens.) 2) Den Chrysopras, (Chrysolithus colore viridi flavescente, Chrysopteron.) 3) Den Prasfer, (Chrysolithus viridis colore porriro, Prasius.) Herr von Bomare in der Mineralogie T. B. S. 294. f. hat auch den hellgrünen Chrysolith und den Prasfer, an statt des Chrysopras aber hat er den Chrysoberyll, (Chrysoberyllus) Hr. Delisle in essai de Cristallographie S. 230. f. f. hat folgende drei Gattungen. 1) Den orientalischen Chrysolith 2) den Brasilianischen 3) den sächsischen. Mehrere Christen außer den angeführten, suche unter der Rubric: Achat, Naturgeschichte, Stein.]

[Chrysopoeta]

[Die Goldmacherkunst, welche lehret, wie man aus unvollkommenen Metallen vermittlest des Mercurii Philosophorum wahres Gold machen kann. Siehe Alchimie.]

[Chrysopras,

siehe Chrysolith.]

Circulus logicus,

Ist eine Art der Sophistiken, da man dasjenige, was noch soll bewiesen werden, zum Beweis selbst anführet, als wenn man fragt; warum Carl Stuart

in England wäre enthauptet worden, so könnte man mit den damaligen Englischen Malcontenten gesagt werde er hätte sich an den Fundamentalfelsen verständiget; wenn man aber weit fragte, woher man glaube, daß er sich verständiget hätte? so wäre diese Antwort lächerlich, wenn man keine Ursach hätte, als man glaubte es darum, weil er deswegen wäre enthauptet worden. Es bei diese Sophistiken deswegen ein Circulus weil sich derjenige, der sich deren bedient, bei Ermangelung eines tüchtigen Beweises gleichsam herum drehet, und auf die Frage selbst kommt, die er aus des Beweises brauchen will. [Man unterscheidet den Zirkel in Gemeinen, von der Verf. redet, von dem Zirkel Erklären. Siehe Definition.]

Client,

Wir bekümmern uns hier um die unterschiedene Bedeutungen dieses Wort so fern es sonderlich in den alten Römischen Scribenten gebraucht wird, nicht und sehen vielmehr auf die Sache selbst die ein Philosoph sowohl in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit, als Klugheit leben berührt. Ein Client ist eigentlich eine solche Person, die für sich selbst Glück in der Welt nicht machen kan und sich daher der Günst und dem Schutz eines andern überläßt, daß sie sich dar ihn glücklich mache. Derjenige, dem sich überläßt, heißt ein Patron, folgli ist zwischen einem Patron und einem Clienten eine moralische Connection, weld darauf beruhet, daß weil unter den Menschen in den Umständen des Glücks e großer Unterschied, und eine große Ungleichheit ist; gleichwohl aber die göttliche Intention dahin gehet, daß die Menschen glücklich, folglich bequeme leben solle und dieses ohne Proband anderer nicht geschehen kann, wir auch einander d Pflichten der Bequemlichkeit erweise mithin demjenigen, der unsern Beistand in Beförderung seines Glücks benötigt, selbigen nicht versagen, und all dasjenige unterlassen sollen, was ihm da an hinderlich seyn mag. Hieraus enthet eine Relation, ein moralisches Band zwischen einem Patron und Clienten. d der Patron sowohl, als der Client gem Pflichten gegen einander zu beobachten mithin ihnen beiderseits auch gem Rechte zuwachsen, wiewohl es nur Pflichten der Commodität und Liebe sind, die d andere an sich selbst nicht mit Gewalt zu dern kann, woraus erhellet, wie ein Client die Obligation; andern Theils d Recht beschaffen sey.

Einem Clienten kommt zu, sich so gegen den Patron zu verhalten, daß er h seiner Günst und wirklichen Glückselig

ten, auch Wohlthaten würdig macht; selbige nicht mißbrauchet, welches unter andern geschieht, wenn man ihm Dinge zumuthet, die entweder ihm unmöglich; oder großen Verdruss erwecken können, und daß er sich allezeit dankbar nicht nur in Worten, sondern auch in der That erweist. Denn wenn gleich die Verbindlichkeit zur Dankbarkeit so beschaffen, daß der andere dadurch kein Recht bekommt, selbige von mir mit Gewalt zu fordern, so ist es doch vernünftig, sich gegen Gefälligkeiten und Wohlthaten dankbar auszuführen, weil man sonst die Gütigkeit der Patronen leicht verlieret. Nach den Regeln der Klugheit muß ein Client auf dem Stücke bedacht seyn: 1) daß er sich einen rechten Patron erwehlet, der nicht nur kann, sondern auch will einem helfen und beförderlich seyn. Die Macht eines Patrons ist entweder eine innerliche, so fern er an den Kräften des Ingenii und Judicii viel vermag, und vermittelt des Ingenii allerhand Mittel ausfinden weiß, wodurch er das Wohl seines Clienten befördern kann; vermöge des Judicii aber von den ausgedachten Mitteln die besten heraus lisset, und selbige geschickt appliciret, auch die innerliche Realität seines Clienten genau einsehen, und nach dieser Erkenntniß beurtheilen kann, wie ihm am besten zu helfen; oder eine äußerliche, wenn er sehr reich und mit seinem Vermögen einem unter die Arme greifen kann; oder wenn er in großem Ansehen steht, ein wichtig Ehrenamt bekleidet, daß sein Vorpruch einen guten Nachdruck hat; oder doch eine vornehme und ansehnliche Familie hat, damit was er nicht unmittelbar auszurichten vermag; doch mittelbar durch seine Freunde geschehen kann. Dem Willen nach muß es ein ehrlicher Mann seyn, der es mit dem Interesse seines Clienten aufrichtig meint, und nicht sein Augenmerk in dasselbige dergestalt verwickelt, daß er seinen Privatnutzen zum Endzweck setzt; das Interesse des Clienten hingegen als ein Mittel brauchet, welches förderlich geizige Patronen zu thun pfliegen. Geben es die Umstände an die Hand, daß man mehr als einen Patron auf seine Seite bringen kann; so ist es ein Glück, wenn man den Schutz verschiedener Patronen für sich hat, nur muß man in Erwählung diese Behutsamkeit brauchen, daß man sich nicht zugleich bey solchen unterschiedenen Patronen zu inthronen suche, welche einander selbst entgegen, weil man leicht erachten kann, daß auf solche Art manche heilsame Anklge, die ein Patron zu des Clienten besten abgefasset, von dem andern gehindert werden. In die Wahl des Patrons thätlich geschehen, so erfordert 2) die Klugheit weiter, auf geschickte Art sich

in seine Gunst zu setzen, welcher überhaupt auf die Kunst, sich bey andern beliebt zu machen, ankommt, man mag nun erst in die Bekanntschaft bey dem Patron unmittelbar; oder mittelbar vermittlest anderer, wenn man ebenfalls aus Behutsamkeit in diesem Stück schrittweis gehen will, kommen. Sich bey dem andern beliebt machen, heißt deswegen Neigung gegen sich erwecken, mithin muß er an uns etwas finden, welches ihm wohlgefällt; dieses Wohlgefallen aber setzt ihn nothwendig zum Voraus, daß der Mensch, der sich beliebt machen will, etwas angenehmes an sich haben muß, welches man hier nicht nach seiner eigentlichen Beschaffenheit; sondern nach dem Geschmack der Leute beurtheilen muß. Einige haben einen guten; andere hingegen einen verderbten Geschmack. Diejenigen, welche einen guten Geschmack haben, sind wieder zuverlegen, indem welche sind, die den Werth und das Angenehme eines Menschen bloß nach dem äußerlichen beurtheilen, so fern er seinen äußerlichen Verrichtungen und seiner Aufzhrung einen guten Anstand nach Art galanter und geschickter Leute geben kann, daß sein uerliches Wesen wohl in die Augen fällt; bekümmern sich hingegen um die innerliche Realität des Verstandes und Gemüths nicht, und von denen könnte man sagen, daß ihr Geschmack politice gut sey. Andere lassen sich wohl auch die artige und geschickte äußerliche Aufzhrung eines Menschen gefallen, als eine Sache, die dem Wohlstand gemäß; sind aber damit nicht veranlaßt, sondern wollen auch innerliche Geschicklichkeiten am Verstand und Willen haben, und diese, deren die wenigstens sind, haben einen guten Geschmack erhebe. Ein verderbter Geschmack findet sich bey denen, welche nur an Eitelkeiten und daben sündlichen Dingen einen Wohlgefallen haben, daß wenn man sich bey ihnen inthronen will, man mit ihnen unter andern freyen, fauffen, spielen muß, worauf manche Gnade großer Herren, darinnen ein und der andere ihrer Bedienten stehen, gegründet ist, von welchen Mitteln sich beliebt zu machen, die wahre Klugheit nichts weiß, so fern was sündliches daben mit unterlaufft. Ein wahrhaftig kluger Client sucht sich durch beides, sowohl durch ein geschicktes Exterieur; als innerliche Qualitäten beliebt zu machen. Und wenn gleich der grote Haufe nur auf das äußerliche siehet, so finden sich doch allzeit auch welche, so das innere Vermögen einsehen können, und die Umstände des Glücks, welche sich zeigen, sind oft so beschaffen, daß man sich davon, ohne jenem einen guten Grund celeat zu haben, nicht viel versprechen kann. Doch diese bloße Eigenschaften an sich selbst

sind noch nicht hinlänglich, einen Menschen beliebt zu machen; sondern man muß auch etwas wirkliches thun und anlassen, so zum Vergnügen des Patrons gereicht. Steht man wirklich in der Gunk des Patrons, so zeigt die Kintheit 3) wie man denselben zu seinem Nutzen recht brauchen soll, bey welchem Vunct die Umstände der Zeit, der Sache selbst, und der Art und Weise, wie die Bitte und der Vortrag geschehen mag, wohl zu überlegen, und die verschiedene Gemüthsarten der Patronen selbst, sofern sie entweder ehrgeizig, oder geldgierig, oder wollüstig sind, ingleichen sofern sich mit ihrer herrschenden Neigung gewisse Schwächen des Verstandes verknüpft, einzusehen sind, um alles nach denselben einzurichten.

[Coagulation,

siehe Gerinnung.]

[Cohärenz,

siehe Anhängen.]

[Collisio,]

[Eine Collision findet statt, wenn mehrere Fälle geset werden, die zwar an und vor sich möglich, und zusammen schicklich sind, welche aber in einem bestimmten Zustande nicht beisammen statt finden können. Z. E. ein Mensch ist verpflichtet sowohl seine Gesundheit zu erhalten, als auch seinen Amtsberrichtungen ein Genuß zu thun. Hier sind mehrere Fälle, die für sich beisammen bestehen können. Es kann aber seyn, daß in einem gewissen Zustande ein Mensch nicht alle beide Pflichten beobachten kann, und also denn ist eine Collision vorhanden. In solchen Collisionen muß man das eine lassen, um nur das andere beobachten zu können. Daher kann auch dem Menschen nicht zugerechnet werden, wenn er in wahrer Collision eine geringere Pflicht verabsäumt, um die größere beobachten zu können. Z. E. ein schwangere Frau bekäme auf einer Reise unterwegs einen bestigen Appetit nach einigen Früchten, die sie an einem Baume hängen sähe, so kann es ihr nicht zugerechnet werden, wenn sie etliche solche Früchte abreißt, ob sie schon für sich betrachtet, kein Recht darauf hat. Die größere Pflicht erfordert ein solches Verfabren. Denn würde sie nicht also handeln, so dürfte die Frucht im Mutterleibe Schaden leiden. Hieraus ist auch begreiflich, warum alle unrechte und widersessliche Handlungen, geringer zu bekräften sind, bey welchen eine Collision, Buthungen und starke Neigung gewesen

Z. E. eine Ehefrau treibt Eochuch, wo ihr Ehegatte verschiedene Jahre von entfernt lebet u. s. w.].

Comet,

Is ein außerordentlicher Stern, der nicht beständig an Himmel zu sehen, na eine eigne Bewegung, wie die Planeten insgemein auch einen sehr langen helle Schweif hat. Man hat außerordentlich Sterne, die man in die neuen Sterne, welche den Fixsternen am nächsten bekommen, und Cometen einzureihen pflegt, bey welchen letztern drey Stücke können untersucht werden, als erstlich was man vor Eigenschaften aus der Erfahrung an ihnen wahrgenommen; hernach was vor Principia zu ihrer Auflösung die Naturkundiger gesehet, und drittens, ob die Cometen was besonders, als Vorboten bedeuten?

Erstlich die Eigenschaften anlangend, so haben sie eine große Dunkelheit um sich, daß sie selbst dadurch gleich als durch eine Wolke gesehen werden; sie ziehen manchmal einen sehr langen Schwanz nach sich, und ihre Bewegung ist nach ihren Gesetzen nicht völlig bekannt. Mit den sogenannten neuen Sternen haben sie dieses gemein, daß sie nicht allezeit gesehen werden, und sie einmal ins Gesicht kommen, so verlieren sie sich bald wieder, nachdem sie einen gewissen Strich fortgewandert, wieviel die neuen Sterne weit länger, als die Cometen währen, müssen jener berühmte Stern zu Zeiten des Tychoonis in der Cassiopea vom Monat Novembr. 1572 bis in den Martium 1574. erschienen die Cometen hingegen über drey bis sechs Monate nicht dauern, den einzigen angenommen, welcher vor Zerstörung Jerusalems ein ganzes Jahr über der Stadt gestanden; aber nicht unter die Cometen gerechnet wird. Wie man aber der neuen Fixsterne aufs höchste zwanzig zehlet; also hat man hingegen eine große Anzahl der Cometen, wachen Hevelius in seine cometographia von der Sündfluth an bis auf seine Zeit 250; Lubienitski aber in seinem theatro cometicco bis anno 1669 derselben 415. zehlet. Die Anzahl ist nicht in einem Seculo, wie in dem ordern, und dem vorigen Seculo Lubienitski ihrer über sechzig bemerkt; sind hingegen in dem lehrverwichenen derselben kaum 15. von anno 1699. aber 1709. fast alle Jahr welche, so hingegen die wenigsten gesehen, wie die histor. de l'academie royal. des sciences bezeugt wahrgenommen worden. Den bloßen Augen kommt das Haupt des Cometen als einen Stern von der ersten, andern oder dritten Größe vor; durch die Ferngläser aber repräsentiren sie sich wie ein dunkel

baufleuchtende Kohle, und sind sonderlich auf einer Seite etwas ungleich; und gleichsam zerstreut. An der Farbe sind sie unterschieden, maßen einiae hell glänzen; einige scheinen röthlich; andere bleich, ja während der Bewegung verändern sie ihre Farbe, und kommen dem Gesicht bald heller, bald dunkler für. Alle, so jemals gesehen worden, haben entweder nur einen etwas dunklen Dunstkreis oder Atmosphäre um sich, welche in den so genannten haarichten als rund; in geschwänzten, die einen mehr, oder weniger langen Schweif haben, als lang vorkommt; und wiewohl die Schweife des Cometen an Länge ungleich sind, und einige auf 20, andere auf 60 und 100 Grad kommen, so merkt man doch bey allen diese Eigenschaft, daß sie allezeit der Sonne entgegen stehen. Sie haben die ersten und allen Fix- und Irsternen gemelne Bewegung von Morgen gegen Abend, über die aber noch ihre eigene, wie die Planeten, die bald schneller, bald gemäcker ist.

Vors andere fragt sich: aus welchen Principiis die Naturkundiger von den Cometen philosophiret haben? Die unterschiedenen Meinungen derer Alten erhelet Seneca in quaest. natural. lib. 7. und Gassendus in animadu. in lib. Diog. Laërtii tom. 1. pag. 592. und in physie. lib. 5. de comētis. Aristoteles, nachdem er auch meteorol. lib. 1. cap. 6. verschiedener Gedanken hievon berührt, urtheilt cap. 7. daß die Cometen unter die feurigen Zeichen der Luft gehörten, welche aus den Dünsten der Erde, die trocken wären und entzündet werden könnten, zusammen wüchsen. Diese Meinung ist schon bey dem Seneca in quaest. natural. lib. 7. cap. 22. und 23. überleget, und ob sie schon durch das große Ansehen, darinnen Aristoteles fand, lange Zeit beygehalten worden; so änderte doch im sechzehnden Seculo der berühmte Tycho Brahe den Leuten merck die Augen, und erwies gründlich, daß die Cometen nicht in der Luft; sondern am Himmel sich befänden, und weit über dem Mond entstünden, wozu auch kommt, daß durch diese Hypothese kein einjig Phänomenon des Comets, außer das das Licht betrifft, kann aufgelöst, noch daraus die Beschaffenheit der Bewegung, des Wachsen und Abnehmens, der Dauerung, dergestalt erklärt werden. Epicurus wußte hier selber nicht, was er machen sollte, und ließ die Meinung sowohl des Aristotels, als derer, welche die Cometen für solche Körper, die Gott gleich mit der Welt erschaffen, ausgehen, in ihrem Werth, daher auch Gassendus in dem ersten angezogenem Ort anderer Gedanken hievon zwar erhelet, sie auch scharfsinnig und gründlich beurtheilt; vor seine Person aber hat er sich zu nichts

Philos. Lexic. 1. Theil.

entschliessen wollen. Seneca quaest. natural. lib. 7. cap. 23. hielt es mit denen, welche die Cometen als Körper, die zugleich mit der Welt ihre Entstehung bekommen, ansahen, indem er schreibt: ego nostris non assentior; non enim existimo, cometen subitaneum ignem, sed inter aeterna opera naturae, wiewohl er bekennet, daß er die Natur derselben nicht völlig einausehen, und muthmaßet daher von den künftigen Zeiten also: veniet tempus, quo ista, quae nunc latent, in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia. Von dem Ursprung der Cometen sind zu den neuern Zeiten sonderlich zwey Meinungen bekannt worden. Einige sind der Meinung, daß die Cometen aus den subtilsten Ausdünstungen der Sonnen und anderer himmlischen Körper, die sich an einem Ort des Himmels zusammen sammelten, und nach langer Zeit endlich gleichsam als eine große ätherische Wolke sichtbar würden, entstünden, daher auch kommen müßte, daß diese am Kopf niemals recht rund, auch der Schein jederzeit schwach, wie bey den nebligten Wolken seyn sollte; da er dann wiederum allgemach dissolviret, und also verschwinden würde. Was deren Schweif anlangt, haben sie geglaubet, daß die allersubtilsten effluvia, welche sich um das dickere corpus überall befänden, allezeit von der Sonne hinter dasselbe getrieben, und indem viel Strahlen durch das besagte dickere corpus giengen, etwas erleuchtet würden, also daß der Schweif allezeit gegen der Sonnen übersehen und demnach etwas hell seyn müßte. So hat Kepler 1602. einen ausführlichen Bericht von dem im Monat Septembr. und Octobr. des 1607ten Jahrs erschienenen Cometen herausgegeben, darinnen er denn behauptet, daß die Cometen von neuem in der Himmelsluft nicht anders als die Fische in dem Meer erzeugt würden, welche Meinung nach diesem Hevelius weiter ausgeführt, und gründlicher zu erweisen sich anlegen seyn lassen, daß ihm auch viele beigeachtet. Es hat dieser berühmte Mann verschiedenes die Cometen betreffend herausgegeben, als prodromum cometicum 1665. bey Gelegenheit des 1664. erschienenen Cometen; cogitationes de cometa 1682. mense aug. et septembr. viso, welche in den actis erudit. 1682. p. 389. zu lesen; historiolam cometae anni 1683. in besagten actis erudit. 1683. p. 404. und die cometographiam. Andere halten dafür, daß die Cometen dicke Körper sind, welche von Anfang der Welt schon mit andern Sternen wären erschaffen worden, und nur die Schweife, die aus den subtilen Ausdünstungen des Kopfs zuweilen entstünden, von neuen dazu kämen; daß man aber die Cometen nur zu gewissen Zeiten sehen

solte,

V

sollte, müßte geschehen, wenn dieselben in einem sehr großen Circul um einen Fixstern bewegt würden, also daß sie eine lange Zeit herum zu laufen hätten, und nicht eher von uns, als nur in dem untern Theile des Circuls; aber doch über dem Saturno möchten gesehen werden. Ein berühmter französischer Mathematicus Herr Petit war Anfangs der ersten Meinung; nachdem er aber, sonderlich bey Gelegenheit des 1664. erschienenen Comets wahrgenommen, daß die Cometen eine so ordentliche Bewegung haben, welche ganz gewiß auf künftige Tage und Stunden könnten vorher gesagt werden, daß eine so ordentliche Bewegung nicht wohl von einem Kellersförmigen, zergänglichen, aus lauter Dünken bestehendem Körper könnte erwartet werden, änderte er seine Meinung und sagte, daß die Cometen beständige Körper gleich den Planeten wären; aber einer mittlern Natur zwischen den leuchtenden und finstern Körpern, und kann desfalls die dissertation sur la nature des cometes par M. Petit in dem journal des sçavans 1666. pag. 343. gelesen werden. Ihm folgte Cassini in abregé des observations et des reflexions sur la comete 1680, 1681. wovon die acta eruditorum 1682. p. 288. zu lesen, wie nicht weniger Bernoulli in dem conamiae novi systematis cometarum, welches zu Amsterdam 1682. heraus kommen, und wider den Montrei observation in besagtem journal des sçavans 1682. p. 185. und aus diesem in den acta eruditor. 1682. p. 238. zu finden ist. Es hat nicht nur Cassini gezeigt, wie man den Lauf der Cometen eben wie den Lauf der Planeten ausrechnen soll; sondern auch Newton ihren rechten Weg im Himmel gefunden, und das Gesetz, darnach sie sich in demselben bewegen, in den princip. phil. natur. mathem. lib. 3. prop. 40. p. 445. entdeckt, und Halley aus diesen Gründen den Lauf der Cometen auf das richtigste auszurechnen, in synopsi cometica, die in act. erud. p. 297. 1707. zu finden, gelehret. Es hat auch 1681. Sturm eine Dissertation de cometarum natura, motu et origine secundum Jo. Hevelii et P. Petiti hypotheses herausgegeben, davon auch dessen philosoph. ecclesiastic. tom. 2. pag. 106. 149. nachzusehen; und 1681. hat Dominicus Gulielmus eine epistolicam dissertationem de cometarum natura et ortu in fol. drucken lassen, wie denn auch Robert Hooke in seinen operibus posthumis p. 150. 149. besondere Phänomene von den Cometen hat. Diesen angeführten Scribenten füge man noch den Andalam in exercitationibus academ. in philosoph. primam et natur. pag. 349. 350. wo er die mancherley Meinungen der Philosophen von Cometen vorsetzet; Friedr. Müller in cometologiae libris 3.

de natura cometarum; Christ. Saalbach in dissertat. de cometis, Leipz. 1679.

Drittens die Bedeutungen der Cometen betreffend, so hält man sie insgemein für Vorboten eines bevorstehenden Unglücks, welches schon eine sehr alte Einbildung ist. Tacitus lib. 14. cap. 23. anal. schreibt: Sidus cometes effulsit, de qua vulgi opinio est, tanquam mutationem regis portendar. Suetonius in vita Ner. cap. 36. stella xrinia, qua summi potestatis exitum portendere vulgo putatur, per continuas noctes sciri coeperat und Cicero de natura deor. lib. 2. cap. 5. tum, stellis iis, quas graeci cometas, nostri cincinnatas vocant, quae nuper bello Othaviano magnarum fuerunt calamitatum praenuntiae, anderer Stellen zu geschweigen und daß noch heut zu Tage viele, wenigstens das gemeine Volk in solchem irrigem Wahn stehe, auch wohl auf ein abergläubisches Wesen dabei verfällt, ist eine bekannte Sache. Es sind die Cometen natürliche Körper, die, gleich andern, Gott zur Strafe wider die Menschen brauchen kann; aber nicht als Vorboten seines göttlichen Zorns bestimmthat, welches die Naturkundiger, nachdem sie ihre Natur besser eingesehen, zur Evidenz dargethan. Denn wolte man sagen, daß die Cometen ein bevorstehendes Unglück in so fern ankündigten, daß sie selbst Ursache daran wären, so ist dieses dabei ganz ungereimt, weil zwischen den Cometen und Unglücksfällen keine Communion ist, ja folgen müßte, daß solche Unglücke, die von den freyen menschlichen Handlungen dependiren, als Kriege, Veränderungen der Reiche, Stürzungen in der Republic, Unruhen der Religion, Kriegen, und daran die Menschen schuld sind, folglich ihre Freyheit dabei muß hart gefunden haben, sich ganz nothwendig zu tragen müßten. Sollen sie aber nur Zeichen eines von Gott beschlossenen Unglücks seyn, so wären sie gewiß solche Zeichen, die der göttlichen Weisheit und gemäß. Denn die meisten werden von den wenigsten Menschen gesehen; sollte aber nach der göttlichen Absicht, die Vorboten die Menschen erschrecken, und sie zur Buße aufmuntern, so ist allerdings nöthig, daß sie gesehen werden. Diejenigen, welche wegen ihrer Größe in allen Augen fallen, müssen sich um den ganzen Erdboden herum bewegen, und allen Völkern erscheinen, folglich wären sie Vorboten eines über dem ganzen Erdboden beschlossenen Unglücks, die niemand konnte wissen, ob es ihn anginge, oder nicht. Daß die Erfahrung widerspricht diesem falschen Wahn schon kräftig genug. Man beschlimme Zeiten erlebt, wenn gleich ein Comet vorher erschienen; nach ihrer Meinung ist nichts besonders geschehen

und wenn sich ja was zugetragen, so ist ein zufälliger Fall gewesen, den der Comet vorher nicht angedeutet, ja man kann leicht zeigen, wie nach den erschienenen Cometen glückliche Veränderungen und Begebenheiten sich herfür gethan. Der berühmte ehemalige Professor alhier Joh. Andreas Bosius hat 1665. herausgegeben de significatu cometarum dissertationes et iudicia doctorum hominum in 4. vorzugen ebenfalls behauptet wird, daß sie keine Vorboten eines einbrechenden Unglücks wären. In dieser Sammlung befindet sich pag. 1. des Heidelbergischen Professors Thomä Erasii iudicium de cometarum significationibus, pag. 23. Andreae Dudithii epistola ad Ioannem Gratonem de significationibus cometarum, und pag. 33. opinio Marcelli Squarcialupi de cometis in vniuersum, atque de illo, qui anno 1577. visus est, ad Andreae Dudithium: diese drey Stücke nebst des Simonis Grynai tr. de natura et significationibus cometarum waren schon vorher 1590. zu Basel heraus gekommen, welche Bosius von neuem übersehen und verbessert heraus gegeben, das ganze Werk aber des Grynai nicht ganz, sondern nur p. 134. das vierzehnde Capitel davon de hinc et cometarum significatione beybehalten, auch noch anderer Gelehrten Urtheile von dieser Sache, als pag. 133. des Julii Caesaris Scaligeri; pag. 134. Benedicti Pererii; pag. 154. Mülleri; p. 159. Thomä Jenti; p. 173. Joh. Baptistä Riccioli; p. 174. Petri Cassendi und pag. 177. Jacobi Primerosii beugefüget. Es ist Willens gewesen, seine eigene Gedanken davon hinzu zu thun, weil man aber sehr mit dem Druck geeilet, hat seine Zeit dazu gehabt. Sonst ist auch 1692. in 12. ein französischer Brief an einen Sorbonnischen Doctor gedruckt worden, darinnen man ebenfalls erwielet, daß die Cometen keine Vorboten eines bevorstehenden Unglücks wären. Der Autor davon ist der berühmte Peter Bayle, und ist diese Schrift hernach viel vermehrt unter selbendem Titel ediret worden: pensées diverses; écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète, qui parut au mois de decembre 1680. Rotterdam 12. in 2. volum. davon die dritte Auflage 1699. und die vierte 1704. heraus kommen, bey welchen beyden Editionen sich auch die addition aux pensées diverses sur les comètes, welche sonst 1694. 12. heraus gekommen war, befinder; ann. 1705. schickte er in zwey Bänden in 12. continuation des pensées diverses. Es hat auch der berühmte Balth. Bekker 1684. de cometarum praetragis disquisitionem occasione cometarum, qui anno 1680. 1681. et 1682. comparuere, in Houdandscher Sprache editet, davon die andere verbesserte Edition 1692. heraus gekommen,

woinnen er ebenfalls leugnet, daß die Cometen Vorboten einer bevorstehenden Begebenheit wären. Man findet von dieser Schrift in auctor. erudit. supplement. tom. 2. sect. 9. p. 428. Nachricht.

Zur Historie der Cometen können dienen überhaupt Stanislaus de Lubienitz. Fi theaurum cometicum, seu historia vniuersalis omnium cometarum sol. in 2. volum. zu Lenden 1681. Ricciolus in almag. nou. lib. 8. sect. 1. cap. 3. tom. 2. Hevelius in cometograph. p. 294. Weigel in speculo vranico; insonderheit aber haben wir bey der Hand Willenbroedi Snellii descriptionem cometae, qui anno 1618. mense nouembr. primum effulsit huic accessit Christophori Rhotmanni descriptio accurata cometae anni 1585. Lugdun. Batavor. 1619. 4. Andreae Libavii declamationem de cometa anni 1604. et Gisberti Voëtii exercit. de prognosticis cometarum, Amstel. 1665. 4. Joh. Schuleri cometologiam suae de cometis disquisitionem philosophicam, cui etiam subiicitur historia specialis cometae 1664. 1665. viti, Haag 1665. 4. Petri Megerlini discursum mathematicum de cometa nuper viso in academia Basileensi habitum die 15. Febr. 1661. Joh. Henrici Ursini Schrift unter dem Titel? Ieremiae virga vigilans et olla succensa occasione terribilis nuper visi cometae, 1665. [Succors Briefe an das schöne Geschlecht S. 182. 867. 965. 973. Es muß der Artikel Stern verglichen werden. Auch kann man Gottfr. Heinrius Betrachtungen über die Cometen, 1744. Petersb. 1774. 4. und Abrah. Gottfr. Rästners philosophische Gedichte von den Cometen, in seinen vermischten Schriften S. 69. lesen.]

Commissarii,

Sind diejenigen Personen, welche ein Landesfürst, oder auch eine andere hohe Obrigkeit, an seine Unterthanen entweder auf deren Ausuchen, oder auch freiwillig sendet. Sie sind erstlich entweder beständig oder nur auf eine Zeitlang an einem Ort; hernach werden sie entweder mit voller; oder nur mit gemessener Macht, etwas zu untersuchen, geschildet, welches man aus ihrem Commissariat, oder Vollmacht ersehen kann, als welches sie aufweisen müssen, da man denn selbiges zuweilen so vollkommen findet, daß auch so gar die Appellation von einem Commissario an den Fürsten verweigert wird; und endlich haben sie entweder Staats- Kriegs- oder geistliche Geschäfte zu verrichten, s. Stievens Europaisches Hofceremoniel part. 3. cap. 14. pag. 273. Diese Materie kommt bey der Lehre von Gesandten in dem sogenannten Völkerrecht für, [Die hieher gehörigen

Schriftsteller siehe unter dem Artikel: Ambassadeur.]

[Comédie.]

[Dieses Wort allgemein genommen, bedeutet eine Vorstellung einer Handlung, welche die Zuschauer auf belustigende und lehrreiche Art, durch den Ausdruck derrer dabei vorkommenden Vorfälle, Charactere und Betragen derrer Personen, unterhält. Viele sagen, die Absicht dabei sey, die Thorheit der Menschen lächerlich zu machen, so wie in der Tragödie die Abscheulichkeit einer Unternehmung durch Abbildung der betrübtesten Folgen eine Unterscheidungsbestimmung sey. Sulzer in der allgemeinen Theorie der schönen Künste leugnet aber, daß denen Comédien allgemein genommen, das lächerlich machen, eigen sey. Er sagt: „Die Grundregel, die der comische Dichter beständig vor Augen haben muß, ist nicht die, nach welcher Aristophanes sich allein scheint gerichtet zu haben: Spötte und erwecke Verachtung und Gelächter; sondern diese: Mahle Sitten und zeichne Charactere, die für denkende und empfindende Menschen interessant sind. Dem zufolge wird er über die Sitten der Menschen in allen Ständen genaue Beobachtungen anstellen, um sie mit Wahrheit und Lebhaftigkeit abzubilden. Was er darinn tadelhaft findet, wird er durch seinen Spott zu bessern suchen, was er schön und edel bemerkt, wird er in einem reizenden Lichte zeigen, und wir werden durch seine Gemählde empfinden lernen, was in den Sitten frey, schön, edel, groß, und was darinn ungereimt, gezwungen, klavisch, niedrig und lächerlich ist.“]

Complaissance,

Ist ein Theil der Klugheit, sich beliebt zu machen, und bestehet theils darinnen, daß man gegen jedermann in allen vorfallenden Gelegenheiten, die den wirklichen Nutzen und das Vergnügen der Leute betreffen, eine angenehme Gefälligkeit spüren läßt, welche Gefälligkeit dadurch angenehm wird, daß man dasjenige, was man zum Vergnügen des andern thut, nicht als eine Last, wie ein Bauer, der zu Hofe stehen soll, mit schwerem Herzen über sich zu nehmen schweiz; sondern daß man vielmehr sich munter und willig finden lasse, und sich ein Vergnügen daraus mache, zum Vergnügen des andern alles mögliche beizutragen: theils aber beruhet sie darinnen, daß man dasjenige unterläßt, welches man urtheilt, daß es dem andern unangenehm seyn dürfte, und zum Vergnügen desselben hier und da aus Wohlwollen etwas nachgiebt, so die Franzosen Discretion, und einen Menschen, der diese Tugenden an sich

spüren läßt, un homme discret nennen. Daraus zu sehen, daß dieser eigentlich kein complaisanter Mensch ist, der schlederdings voller Complimenten steht.

Die Norm, nach welcher ein kluger Mensch seine Complaissance zu richten hat, ist die unterschiedene Beschaffenheit der Gemüthsarten der Menschen; den nach deren Unterschied hat immer ein Mensch an andern Dingen ein Wohlgefallen, oder Mißfallen, als der andere. Ein complaisanter Mensch muß die Leute nicht nur mit leeren Begränge eines guten Exterieur abweisen, noch sein Bezeigen gegen jedermann also einrichten, wie er vor sich selbst vernünftigt hält; sondern muß mit den Leuten umgehen, wie ein guter Wirth mit seinen Gästen, s. Müllers Anmerkung über Gracians Oracul Mar. 30. p. 106. [Die neuern Philosophen handeln hiervon in der Sittenlehre und Politie.]

Completum,

Wird in der Metaphysic, oder Ontologie als eine Beschaffenheit einer Sache entweder in Ansehung ihres Wesens oder in Ansehung ihrer Subsistenz angesehen.

Das ens completum in Ansehung seines Wesens wird insgemein dasjenige genannt, welches sein Wesen vor sich habe, und ordentlicher Weise zur Erzeugung einer andern Sache nicht bedürftig; dergleichen alle Sachen wären, die nicht natürlicher Weise, als gewisse Theile von einem ganzen anzusehen, welche wohl zufälliger Weise werden könnten. So sey ein Stein an und vor sich ein ens completum, daß er aber bey einer Gebäude einen Theil abgebe, und in Ergänzung eines gewissen Ganzen dient, dieses geschähe zufällig.

Das ens completum in Ansehung der Subsistenz sey, da die Subsistenz auf die Kräfte und Accidentien des Entis an und vor sich beruhete, ohne daß etwas anderes damit verknüpft würde, und die Subsistenz mit unterstützte. So sey die Seele nach dem Tode ein ens completum, wo die Subsistenz beträfe, so fern sie ab noch mit dem Leibe vereinigt, so sei sie nach ihrer Subsistenz ein ens incompletum.

Dieses completum nennen die Metaphysici auch das physische completum von dem das logische, so die meisten der metaphysischen nennen, darinnen unterscheiden, daß solches wenigstens nach unserer Begriff in dergleichen sey, wie eine besondere Sache, bey der wir in unsern Gedanken das Genus und die Differenz antreffen, dahingegen ein physisches completum vor sich und in der That sein solliges Wesen, und völlige Subsistenz habe.

conf. *Schreiblers opus metaphys. lib. 1. cap. 12. Donati metaphysica vinal. cap. 17.* Neß den andern Büchern der Metaphysik.

Consen wird das completum auch dem iacharo entgegen gesetzt, wenn man anzeigen will, daß eine Sache zu Stande, und völlig zu Ende gebracht. Also ist die Heyrath zwischen zweien Personen ein solches completum, wenn das öffentliche Jawort erfolgt, dazu der Anfang der Anwerbung gemacht werde.

Complexion,

Das Wortes bedienen sich auch die Philosophen, wenn sie sonderlich in der Moral von der unterschiedenen Vermischung der Theilchen des Geblüts handeln, und den Verknüpfung mit den menschlichen Eitten zeigen. Denn nachdem man zum voraus setzt, wie das Geblüt aus verschiedenen Theilchen, öbllichten, schweflichten, saligen, wässerichen, erdigten, schleimigen bestehe, die dergestalt unter einander vermischet, daß eines davon die Oberhand habe, so nennt man eine solche Vermischung die Complexion, auch das Temperament, unter welchem Wort die Sache selbst wird fürgetragen werden.

Compliment,

In diejenige äußerliche Bezeugung gegen den andern, welche in Worten und Geberden geschieht, und dadurch man zu ehren und seinen geneigten Willen zu entdecken sucht, folglich in dieses an sich selbst, so fern man seine Liebe beweisen will, ein Stück von den Wichtigen der Bequemlichkeit, und erfordert solches die Humanität; die Art und Weise aber, wie ein Compliment einzurichten, beruht auf den Wohlstand; oder auf die in diesem Fall von geschickten und galanten Leuten eingeführte Gewohnheit. Dieses giebt uns Anlaß, daß wir ein Compliment auf eine zweifache Art betrachten können 1) in Ansehung der innerlichen Gemüthsbeschaffenheit dessen, der dasselbe ablegt, und da ist solches entweder ein wahres, wenn eine Uebereinkimmung der äußerlichen Worte und Geberden mit der innern Gemüthsneigung ist, daß man es in der That in seinem Herzen so meynet, als man äußerlich vorgiebt; oder ein simulirtes, wenn die Gemüthsbeschaffenheit mit dem äußerlichen nicht zusammen stimmt, und man in dem Herzen anders denkt, als man in den Worten und Geberden fürgiebt. Ein solches verstelltes Compliment kann man nicht schlechterdings verwerfen, so wenig man sagen kann, daß das Verstellen schlechterdings unerlaubt sey. Die Dreuhertigkeit ist an sich selbst weder eine Tugend noch

ein Laster. Salomon sagt Prov. c. 29. v. 11. ein Narr schüttet seinen Geist gar aus, aber ein Weiser hält an sich; und daher können wohl Fälle kommen, daß man Scheincomplimente aus Klugheit machen muß, ohne daß des andern Recht und Liebe, die ich ihm schuldig bin, verletzt wird, und da ist das simulirte Compliment vernünftig, so weit es die Regeln der Klugheit erfordern; hätten aber solche verstellte Höflichkeitsbezeugungen ein falsches und feindseliges Gemüth gegen den andern zum Grund, so wären sie unvernünftig. Hat es jemand in der Kunst sich zu verstellen, weit gebracht, so wird er auch seinen Complimenten, wenn sie gleich nicht von Herzen gehen, doch einen solchen Anstand zu geben wissen, daß man das verstellte Wesen so leicht nicht merket. Fehlt es aber jemanden an dieser Geschicklichkeit, daß einem jeden gar bald die Verstellung in die Augen fällt, so heißt sein Compliment ein falschnünftiges, 2) in Ansehung der Form, wie die Complimenten eingerichtet werden, giebt es geschickte und einfältige. Jene sind der Gewohnheit und Gebrauch geschickter Leute, denen man nachzuahmen hat, gemäß, sowohl in den Worten, als dem Exterieur. In den Worten beobachtet man überhaupt die Manierlichkeit, deren Hauptwesen darauf ankommt, daß man seine Meinung nicht allein ihrer Realität nach, gleichweg von sich giebt, welches ein jeder kann, der nur der Sprache, die er reden will, kundig ist, ohne daß er es erst lernen dürfte; sondern in welcher man seine Hauptgedanken, als die Gratulation, die Condolenz selbst mit angenehmen Nebenideen begleitet, und auf eine anständige Art und ungezwungen ausdrückt. Man erschlet den geschickten Gebrauch der Rede, was sowohl den Werth der Worte und Redensarten; als ihre Aussprache betrifft, und siehet mit kurzen darauf, wie es geschickte und galante Leute zu machen pflegen. Nach dem Exterieur giebt man sich ein solches Air, eine solche Gestalt des Gesichts, die der Neigung und dem Affect, welchen man an Tag geben will, gemäß ist, und in der Bewegung der übrigen Glieder des Leibes läßt man abermals den Gebrauch und die Gewohnheit der in diesem Stück erfahren Leute sich zur Richtschnur dienen. Einfalt hingegen kann ein Compliment auf zweierley Art seyn: entweder wenn man der Sache zu wenig thut sowohl in den Worten, daß man ohne der oben angezeigten Manierlichkeit redet, und sich nach dem gemeinen Gebrauch der Rede richtet; als in den Geberden und Bewegungen des Leibes, daß man selbige gar unterläßt; oder wenn man der Sache zu viel thut, und nach einer schuldischen und pädantischen Methode alles

les abmessen will, auch wohl eine solche Stellung und Bewegung des Leibes anzunehmen sucht, die mit dem Naturell streitet, welches ein affectirtes Wesen ist. Weder die Deutschen, noch Lateiner haben ein besonderes Wort, wodurch diese Idee, davon wir bisher gehandelt, recht könnte ausgedrückt werden, da hingegen die Franzosen vier Wörter haben, als reverence, compliment, bienfait, complaisance, womit sie alle Stücke der Humilität ausdrücken. Nach des Rabner seinen Satoren sind die Complimente gar oft Zeichen und Worte ohne Bedeutung. Von rechtswegen sollten die Complimente Zeichen seyn, wodurch wir unsern Willen, und Verhältnis gegen andere, nach Beschaffenheit ihres Standes zu erkennen gäben. Es verdient hierbey gelesen zu werden: das Modebuch, nach der allgemeinen Mode übersetzt, vermehrt und verbessert. Grünfeld. In der Frühlings Druckerey zum Papagen, in neuem Jahre S. 76. Das ganze Buch ist gedruckt.]

Concept,

Heißt eigentlich ein Begriff von einer Sache, und ist eben das, was die neuern Philosophen Idee genennet haben. Die Scholastici haben ihn unter einander in formalom getheilet, welches die Erkenntnis einer Sache selbst in dem Verstand sey, und in obiectum, worunter sie die Sache verstanden, die dem Verstand vorgekeltet und von ihm erkannt werde. Doch ist durch diese Eintheilung geschehen, daß man dem Wort Concept eine gedoppelte Bedeutung begelegt. Der formalis pflegt wieder in uniuocum, analogum und aequiuocum eingetheilet zu werden, welches man mehr grammatisch, als philosophisch erklärt, davon auch an aehrlichem Ort gehandelt worden, s. Veltthems in instit. metaphysic. pag. 260. Lebensreit in philos. prim. pag. 163. Micrälji lexic. philos. pag. 63. Chauvins lexic. phil. pag. 125. edic. 2. [Einige unterscheiden Begriff und Idee so, daß die Idee eine jede Vorstellung sey, deren man sich bewußt ist; der Begriff hingegen erfordere eine Idee oder einen Gedanken, der hinreicht das Object nach seiner wahren Beschaffenheit zu erkennen. Denn so sagt Lambert in seinem Organon S. 1. f. eine Sache begreifen, heiße so viel als dieselbe sich so vorstellen, daß man sie für das ansetzet, was sie ist, daß man sich darein finden, sich darnach richten, sie jedesmal wieder erkennen kann. Carl Gottlieb Müller in seiner Logik und Aesthetik, Jena, 1759. S. 4. sagt: „Zu einem Begriff gehöre eine Sammlung von Vorstellungen, die wir nicht etwa bloß

„eine oder die andere Eigenschaft von einer Sache abbilden, sondern auf die Sache selbst sich in den Gedanken förmern. Jedwebe von diesen Vorstellungen macht einen einzelnen Gedanken von der Sache aus; die Sammlung derselben aber einen zusammengefügten Gedanken, der den Begriff von solcher darreicht. S. mein kritischhist. Lehrb. der theore. Philos. Log. S. 52. ff.]

Conclusion,

Heißt in der Lehre vom Sollogismus oder Vernunftschluß, dersjenige Satz, welcher aus den vorher gegangenen Sätzen gezogen und bewiesen wird. Außer der Sollogismo heißt sie sonst quaestio, problema, von προβλημα, ingleichen stus controuersiae, intentio, diejenigen Sätze, welche jeko soll bewiesen werden. In dem Sollogismo nennet sie Aristoteles συμπερασμα von συμπερασμα, das ist zusammen lesen, Ordnung setzen, weil sich gleichsam wie eine herausgezogene Summe bey einer Rechnung gegen den andern Satz verhält, und so zu reden der Gränzstein ist, dabey der Verstand Vernunftschlüssen stehen bleibt. Boethius heißet sie conclusionem, Cicero biswelen complexionem, Quintilianum connexionem, s. Reckermann in syst. logic. mai. lib. 3. tr. 1. s. 1. c. 1. pag. 27. Sie begreift zwey Terminos in sich: der erste heißt minor terminus, welcher der Subjectum, der andere maior terminus so das Prädicatum ist.

Die Aristotelici betrachten zuerst die Conclusion, weil sie mit den Sollogismen analytisch, und nicht synthetisch ungeben, s. Kübiger in instit. erud. pag. 17. ed. 3. Ob die Conclusion ein Theil des Sollogismi sey? ist eine überflüssige und unnütze Frage, dabey sich die Scholastici lange aufgehalten, s. Scheibler in o. logic. part. 4. cap. 1. tit. 4. art. 1. qu. 3.

Concretum,

Bedeutet in der Logik die Idee ein einzeln Sache, die ihre Substanz und der entstehende Eigenschaften hat, mögen nun wesentlich seyn, oder nicht. Die Aristotelici handeln in der Lehre von den Antepredicamenten davon, und nennen das Concretum dasjenige Wort, welches das Subjectum, an dem sich gewisse Eigenschaften befände, mit anzeigt. S. ein Gottesfürchtiger, welches Wort die Idee theils einer Person, dabey die Gottesfürcht anzutreffen, theils der Sache, oder der Gottesfürcht selbst so bey ihr zu finden, an Tag gäbe. S. ge man aber das Wort Gottesfürcht.

ndre solches ein Abstractum, weil die Idee des Subjecti nicht mit darunter begriffen, (s. Scherzers manual. philos. pag. 40. Meisners philosoph. sobriam l. 4. qu. 5. pag. 569. Micrálíi lex. philosophic. pag. 266. Chauvins lex. philos. pag. 127. ed. 2. [Die Weltweisen und Gelehrten überhaupt bekleben sich oft der Ausdrücke: in abstracto und in concreto etwas betrachten. Jener zeigt an, wenn die Sache bloß für sich gedacht wird; dieser aber, wenn ein Gegenstand in Verbindung mit demjenigen, was bey ihm ist, oder was damit verbunden ist, betrachtet wird. J. E. Wenn ich einen Menschen bloß nach seinem Wesen oder für ich denke, so stelle ich mir selbigen in abstracto vor. Denke ich aber solchen als einen Beamten des Staats, so habe ich ihn schon in concreto gedacht. Wer ich demnach eine Bestimmung oder Prädikat in einem bestimmten Subject geendet, der stellt sich dasselbe auch in concreto vor, indem er es in Verbindung mit der Sache gedent, mit welcher es verknüpft ist. Es giebt daher Grade in dem concretivischen Denken, nachdem ich etwas bald mit mehreren, bald mit wenigern verbundenen denke. J. E. Wenn ich Winkel bey einer Figur, alsdann bey einem Triangel, bey einem geradlinichten Triangel, und endlich bey einem geradlinichten gleichschenklichten Triangel gedente, Gottes Eigenschaften müssen am stärksten in concreto betrachtet werden, weil die eine in Verbindung mit allen übrigen vorgestellt werden muß.]

[Concubinatus]

ist eine Verbindung einer Manns- und Weibsperson, zu der Absicht, ein oder mehrere Kinder zu zeugen, wobei sie mit einander überein kommen, nach Erreichung ihres Zwecks, von einander getrennt zu leben. Es ist folglich der Concubinatus 1) keine Hurerey. Denn bey dieser hat man nur die Absicht den Beischlaf aus Heiligkeit auszuüben, keinesweges aber Kinder zu zeugen. 2) Er ist keine Ehe, weil diese eine Verpflichtung erfordert, auf beständig beisammen zu bleiben, und die erzeugten Kinder zu erziehen, auch in allen übrigen Stücken sich gegenseitige Hülfe (mutuum adiutorium) zu leisten. Thomasius hat zuerst vorzüglich den Concubinatus in einer Disputation vertheidiget. Wiber ihn schrieb Breithaupt und Jäger. Betrachtet wir die Sache nach den bloßen Naturrecht, so sind die Gründe des Thomasius noch bis auf den heutigen Tag wichtig, den Concubinatus als regelmäßig zu behaupten. Die Beweise zur Vertheidigung desselben werden theils aus dem daher entstehenden

Nutzen, theils aus der Beschaffenheit der Sache selbst genommen. Zu jenem gehöret 1) es würde die Einführung eines solchen ehelichen Beischlafs bey anagnirten Fürsten einen großen Nutzen haben, weil sie mit den wenigen Anagnageldern keine Kinder in der Ehe standesmäßig erziehen können, und dennoch viel Fleisch und Blut haben. Durch den Concubinatus würde allen diesen Bedenkllichkeiten abgeholfen. 2) Würde die Hurerey der Eheleute vermindert werden, denn wenn der Ehemann bey seiner schon schwangern Frau schlief, so thäte er solches nicht, um Kinder zu zeugen, sondern um der Heiligkeit willen, und folglich hure er mit seiner eignen Frau. Wäre ihm aber erlaubt, zu der Zeit eine Concubine zu halten, so könnte er nicht allein solche Hurerey vermeiden, sondern auch mehrere Kinder zum Nutzen des Staats und der Ehre Gottes zeugen. 3) Die Einführung des Concubinatus möchte viele Kindermorde verhindern, weil in solchem Fall die Frauenspersonen aus Furcht der Schande und Strafe ihre Leibesfrucht nicht tödten würden. Zu diesen, oder zu den Beweisen aus der Beschaffenheit der Sache werden, sowohl historische Gründe als auch dogmatische gerechnet. Was die historischen betrifft, so beruft man sich auf die älteste Geschichte der Bibel. Da sogar die Ehemänner bey ihren Mägden schliefen, um Kinder zu zeugen, und von ihnen gesagt wird: Gott segnete sie. Zwar wird hierwider einmündet, Gott habe ihnen nur durch die Finger gesehen, er habe es nur wegen ihrer guten Abicht, die Zukunft des Messias zu beschleunigen, geduldet oder toleriret; allein a) scheint dieses der Regel zu wider seyn, man muß nicht böses thun, um gute Zwecke zu erreichen. Wäre der Concubinatus was böses, und ein dem Willen Gottes zuwiderlaufendes Unternehmung gewesen, so würde der höchste und heiligste Gott solches zu erkennen gegeben haben. b) Will man diese Dultung, mit welcher keine Einwilligung Gottes verbunden gewesen, beweisen? Sonst ist auch unter allen alten Völkern der Concubinatus erlaubt und in Gebrauch gewesen, und ist nur in der neuern Zeit über die Rechtmäßigkeit erst disputirt worden. Constantinus Magnus wollte zwar denselben abschaffen, allein er konnte seine Absicht nicht völlig erreichen. Die dogmatischen Gründe beruhen auf dem Satz: daß der Concubinatus weder bey allgemeinen Naturgesetzen liebe deinen Nächsten, beileidige niemand; noch den besondern Gesetzen des Ehestandes; zeuge und erziehe Kinder zur Ehre Gottes und zur Wohlfarth des Staats, entgegen sey. Habe man Geld genug, so könnte man die im Concubinatus erzeugten Kinder allemal

durch andere Personen erziehen lassen. Aus der heiligen Schrift führt man vorzüglich die Beispiele an, daß Salomo 700 vornehme Weiber, und 300 Sclavinnen gehabt. 1. B. der Kon. XI. Rehabeam hatte 18 Gemahlinnen, und 60 Nebenweiber. Die Gegengründe der Gottesgelehrten wollen den Lehrern des Naturrechts keine Ueberzeugung geben, wenn man sich a) auf die Einsetzung des Ehestandes beruft, und sagt, Gott habe dem Adam eine Frau, nicht aber eine Concubine gegeben. Denn daraus folge nur höchstens, daß die Ehe die vollkommenste Gesellschaft sey, wenn nicht die Umstände eine Aenderung erfordern. Die Folge könne auch nicht richtig seyn, weil Gott dem Adam auch keine Wittfrau gab, wer wollte aber daraus folgern: also dürfe man keine Wittwe heurathen. b) Sagt man, es ständen doch die Worte: Mann und Weib sey ein Fleisch, so versteht man dagegen, es bedeute dieses nur eine genaue Vereinigung zwischen solchen Personen. Wenn aber mehrere im Concubinat sich befänden, so wäre dies ebenfalls eine genaue Vereinigung, und könnten diese Personen auch ein Fleisch genannt werden. Siehe Varies seine in Druck gegebene Vorlesungen über sein Natur- und Völkerrecht, wie auch Cunnigerus Erläuterungen und Anmerkungen über eben dieses Buch. Hierbey lese man auch den Artikel: Ehestand und Kebsche, wo der Verfasser seine Meinung äußert.]

[Conditio,

siehe Bedingung.]

Condensation,

Bedeutet die Einschließung der Materie eines Körpers in einen engeren Raum, welches Wort in der Physik sonderlich in der Lehre von der Luft gebraucht wird, da man anmerket, daß gleichwie selbige ausgebreitet werde, daß sie einen größern Platz, als vorher erfülle; also sey sie wieder zusammen zu drücken, daß ihr Raum kleiner, als vorher werde, welches man an den Blasen, sonderlich an den Windbüchsen und Windrohren sähe.

Der Condensation steht die Rarefaction der Luft entgegen, wenn selbige ausgebreitet und dünne gemacht werde, vornehmlich durch die Wärme, daß sie einen größeren Raum als vorher einnehme.

Connotativum,

Ein beybedeutendes Wort, welches die Scholastici bey der Lehre von den Antiprädicamenten so erklären, daß es eine

Beschaffenheit und Eigenschaft einer Sache bedeute, so fern sich dieselbe an et was befinde, 1. E. gekleidet seyn, weiß seyn. Diesem setzen sie das Absolutum entgegen, welches etwas an und vor sich ohne daß es dem andern infomme, anzeige, 1. E. das Kleid, die weiße Farbe, folglich ist es eben das, was die Grammatici nomen adiectivum nennen, auch ganz ungereimt beschreiben, da nämlich dem Substantivo zugegeben werde, und sich die Wortlein: Mann Weib, Ding könne beysetzen lassen, welches eigentlich in die Grammatik, und nicht in die Philosophie, oder Logik gehöret. [Connotata heißen alle Wörter die eine Bezeichnung auf einander haben oder da das eine nicht ohne dem andern vollständig gedacht werden kann. 3. E. Eltern und Kinder, Regent und Unterthanen u. s. w. Man braucht auch das Wort: correlata.]

[Consensus,

siehe Bewilligen.]

Consequens,

Wird in den logischen Schriften auf unterschiedene Art genommen, indem darunter verstanden wird der Schluß in einem Categorischen Syllogismo, welcher aus den Prämisse; oder wenn vorher gegangenen Sätzen gefolgert wird; ingleichen der andere Theil in einem Bedingungssatz, davon hingegen der erstere Antecedens heißt, 1. E. wer gelehrt werden will, muß fleißig studieren; ferner das Prädicatum, welches dem Subjecto beugeleget wird, wie bey dem Ramo, weil das Subjectum in den Gedanken allezeit, und in der Rede meistens vorher gieng, und endlich in den Locitopis verkehrt man darunter die Umstände dessen, was nachgefolget ist, siehe Chauvins lexic. philos. pag. 134. edit. 1. Redermanns system. logic. mai. lib. 1. sect. 1. cap. 23. pag. 151.

Consequenzmacherey,

Diese Benennung pflegt im bösen Verstand gebraucht zu werden, und zeigt denjenigen Fehler an, wenn man aus einer Lehrsätzen ungegründete Folgerungen zieht, um selbige verächtlich zu machen. Solche Folgerungen können auf zweyerley Art ungegründet seyn, als einmal in Ansehung der Principien, daraus man ableitet, so fern man sie in unrichtigen Verstande annimmt, die Worte eines Auctoris verdrehet, die Sache außer den Zusammenhang betrachtet und sie in unrichtigem Sinn auslegt; hernach in Ansehung

fassung der Folgerungen selbst, so fern sie weit hergesucht und mit den Principien nicht notwendig; noch natürlich zusammenhängen, welcher Zusammenhang aber auch seine Gränzen hat. Dabei hat man auf die Umstände der Personen zu sehen, ob sie scharfsinnig; verständig; oder nicht, wenn gewisse Folgerungen einem sollen bemessen werden. Man hat dieses Wort auf keinen Mißbrauch zu ziehen, welches geschieht, wenn man dasjenige, was eine Consequenzmachen auszuweisen will, da gleichwohl hinlänglicher Grund vorhanden, warum man einem gewisse Consequenzen bemisset. Von dieser Materie hat Schoeffel gehandelt in den Gedanken von der Consequenzmacherey; die Abhandlung der Frage: ob und wie fern ein Gelehrter schuldig sey, diejenigen Sätze zu verantworten, die andere aus seinen Lehrensagen Schluß weise heraus gebracht. Zu Wittenberg hat 1726. Sollmann eine Disputation de iure consequentiarum gehalten, die vornehmlich zur Vertheidigung des Wolffs abgefaßt und weihen will, als wenn seine Gegner ungegründete Folgerungen aus seinen Lehrsätzen gemacht. Was er desfalls wider sich anführet, dürfte wohl noch eine und andere Erweiterung leiden, wenn hier Gelegenheit wäre, die Sache auszuführen.

[Consolidatio,]

Diejenige Verriichtung, wodurch ein Recht, welches unter mehreren getheilt war, auf einen kommt. Wenn i. E. drei Brüder gemeinschaftlich einen Garten besitzen, sie kommen aber durch einen Vertrag darinnen überein, daß in Zukunft der eine ganz allein den ganzen Garten besitzen soll, so wird diese Handlung eine Consolidation genennet.]

Consuls,

Kommen bey der Lehre von den Gesandten in dem Völkerrecht für, wiewohl sie unter die Gesandten nicht gehören. Sie haben einige Gleichheit mit den Syndicis, weil sie einer ganzen Nation, gleichwie jene einem ganzen Collegio zum Dienst und Besen der Republik in auswärtigen Orten, sonderlich aber in den großen Handelsstädten sich aufhalten. Diejenigen, welche man zu diesem Amt braucht, sind meistens Kaufleute, weil sie hauptsächlich den Nutzen der Negotien ihrer Nation befördern sollen, deren Amt ohngefähr darinnen besteht, daß sie die Wechselbriefe wohl befördern, den Credit ihrer Nation erhalten und ihre Kaufleute unterstützen; die Selber, so eine Nation, oder Republik, auch ein Potentat dem

andern auszuwählen hat, liefern; sowohl den Ministis des Fürsten oder Republik, in welcher sie als Consuln leben, als auch der Republik und Kaufmannscompagnie ihres Vaterlands Nachricht geben von den Traſiquen und dem Concours der fremden Nationen, welche Handel an einem Ort treiben; die unter ihrer Nation entrichtene Differentien, so weit sie die Handlung betreffen, aus einander setzen. Es giebt ihnen demnach der Souverain, oder die Republik, deren Unterthanen sie sind, eine Bekräftigung ihrer Charge; eine Recommendation an den Souverain, oder Stadtmaagistrat, den welchem sie sich aufhalten, und ein Protectionstratent, sie zu schützen, s. Struven's Eurordisches Hofceremoniel part. 3. cap. 11. pag. 266. [Es sind hierbei alle Schriftsteller der Staatskunst und des Staatsrechts zu gebrauchen, die man unter ihren Artikeln suchen muß.]

[Contactus

siehe Bewegung.]

[Contagium,]

[Eine Ansteckung, bestehet darinn, wenn giftige Theilchen eines Kranken andern Menschen mitgetheilt werden. Es geschieht solches sowohl durch die Luft, als eines Mittels, als auch durch Berühren des kranken Körpers, oder auch, wenn man sich der Kleider und Wäsche solcher inficirten Personen bedient. Die ansteckenden Krankheiten werden morbi contagiosi genennet, dahin gehören Fleckfeber, Pest, Krätze, Venussenke u. s. w. Siehe Joh. Andr. Fischer Diss. de contagio, Erf. 1724. D. Christ. Vater diss. inaugural. de contagio, Viremb. 1721. Joh. Senr. Schulz Diss. qua mors in olla s. metallicum contagium in ciborum, potuum et medicamentorum praeparatione ac adseruatione cauendum indicatur.

Damit nicht aus fremden Ländern ansteckende Seuchen in Staat kommen, so hat man die Quarantaine (tempus experiendae valitudinis constitutum) oder die Contumaz einführet. Hierunter versteht man eine Zeit von 40 Tagen, binnen welcher jemand, der aus einer verdächtigen Gegend kommt, in einem dazu bestimmten Orte oder Lazareth von allen Menschen abgesondert leben muß, damit man erfahre, ob sich an ihm eine Krankheit äußere. Biswilen wird auch die Quarantaine auf weniger Tage und wohl gar auf 10 Tage gesezt. Solche Quarantaine müssen im Venetianischen Gebiete alle diejenigen halten, so über die See aus Korea oder Levante kommen.]

Contingens,

Wird in der Metaphysic dem nothwendigen entgegen gesetzt, und daselbst auf unterschiedene Art genommen. Ueberhaupt theilet man solches in contingens propositionis und contingens rei.

Was die Contingentia eines Sakes sey, wird indgemein sehr schlecht beschrieben, wenn man sagt, est, qua aliqua propositio contingens dicitur. Das ein Sak nothwendig sey, ist eigentlich nichts anders, als was man sonst in der Logic demonstrativ nennet, wenn ein Sak ganz gewiß wahr ist. Da man hier das Contingens dem nothwendigen entgegen setzt, so wird die Contingens eines Sakes variarian beruhen, daß er nicht gewiß, sondern nur wahrscheinlich wahr ist. Man pflegt dieses auch contingens in praedicatione zu nennen. [Ein zufällig oder contingent wahrer Sak heist eigentlich derjenige, in welchem das Prädicat dem Subject nur unter gewissen Umständen zukommt. Z. E. daß Menschen gelehrt sind. Hier kommt das Prädicat dem Subject: Menschen nur unter gewissen Umständen zu, wenn sie nämlich fleißig und ordentlich studiren. Wenn aber die bloße Natur des Subjects das Prädicat bestimmet, oder das Gegentheil desselben unmöglich macht, so ist der Sak nothwendig wahr. Z. E. Menschen haben eine Denkkraft.]

Die Contingentia einer Sache hält man für diejenige Beschaffenheit derselben, so fern sie nicht nothwendig sey, [oder in wiefern das Gegentheil derselben möglich ist.] Diese wird getheilet in contingentiam cohaesionis, oder complexam; und existentiae, oder incomplextam. Die contingentia cohaesionis, oder complexa ist, da sich etwas bey einer Sache bergestalt befindet, daß es auch ohne Verletzung des Wesens weg seyn kann, und diese theilet man wieder in contingentiam affectionis, wenn gewisse Eigenschaften an einem Objecto sind, die mit demselben nicht nothwendiger Weise verknüpft sind, als könnte das Objectum ohne dieselbige nicht seyn, z. E. die Band ist contingentier weiß; und in contingentiam operationis, wenn jemand etwas vornimmt, das er auch hätte unterlassen können, als schreiben, studiren und dergleichen. Die contingentia existentiae, oder incomplexta ist, da etwas zwar existiret und vorhanden ist, aber nicht nothwendiger Weise, so daß auch die Sache könne nicht da seyn: diese sey entweder generalis, da die Existenzen bloß auf ein übernatürliches Principium ankommen,

vermöge welches sie auch nicht da seyn könnten, dergleichen Contingenz all Creaturen zukommt, die wenn es so gefallen, nicht könnten existiren; oder specialis, da die Existenzen der Sache ein natürliches Principium beruhen, wodurch dieselben könnten gehindert werden, daß sie nicht gegenwärtig, und die sey entweder simpliciter talis, wenn ein vorhandene Sache bloß auf den freien Willen desjenigen, der sie vornimmt, beruhet, daß er sie nicht hätte vornehmen können, z. E. das Spaziergehen, der Handel und Wandel, die Aufrichtung eines Gebäudes; oder secundum qualem, z. da die Existenz auf eine natürliche Ursache ankommt, und in Ermangelung derselben cessiren kan. Z. E. das Schießen, die Früchte der Bäume und d. gl. s. Donati metaph. phys. vltim. c. 20. §. 48. seqq. conf. X. drauffii institut. metaphys. cap. 2. p. 33. Chauvin in lexic. philosoph. p. 139. c. 2. Clerc. ontol. cap. 13. nebst den andern metaphysischen Büchern.

D. Ködiger nennt in ontolog. cap. pag. 376. institut. erud. 3. das nothwendige dasjenige, was von sich selbst ist, und das Contingens sey also, das seine Existenz von einem andern habe. Es sey entweder generale, da die Existenz unmittelbar von Gott herrühre, wie bey den Elementen; oder speciale, da die Contingentia von der Natur sey, wie von den kleinen Körpergen das Wasser, die atmosphärische Luft &c. [S. mein kritischhistorisches Lehrbuch, Metaphys. §. 10. p. 115 ff. wie auch Allard Zulshobers wahres System der Natur über die Naturgatte: aus den Eigenschaften, die alle Dinge in der Welt mit einander gemein haben, zu beweisen, daß diese Dinge nicht nothwendig da sind, sondern durch ein nothwendiges Wesen geschaffen seyn müssen. Aus dem holländischen überf. von A. J. E. Jacobi, Braunschweig und Hildesheim 1763. 8. S. mein tisch hist. Lehrb. der theoret. Philos. metaph. §. 15. 19.]

[Continuum,]

[Dieses Wort wird gebraucht, von solchen Gegenständen, bey welchen eine rierdet denkbar ist, und zwar dergestalt, daß das Verschiedene des Gegenstandes in eines fortgeht, ohne daß etwas dazwischen gesetzt oder gedacht werden kann. Es wird das Interruptum entgegengesetzt, welches die Idee erweckt soll, daß zwar verschiedenes vorhanden sey, zwischen welchen aber etwas von derer Art geordnet, oder gedacht werden

Haar. Das Continuum sowohl als das Interruptum pflegt in simultaneum et successuum abgetheilt zu werden. Ein Continuum simultaneum ist ein solches Object, bey welchem die Theile dichte neben einander fortgehen, ohne etwas fremdes dazwischen setzen zu können. Z. E. ein glatt polirter Spiegel. Das Interruptum simultaneum aber ist von entgegenesetzter Beschaffenheit. Z. E. ein Sieb, ein durchlöcherter Schwamm. Das Continuum successuum zeigt eine solche Folge an, bey welcher alle Theile in ununterbrochener Reihe auf einander folgen. Z. E. Wenn eine Sanduhr läuft, so folgen die Theile immer auf einander, so, wie auch in dem Falle der Körper von einer Höhe eine ununterbrochene Folge anzutreffen ist, bis sie auf den Erdboden gekommen sind. Das Interruptum successuum aber ist aus der Entgegensetzung zu erklären. Z. E. eine stochende Sanduhr. Die Philosophen werfen die Frage auf, ob eine ununterbrochene Existenz, existentia interrupta bey manchen Thieren und Insecten statt finde. Es pflegen einige einer gewissen Art Schwalben, die im Winter in hohlen Weidenblumen, oder Rordästen dann und wann gefunden würden, eine solche Existenz beizulegen, wie auch den Fliegen, welche, nachdem sie in Bier ersäufet worden, durch Aufkregung des Salzes, wieder lebendig würden, auch wohl im Winter, wenn warm eingehellet wäre, zu sich selber kämen, ob sie schon vorher ganz erkuret herum gelegen hätten. Man mag aber diese und andere ähnliche Erscheinungen aus einer Ohnmacht erklären.]

Contract,

Wird in dem natürlichen Recht bey der Lehre vom Handel und Wandel und vom Werth der Sachen erklärt, und ist nichts anders, als ein Vergleich über solche Sachen, mit denen Handel und Wandel getrieben wird, da einer dem andern etwas zu geben, oder zu thun sich verpflichtet. Nach dem Auslegern des Römischen Rechts sind die Pacta und Contracte hierinnen unterschieden, daß selbige ein allgemeines Wort; diese aber unter jenem als eine gewisse Art gehörten, so fern sie den Werth der Sachen zum voraus setzen, und also ein Pactum wiederum in einen Contract, und in ein Pactum in engern Verstand einzutheilen sey. Doch sie können gar wohl mit einander verwechselt werden, und weiß, eigentlich zu reden, die natürliche Rechtsgelehrsamkeit nichts von diesem Unterschied zwischen einem Pacto und Contract, welcher seinen Ursprung von den Römern hat, s. Thomas

sum in iurispud. divin. lib. 2. cap. 11. §. 59. Andere sagen, das Wort Contract werde nur bey Sachen gebraucht, welche materialisch und in die Sinne fielen, wenn man um selbige handle, sie kaufe, verkaufe, sich unter gewissen Bedingungen zueigne, oder an jemand überlasse; wenn man aber mit Sachen zu thun habe, welche nicht gleich in die Sinne fielen, und desfalls nicht eben durch Kauf, Verkauf, oder bürgerliche Verhandlungen angeschafft und negotiiret würden, sondern gewisse Conventiones, Rechte, Vorzüge u. s. w. bedeuteten; so brauchte man lieber das Wort Pactum, als bey den Erbverbrüderungen, Versprechungen großer Herren in rebus dotalibus, donationibus mutuis, etc. s. Proseum in Anmerk. über Pufendorfs Tr. de officio hominis et civis lib. 1. cap. 15. §. 1. p. 240. Hobbesius de ciue. c. 2. §. 9. unterscheid den Unterschied darinnen, so fern einer dem andern leistet, darum er sich mit ihm versichert. Ueberhaupt ist von der Natur und Eigenschaft der Contracte nichts zu merken, und muß hier die Ausführung von den Pacten an gehörigem Ort nachgelesen werden. [Pacta oder Verträge die in bürgerlicher Gesellschaft gelten, heißen Contracte.]

Was aber die Eintheilung der Contracte betrifft, so theilet solche Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 12. a) in simplices und mixtos, in die einfache und vermischte: die simplices b) in beneficos und permutatorios, in die gutthätige und in solche, welche in einem Tausch bestehen: die beneficos c) in meros; oder cum mutua obligatione, in bloßer Dinge antthätige, und in solche, welche eine Person gegen die andere verbindlich machen: die permutatorios d) in eos, qui dirimunt, oder qui communionem adferunt, in solche, wodurch diejenigen Personen, welche mit einander zu thun haben, unterschieden werden, oder solche, die eine Gemeinschaft mit sich bringen: die mixtos e) in principaliter tales, oder per accessionem alterius, in solche, so entweder wesentlich, und an und vor sich selbst, oder durch Hinzusetzung etwas anders vermischet sind, welche Eintheilungen vielen dunkel und schwer zukommen, s. Aulpius in collegio Grotian. exercitat. 6. p. 79. Justinianus und die alten Römischen Rechtsgelehrten theilten die Contracte 1) in veros und quasi contractus, in eigentliche und uneigentliche: die veri sind a) nominati, genannte, und diese werden hinwiederum in reales, verbales, literales, consensuales, in die mündliche, wörtliche, schriftliche und einwilligende getheilt; b) innominati, ungenannte. Die quasi contractus sind, welche durch keine

Seine ausdrückliche Einwilligung beider Theile geschlossen werden, sondern da ein Theil durch seine That dem andern nach rechtlicher Ordnung verpflichtet wird, dergleichen sind die negotiorum gestio, oder Geschäfte Verrichtung; die Administration der Vormundschaft, die Communio der Sachen, einer Erbschaft, die Antretung einer Erbschaft, die Auszahlung dessen, was man nicht schuldig ist. 2) in contractus bonae fidei und stricti iuris, in genaue und auf Treu und Glauben beruhende, welche Eintheilung dem Unterschied, der vor Zeiten unter dem Amt des praetoris und iudicis pedanei gewesen, entstanden: 3) in contractus unilaterales und bilaterales, in die einseitige und zweiseitige Contracte: 4) in onerosos und beneficis, in die beschwerliche und wohlthätige; von welchen Eintheilungen des Römischen Rechts einige nicht zum besten Urtheilen, siehe Thomasmum in iurisprud. divin. d. 1. §. 23. sqq. Brenneisen in dissert. de inutilibus pactorum divisionib. Griechen in iurisprud. natural. lib. 1. cap. 7. §. 7. pag. 114. [Siehe Davies instit. iurisprud. univers. wie auch seine instit. iurisprud. romano-civilis, nicht weniger Gunnerus in den Erläuterungen über das Natur- und Völkerrecht. Mehrere Schriften siehe unter dem Artikel Gesetz der Natur.]

Andere theilen die Contracte nicht unähnlich in Hauptcontracte und Nebencontracte ab. Die Hauptcontracte sind wohlthätige (benefici) oder einseitige; und beschwerliche (onerosi) oder zweiseitige. Ein wohlthätiger Contract heißt eine solche Handlung, da einer dem andern in Ansehung der eigenthümlichen Sachen etwas zu geben, oder zu thun verspricht ohne Entgelt, welche man in zwei Klassen einteilen kann. Denn 1) sucht der Eigenthumsherr dem andern durch Ueberlassung seiner Sachen eine Wohlthat zu erweisen, und zwar a) so, daß er ihm das Eigenthum selbst von einer Sache überläßt, und das heißt eine Schenkung, daraus denn folgt, daß derjenige, der das Geschenk versprochen, schuldig sey, solches zu geben, und der andere, dem es versprochen, selbige mit recht fordern könne; b) aber, daß er ihm nur den Gebrauch seiner Sache gestattet, welches eine Leihung oder Vorgung heißet, so auf zweyerley Art geschehen kann: entweder leihet man einem eine Sache, die man brauchen kann, ohne sie zu verbrauchen, i. E. ein Pferd, ein Buch, und dieses nennen die Römer commodatum; oder man verleiht eine Sache, die man nicht kann brauchen, ohne sie zu verbrauchen, i. E. Geld, Korn, Bier, welches bey den Römern mutuum

hieß. Im ersten Fall ist der Entlehner schuldig, nach dem Gebrauch eben dieselbe Sache ohne Verzicht dem Eigenthumsherrn wieder zu überliefern, und wenn sie Schaden genommen, oder verloren gegangen, solche zu bezahlen; im letztern Fall aber muß er auf die gefetzte Reize eben dergleichen Sache von eben der Güte und Quantität dem, der sie geliehen wieder erhalten. 2) Sucht der andere dem Eigenthumsherrn in Ansehung seiner Sachen sich gefällig zu erweisen und Dienste zu leisten, welches auch auf zweyerley Weise geschieht: entweder nimmt man des andern Sache in Verwahrung oder man nimmt des andern Sache, oder Verrichtung über sich, und heißt ein Depositum oder Vollmacht. Derjenige, der ein fremdes Gut in Verwahrung hat, ist schuldig, solches eben so fleißig, als sein eigenes in Acht zu nehmen, es ohne Erlaubnis nicht zu eröffnen, noch zu gebrauchen, im übrigen aber seiner Herrn, wenn er verlangt, wieder abfolgen zu lassen, auch wenn er durch seine Verwahrlosung Schaden genommen oder verloren gegangen, zu bezahlen; dieser aber ist schuldig, die Unkosten so jemand etwa wegen des verwahrten Gutes aufwenden müssen, zu ersetzen. Die Vollmacht kann auf doppelte Art geschehen, entweder mit vollkommenem Freyheit, alles zu thun, was man da gut befindet; oder mit gemessener Ordnung. In beyden Fällen ist der Bevollmächtigte schuldig, allen Fleiß und Treue in der aufgetragenen Verrichtung anzuwenden im letzten Fall aber muß er das Maas des gegebenen Befehls nicht überschreiten, wovon mit mehrern Pufendorf diure naturae et gentium lib. 5. cap. 4. zu lesen ist. Die beschwerlichen Contracte sind, da einer dem andern etwas zu thun oder zu geben verspricht, mit dem Bindung, daß er gleiche Vergeltung dafür bekomme, und also auf beyden Seiten etwas geleistet werde, die man daher auch zweiseitige Contracte nennet. Die Vernunft erfordert, daß bey einem beschwerlichen Contract eine genaue Gleichheit nach dem Recht der Natur in Anspruch genommen werde, daß keiner weniger oder mehr, als der andere bekomme wenn es aber geschieht, so ist entweder der Contract nicht gültig, oder der weniger hat, dem muß so viel zugelegt werden, bis eine richtige Gleichheit heraus kommt, wiewohl es nach dem bürgerlichen Recht keiner Restitution braucht nisi laesio fiat ultra dimidium. Die Gleichheit befindet sich entweder bey den Handlungen und Verrichtungen, welche einen Contract machen, oder bey dem, was ihnen, wovon gehandelt wird. Die Handlungen und Verrichtungen anlangend

gend, so gehen solche entweder vor dem Contract her, haben sowohl auf die Gleichheit des Verstandes, als Willens zu setzen, daß man nichts unterlasse, was zu der Sachen Wissenschaft gehöre, und daß man den freyen Willen lasse; oder sie machen die That oder Handlung selbst aus, alwo nöthig ist, daß nicht so viel verlangt noch so wenig gegeben werde. Die Gleichheit der Sache selbst bestehet darinn, daß obchon von demjenigen nichts verheehet worden, das man und schuldig gemessen zu seyn, erachtet hat, und dennoch gewahr wird, daß sich in der Sache eine Ungleichheit befindet, obgleich selbige nicht aus der Schuld beyder contrahirenden Theile herkommt, man diese Ungleichheit abthun, und demjenigen etwas wieder geben müsse, welcher zu wenig hat, s. Grotium d. l. 5. 8. 9. 10. 11. Pufend. de iure naturae et gentium lib. 3. cap. 3. *Kulpisium coll. Grotian. exercit. 6. p. 80. Ofsander ad Grotium c. l. th. 9. p. 922. Willenberg in scilic. iur. gent. prud. lib. 2. cap. 12. qu. 4. 5. 6. 7. p. 244.* Die beschwerlichen Contracte sind imwenigen; bey etlichen hat man etwas gewisses; bey etlichen aber was ungewisses, so auß Glück ankommt. Zu den Contracten, da man was gewisses hat, gehören *permutatio*, wenn einer eine Sache gegen einer andern von gleichem Werth vertauschet; *emptio-venditio*, wenn man eine gewisse Sache vor ein gewisses Geld kauft oder verkauft; *locatio-conductio*, wenn an jemand der Gebrauch einer Sache vers Lohn überlassen, oder vermiethet wird; *societas*, Compagnie, *Masfaren*, wenn man in eine Gemeinschaft der Güter, der Arbeit, des Gewinns und des Schaden tritt. Das *mutuum* wird von einigen besser auf gewisse Maasse unter die wohlthätigen Contracte gerechnet, so fern nämlich solches umsonst geschieht. [Es braucht es nicht immer umsonst zu geschehen.] Die Contracte, da etwas ungewisses, so auß Glück ankommt, (*contractus, qui aleam continent*) sind die Wettungen, die Spiele, die *Lotterie*, der Glückstopf, die *Asscuratio*, von welchen jeden an gehörigem Ort nachzusehen ist. Einige setzen noch andre Arten hinzu, s. Titium ad Pufend. obseru. 384. Die Nebencontracte sind entweder general, die fast bey allen, oder den meisten Contracten können angehängt werden, dergleichen die Pfandschaften und Bürgschaften, welche den übrigen Contracten zu den mehrer Versicherung pflegen angehängt zu werden; oder special, die nur bey gewissen Contracten hinzu kommen, z. E. *Wiederkauf*, der *Vorverkauf* bey dem Kaufcontract.

Von der Verbindlichkeit, welche aus den Contracten entsteht, kann man auf

vielerley Weise befreuet werden, insonderheit auf eine gedoppelte Art, da uns entweder die Sache selbst davon losspricht, oder da wir gleichsam genöthiget sind, die Verbindlichkeit mit Recht aufzuheben. Zu der ersten Art gehöret, wenn man das leistet, was man versprochen hat, wenn die Contrahenten von beyden Theilen anders Sinnes werden, wenn man gegen einander aufhebet; wenn man einem die Schuld schenket, wenn die Zeit, auf welche man sich verbindlich gemacht, verfloßen. Zu der letzten Art werden gerechnet die Untreue eines unter den Contrahenten; der Tod, die Veränderung unsers Standes, wie bey den Römern von dem, der frey gelassen wurde, keine knechtischen Dienste mehr konnten gefordert werden, weil er den knechtischen Stand verändert hatte. Was sonst von den *Pactis* gesagt, hat auch hier statt, und kann man noch nachlesen Grotium de iure belli et pacis lib. 2. c. 12. nebst seinen Auslegern Ofsander, Felden, Velthelm, Fiegler, Tesmar, Kulpis; Pufendorf in iure natur. et gent. lib. 5. cap. 2. bis 11. de offic. homin. et ciuis lib. 1. cap. 15. 16. nebst Titii Anmerk. Hochstetter coll. Pufend. exercit. 8. §. 40. sqq. Kemmerichs Pufend. enucleat. p. 148. Proelei Anmerk. über Pufend. p. 240. Buddei institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 25. sqq. Wilhelm Grotium in enchirid. de princ. iur. nat. cap. 16. sqq. Tector in synops. iur. gent. cap. 13. Wernhers elem. iur. nat. cap. 15. Glasen in dem Vernunft- und Völkerrecht p. 706. sqq. Einige der Anabaptisten haben wie das Eigenthum der Sachen, also auch die Contracte verworfen, welche hierinnen von Ofsander in enchirid. controu. anabaptistic. cap. 10. qu. 9. Chemnitio loc. theol. loc. de paupertate cap. 5. und andern widerleget sind.

In der Lehre von der Klugheit zu leben wird auch von den Contracten gehandelt und gezeigt, was für Klugheitsregeln dabei in Acht zu nehmen, damit man sich nicht in Schaden bringe. Es theilet sich diese Klugheit in die Emsigkeit, daß man alles dasjenige fleißig beobachtet, wodurch man Nutzen haben kann; und in die Vorsichtigkeit, um alles dasjenige zu meiden, was zum Schaden ausschlagen kann, welches sich auf vielerley Art zutragen mag, als 1) auf Seiten dessen, der mit jemand contrahiret, wenn man mittelst eines Contracts eine Sache unternimmt, die man nicht versteht, indem man, wenn einem die Sache nicht bekannt ist, in dem ganzen Werk voll Zweifel seyn und nicht wissen wird, was man im Contract versprochen und was man vor Bedingungen dazu setzen soll. ingleis

ingelienet worden. Einem andern nicht, weil die Instrumente öfters verloren giengen; so sey es gut, wenn die Clausel hinzukomme: daß dafem dieser Contract durch Raub, Krieg, Brand, oder sonst auf einerley Weise von abhanden käme, einer vidimirten Copen kraft dieses, eben solche Autorität ertheilet seyn sollte, als wenn das Originalinstrument productret worden, und was andere Cautelen, mehr sind, die auch bey den besondern Arten der Contracte, davon wir an gehörigem Ort gehandelt, fürgeschrieben werden. Es handeln davon Thomasius in dem Entwurf der politischen Klugheit cap. 8. und Rohe in der Einleitung der Klugheit zu leben cap. 17.

2) Auf Seiten dessen, mit dem man contrahiret, daß man sich vor Contracten und andern dergleichen Handlungen mit Unbekannten, Fremden, Armen, vornehmlich aber mit denen, deren Betrügeren schon bekannt ist, hüte. Inzwischen weil man sich die Personen, mit denen man zu thun haben will, nicht allezeit nach Gefallen wählen kann, insonderheit wenn es auf Contracte über solche Sachen ankommt, die man nicht bey allen findet; so ist am rathsamsten, daß man es auf Treu und Glauben nicht ankommen lasse, sondern alsbald einer dem andern leiste, was im Contract enthalten ist. Sollte aber die Gelegenheit des Contracts; oder unser Zustand nicht allezeit verstatken, daß die Sache alsbald völlig abgethan werde, sondern Credit zu geben nöthig seyn, so brauche man Pfande, oder Bürgen: 3) Auf Seiten der Sachen, worüber man contrahiret, da man einen Unterschied zu machen unter dem, was höchst nöthig, nützlich und bequem ist, und dann nur zur bloßen Belustigung und Eitelkeit dienet, und dabey dem Geiz sowohl als dem Ehrgeiz und der Wollust Einhalt zu thun hat, wenn man etwas kauft, oder verkauft; miethet oder vermiethet; leihet oder ausleihet. Denn diese Neigungen können den Menschen auf zwey Abwege bringen, die ihm schädlich sind. Was ein Geiziger zu wenig thut; das thut ein Ehrgeiziger und Wollustiaer zu viel. Jener bleibt zur höchsten Noth bey dem, was ihm unentbehrlich; diese aber fallen nicht nur auf bequemliche; sondern auf eitle Sachen. 4) Auf Seiten und Weise, wie man contrahiret, wobei sowohl allgemeine, als besondere Klugheitsregeln in Ansehung der unterschiedenen Arten der Contracte fürkommen können. Denn überhaupt sey es sicherer, ein schriftliches, als mündliches Versprechen haben, und da müsse man sich in Acht nehmen, daß man in einem Instrument, sonderlich an merklichen und verdächtigen Orten, nicht etwas austreiche, oder hinzu sese. Sey ein Vosserscriptum hinzu gesezet worden, so müsse dasselbige ebenfalls unterschrieben und besiegelt werden; man müsse sich hüten, durch Abbreviaturen zu schreiben, ingleichen vor dem Unterschied

weil die Instrumente öfters verloren giengen; so sey es gut, wenn die Clausel hinzukomme: daß dafem dieser Contract durch Raub, Krieg, Brand, oder sonst auf einerley Weise von abhanden käme, einer vidimirten Copen kraft dieses, eben solche Autorität ertheilet seyn sollte, als wenn das Originalinstrument productret worden, und was andere Cautelen, mehr sind, die auch bey den besondern Arten der Contracte, davon wir an gehörigem Ort gehandelt, fürgeschrieben werden. Es handeln davon Thomasius in dem Entwurf der politischen Klugheit cap. 8. und Rohe in der Einleitung der Klugheit zu leben cap. 17.

Contradiction,

Ist der Widerspruch, wenn sich zwischen zweyen Sachen ein solcher Widerstand findet, daß eine durch die andere aufgehoben wird, und indem einer etwas behauptet, der andere dieses verneinet, dergleichen Dinge selbst, wo dieser Widerspruch statt hat, *Contradictoria* heißen. Die Aristotelischolastici handelten in ihren Logiken in einer gedoppelten Absicht davon. Einmal in der Lehre von den *Postprädicamenten*, und die Ramisten in den *Lociis topicis*, sofern die Contradiction in bloßen Wörtern oder Terminis statt habe, wenn dieselben einander entgegen stünden, und zwar entweder *explicite*, z. E. nützlich, nicht nützlich, gewis, nicht gewis; oder *implicit*, z. E. wahr, falsch; gut, böse. s. Aristoteles in *metaphysic. lib. 10. cap. 4.* Scheibler in *opere logic. part. 2. cap. 19.* Ramus in *dialec. lib. 1. cap. 15.* Reder mann in *systemat. logic. mai. lib. 1. sect. 2. cap. 6.* Hernach handeln sie davon in der Lehre von den Propositionen, und deren Eigenschaften, darunter die Opposition, und insonderheit eine Art davon, *positio contradictoria* siehet, wenn zwei Sätze nicht nur der Quantität; sondern auch der Qualität nach einander entgegen stehen, z. E. alle Gelehrten haben Geld: manche Gelehrten haben kein Geld. Ob nun schon auf solche Art die Contradiction eine gewisse Speciem ausmacht; so haben doch Aristoteles das Wort *avriparis* und Ramus *contradictio* auch in dem Verstand gebraucht, daß es überhaupt die Opposition der Sätze anzeigt, s. Goclenium *lib. 3. problem. log. quaest. 22.* [Die verschiedene Arten des Widerspruchs muß man aus der Metaphysic kennen lernen.]

Contraria,

Heißen solche entgegen gesetzte und wider einander streitende Dinge, daß in

einander schnurstracks jümbder find, 1. E. weiß, schwarz, fauer, süß. Die Aristotelicoscholastici theilen solche in contraria per se, und contraria per accidens. Jene sind wesentlich und an und vor sich einander entgegen, wie warm und kalt, und sind wieder entweder immediata, welches solche streitende Eigenschaften sind, daß eines das andere unmittelbar aufhebt, 1. E. Gesundheit, Krankheit, indem ein Mensch entweder gesund, oder krank seyn muß; oder mediata, welche ein Mittel zwischen sich zulassen, dergleichen sind 1. E. weiß und schwarz, groß und klein, warm und kalt. Denn ist diese Wand nicht weiß, so folget nicht, daß sie schwarz seyn muß, maßen sie auch eine andere Farbe an sich haben kann, und das Wasser kann weder kalt noch warm, sondern laulich; der Mensch weder groß noch klein; sondern mittelmäßig seyn. Diese contraria mediata theilet man in nominata: die einen besondern Namen haben, wie 1. E. die Laulichkeit ein solches benanntes Mittel zwischen der Kälte und Wärme ist; und innominata, die keinen Namen haben, sondern beschrieben werden müssen, welche wieder gedoppelt sind. Denn das medium sey entweder participationis, welches von beiden einander entgegen gesetzten Sachen Antheil nehme, 1. E. die Laulichkeit, die laulichte Wärme; oder negationis, welches nichts von beiden an sich habe, wie Freygebigkeit in Ansehung des Geistes und der Verschwendung. Die contraria per accidens theilen solche Sachen, die zufälliger Weise von einander unterschieden sind. Diese Entstellungen sind nicht so ordentlich abgefaßt, haben auch in der Erkenntnis der Wahrheit keinen Nutzen, s. mit mehreren Aethermanns System. logic. mai. l. 1. sect. 2. cap. 6. p. 188. Scheiblers opus logic. part. 2. cap. 17. p. 370. Scherzers manuale philos. part. 1. pag. 43. Charvins lexic. philos. p. 144. ed. 2. Was sonst Aristoteles contraria nennet, das nennet Ramus aduersa, und was er opposita heißet, das heißt beyhm Ramo contraria. Man handelt davon in der Logik in der Lehre von den so genannten Logis topicis.

[Contrast,]

Heißt eigentlich Zant und Widerbruch. Bey den Malern und Bildhauern aber zeigt es eine Abwechselung der Farben, der Anordnung und Stellung der Figuren und Glieder auf eine harmonische Art an. Neuerer Zeit wird dies Wort im verblümmten Verstande gebraucht, eine Vorstellung und Abbildung eines Gegenstandes anzuzeigen, welche viele und mancherley Ideen, dennoch aber auf schöne und natürliche Art erseget.]

Conversations,

Man kann davon eine theoretische und practische Betrachtung aufstellen, und nach jener zeigen, was und wie vielerley die Conversation sey. Sie bedeutet überhaupt den Umgang mit allerhand Leuten, und ist in Ansehung des Endzwecks, den man dabey hat, entweder eine eirle, oder eine vernünftige. Jene wird zur Vergnügung der verderbten Neigungen der Wollust, des Ehr- und Geldgeizes, durch Schwelgeren, übermäßigen Bracht oder durch Schmaruzerereyen unterhalten; diese aber hat einen vernünftigen Endzweck, daß man die lebendigen Exempel anderer sowohl in ihren Thaten, als Reden in Erfahrung nimmt, und daher Gelegenheit bekommt, sich mehrere Geschicklichkeit nicht nur zu erwerben; sondern auch die Gemüther der Leute zu seinem Vortheil zu gewinnen, wozu eine besondere Klugheit nöthig, welches die practische Betrachtung ist. Nämlich die Klugheit zu conversiren, zeigt, wie ein jeder sich den Umgang mit andern soll zu Nuzen machen, woben eine gedoppelte Geschicklichkeit erfordert wird: erstlich eine äußerliche, welche in einer Wissenschaft und klugen Beobachtung der Regeln der Wohlstandigkeit, die durch den Gebrauch galanter Leute in ihren Conversationen eingeführet worden, besteht, welches die Artigkeit der Sitten: zum andern eine innerliche Geschicklichkeit, welche darauf beruhet, daß man in Conversationen die Gemüther der Menschen zu gewinnen und zu seinem Vortheil zu lenken wisse. Diese doppelte Geschicklichkeit muß ein Kluger an seiner Person zusammen verbinden, indem der Mangel einer jeden eine sehr schädliche Art der Ungeschicklichkeit hervor bringet. Denn einige Leute sind in Conversationen ungeschickt, aus Mangel der äußerlichen Geschicklichkeit, in Ansehung der Wohlstandigkeit der Sitten, ob sie wohl in Ansehung der innerlichen Klugheit zu conversiren abgerichtet genug sind, welche Art von Leuten in Umgang sonderlich anzu merken sind, indem man durch ihre Unansehnlichkeit sonst leicht verleitet werden kann, daß man sie zu seinem Schaden vor so schlaue nicht ansehet, als sie wirklich sind, da man dann von ihnen unter allen am ersten hinters Licht geführt wird. Andere sind äußerlich geschickt genug, es mangelt ihnen aber an innerlicher Geschicklichkeit: sie sind in Conversation zwar höflich, artig, und galant; aber ohne innerlichen Nachdruck der Klugheit zu conversiren. Und endlich sind einige in Umgang dermaßen ungeschickt, daß es ihnen beides an äußerlicher und innerlicher Geschicklichkeit zugleich fehlet.

Zu der innerlichen Geschicklichkeit, daß man die Gemüther anderer gewinnen möge, wird eine gedoppelte Erkenntniß, nämlich seiner selbst und anderer erforderlich, welche Erkenntniß theils auf die innerliche Gemüthsbeschaffenheit, was so wohl den Verstand, als Willen betrifft, theils auf die äußerliche Umstände des Glücks, das jemand hat, muß gerichtet seyn. Weil aber die Erkenntniß anderer nicht unmittelbar geschehen kann, indem kein Mensch dem andern ins Herz zu sehen vermag, so muß solches alles unfreilich aus den Reden und Thaten der Menschen, als welche aus ihrer Gemüthsart, aus ihren Absichten, und darauf abzielenden Anschlägen, als Wirkungen fließen, klüglich vermuthet und beurtheilet werden. Dannenhervo sind die ersten Grundregeln der innerlichen Geschicklichkeit zu conversiren diese, daß man erstlich auf alle Reden, Thaten und Geberden derer, mit denen man umgeht, auf genaueste achtung gebe. Dieweil aber die Menschen größtentheils schon wissen, daß einer auf den andern obgedachtermaßen achtung zu geben und zu lauren pfleget, so nehmen sie dahero Ursache, ihre Reden, Thaten und Geberden mit vielfältigen Verstellungen zu vermengen; dahero muß zum andern ein Kluger dasjenige, was in diesem allen nur ein verheultes Wesen ist, von dem, was wesentlich und wahrhaftig ist, scharfsinnig zu unterscheiden wissen. Aus den beobachteten Reden und Thaten der Menschen muß man ihre Gemüthsart in Ansehung des Verstandes und Willens so wohl, als auch die geheimen Absichten eines jeden, die er vermöge seiner Gemüthsart und Glücksbeschaffenheit auf sein besonderes Interesse hat; hiernächst seine entweder klugen, oder albernen Anschläge, dadurch er nach der Beschaffenheit seines Verstandes und Willens solches Interesse zu erlangen gedenket, scharfsinnig zu beurtheilen, ferner nach solchem Grunde sich in die erkannte Gemüthsart und daher dependirende Absichten eines jeden in Reden und Thaten klüglich zu schicken, und endlich diese seine innerliche Gemüthsbeschäftigung, und daß man auf alle diese Punkte in Conversation genau acht habe, auf seine zu verbergen wissen.

Was aber die Conversationsklugheit selbst betrifft, so muß man, nachdem man die Kunst, die menschlichen Gemüther zu erkennen, versteht, sehen, wie weit sie einem können schädlich oder nützlich seyn, folglich mit ihnen also umgehen, daß sie uns nützen, wenigstens nicht schaden. Es haben die Menschen eine gedoppelte Macht, entweder zu helfen, oder zu schaden, theils eine äußerliche, durch ihre Macht und durch ihr Ansehen; theils eine innerliche, durch ihre Ge-

müthsbeschaffenheit, was sowohl den Verstand als Willen anlangt. Denn wo 1) den Verstand betrifft, so kann ein iudiciöser Mensch nützlich und schädlich seyn, wenn etwas soll überleget und beurtheilet werden: ein ingenieuser, wenn alle hand Anschläge und Intriguen zu erfinden; und einer der ein gut Gedächtniß hat, wenn eine gute Ordnung zu beobachten, welches ein Kluger bey seiner Conversation wohl überleget, und folglich durch die Anwendung auf die vorkommenden Personen, mit denen er umgehen soll, fleißig bemerket, so, daß er dabei genau erweget, wie die verschiedenen Fähigkeiten des Verstandes, die Gedächtniß, Ingenium und Judicium ihrer Lebhaftigkeit nach vermischet, um wie diese Vermischung den daher zu erwartenden Schaden, oder Nutzen entweder vermehren oder verringern kann. In Ansehung dessen ist er eines Theils vorsichtig und hütet sich, wo er sich wegen eines daher zu besorgenden Schadens hüthen hat; anderes Theils emsig und bemühet sich, wo er einen daher zu hoffenden Nutzen erlangen kann. Eben so behält sich die Sache auch 2) mit dem Willen, in Ansehung dessen die Klugheit mit Leuten umzugehen, darinn bestehet, da wir wissen, was wir von einem Menschen der sich entweder von seinem Ehrgeiz, oder Gelüste, oder Wollust regieren lassen, befürchten, und zu hoffen haben, um was wir thun müssen, daß wir dem zu befürchtenden Uebel aus dem Weg gehen, das zu hoffende Gut aber erhalten mögen. Dahero ebenfalls zwey Stücke, die Vorsichtigkeit und Emsigkeit nöthig sind. Nämlich mit einem Hochmüthigen, wenn er höher ist, gehe man so um, daß man ihn nicht beleidige; man mache sich nicht so familiär mit ihm, man traue ihm nicht allzu sehr, u. s. w. Von einem Wollustigen sey man nicht allzu offenberzig, laß sich nicht allzu sehr mit ihm ein, damit er einem nicht so viel Zeit verderbe, und wenn man was von ihm haben will, mache man ihm nur Hoffnung zu ein belustigenden Sache, und komme zu einer Zeit, da er lustig und fröhlich ist: man bediene sich bey ihm anreizender und Scheingründe, welche nach seinem Geschmack eingerichtet sind, so das oratorisch Blendwerk genennet wird, überhaupt aber untersuche man fleißig, zu welcher Art der Wollust er insonderheit geneigt sey. Mit einem Eitigen gehe man so um, daß man ihm nicht schade, um wenn er uns dienen soll, so suche man seiner Neigung zu schmeicheln, welche alles weitläufiger aus den Eigenschaften des Ehrgeizes, der Wollust und des Geldgeizes zu erkennen steht, s. mit mehreren Klügiger in instit. erud. pag. 672. seqq. Müller in Anmerkungen über Graci-

aus Oracul Max. 77. pag. 608. Max. 147. pag. 278. Cent. 2. Thomasmus im Entwurf der politischen Klugheit cap. 5. 6. Zeumann im politischen Philos. cap. 2. Sittenfreund in der Kunst zu leben; Menantes in der Masnier, höflich und wohl zu reden und zu leben; Aohr in der Klugheit zu leben cap. 21. 22. so hat auch Morhof in dem polyh. literar. lib. 1. cap. 15. ein Capitel de conuersatione erudita.

Conversion der Sätze,

Wird indgemein diejenige Beschaffenheit der Sätze; oder Propositionen genannt, da die Ordnung des Subiecti und Prädicati verändert wird, und das Subiectum an die Stelle des Prädicati; das Prädicatum aber an die Stelle des Subiecti kommt, ohne daß die Wahrheit der Sätze dadurch Schaden leidet, i. E. keine Tugend ist ein Laster; kein Laster ist eine Tugend. Die Aristotelici machen drey Arten.

Erstlich ist conuersio simplex, da die conuertirte Proposition in ihrer völligen Gestalt bleibt, was sowohl die Quantität, als Qualität, da eine Proposition entweder universal, oder particular bejahend, oder verneinend ist, betrifft. Diese erste Sattung heist bey einigen auch conuersio vniuersalis, ingleichen transpositio, und hat erstlich in einem universal verneinenden Satz statt, i. E. keine Türken sind Christen, keine Christen sind Türken; dann in einem particular bejahenden, i. E. etliche Christen wohnen in der Turkey, etliche Leute in der Turkey sind Christen.

Does andere ist conuersio per accidens, da die conuertirte Proposition in Ansehung der Quantität ihre vorige Gestalt verliert, und indem sie allgemein bejahend ist, particular wird, i. E. alle Studenten haben schöne Privilegien; etliche Leute, die schöne Privilegien haben, sind Studenten. Sie heist conuersio per accidens, weil sie entweder die Proposition nicht ganz in Ansehung ihrer Quantität conuertirt; oder weil sie nicht quantitabel aus der universal bejahenden, sondern vermöge einer subalternirten bejahenden eine Particularproposition ziehet, i. E. alle Studenten haben schöne Privilegien, welchem Satz dieser bejahende subalternirt ist: etliche Studenten haben schöne Privilegien, dieser nun, sagen sie, werde eigentlich conuertirt, daß es heiße: etliche Leute, die schöne Privilegien haben, sind Studenten.

Drittens ist conuersio per contrapositionem, da ein allgemein bejahender Satz Philos. Lexic. 1. Theil.

dergestalt conuertirt wird, daß er auch allgemein bleibt, nur daß er sowohl zum Subiecto, als Prädicato eine Verneinung bekommt, i. E. alle Vögel sind zweysfüßig, welcher Satz nach dieser Art also zu conuertiren ist: alles was nicht zweysfüßig ist, ist kein Vogel.

Sonst hat man diese drey Arten in folgende artige lateinische Versen eingeschlossen:

F E C I simpliciter, conuertitur E V A
per acci,
A S T O per contrap, sic fit conuersio
lota,

conf. Jacob. Thomaf. erotem. log. cap. 35. Scheiblers opus logic. pag. 3. c. 10. Ullmann synops. logic. l. 2. cap. 6. Bethmanns instit. logic. lib. 2. cap. 8. Reckermanns system. logic. mai. lib. 2. cap. 6. artem cogitandi lib. 2. cap. 13. Aristoteles nennet sie *ἀντιστροφή*, und handelt davon lib. 1. prior. cap. 2. seqq. Tirius hat in arte cogitandi cap. 7. an bemerkt, daß man nicht nöthig hätte, unterschiedene Sattungen von der Conversion zu machen, weil sie allezeit simplex sey, welcher Meinung auch D. Dubs deus philos. instrum. part. 1. cap. 1. §. 24. ist. Doch meynet Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 2. cap. 5. 5. daß hieraus viele Verwirrungen und Unrichtigkeiten entstehen würden, wosern man diese Anmerkung wollte gelten lassen, und will daher nicht nur bey den obigen drey Arten bleiben, sondern thut auch noch die vierte, die er *speciem anonymam* nennet, hinzu, da sowohl die Quantität, als Qualität verändert werde, auch in den particular verneinenden Sätzen angehe, i. E. einige Menschen sind nicht gelehrt, welche Proposition also zu conuertiren sey: alle Ungelehrte sind Menschen, und dieses sey ein allgemein bejahender Satz, worunter denn die Particularis, einige Ungelehrte sind Menschen, begriffen werde. Von der conuersione per accidens merket er an, daß nicht nur die Universalis in eine Particularem; sondern auch die Particularis in eine Universalen könne verwandelt werden, welches er cap. 1. lib. 2. §. 19. seqq. weiter ausführet.

Uebrigens hat gedachter Rüdiger auch gemiesen, daß man die Conversion keinesweges für eine Eigenschaft der Propositionen; sondern für eine Art des Vernunftschlusses anzusehen, indem ein Satz aus dem andern gefolgert würde, daß also der erste, oder der conuertirte werde das Principium, und der andere die Conclusion sey. [Am besten und vollständigsten hat von der Conversion Davies in via ad veritatem gehandelt.]

Copula,

Bedeutet in der Logik bey der Lehre von den Sätzen, oder Propositionen dasjenige Zeichen, welches die Uebereinkimmung, oder Nichtübereinkimmung der beyden Ideen eines Satzes, oder des Subjecti und Prädicati anzeigt. Insgemein wird solche durch das Auxiliar-Verbum: ich bin, ausgedrückt, und weil solches natürlicher Weise in der Mitte steht zwischen dem Subjecto und Prädicato, und gleichsam als ein Band zwischen diesen beyden ist, so hat man Copulam genennet, doch ist nicht allzeit nöthig, daß diese Ordnung in acht genommen werde, und kann die Copula auch wohl vor, oder hinten stehen, besonders wenn die Ideen des Subjecti, oder Prädicati an und vor sich deutlich sind. Sie kommt in einem Satz entweder schlechterdings, oder mit der verneinenden Particula für, wodurch die bejahebenden; oder verneinenden Sätze entstehen. Die Scholastici haben deswegen eine Eintheilung der Propositionen, da sie solche theilen in propositionem de tertio adiacente, wenn zwischen dem Subjecto und Prädicato das Verbum ausdrücklich da ist, z. E. Gott ist ein Geist, in propositionem de secundo adiacente, wenn in dem Verbo entweder das Subjectum, oder Prädicatum steckt, z. E. Petrus schreibt, er lebet, und in propositionem de primo adiacente, wenn in dem Verbo zugleich das Subjectum und Prädicatum lieget, z. E. veni, vidi, vici, denn wenn es heißt veni, so ist es so viel als: ego sum veniens: conf. Scheiblers opus logic. p. 3. cap. 1. pag. 537. Microclit lexic. philos. pag. 282. artem cogitandi part. 2. cap. 1. Chauvins lexic. philos. pag. 148. edit. 2.

Diese Lehre von der Copula gehört eigentlich zu der grammatischen Betrachtung der Propositionen, so fern solche in Wortey ausgedrückt werden, da man den Zusammenhang der beyden Ideen vom Subjecto und Prädicato zugleich anzeigt, dahero das Disput derer Scholasticorum, ob die Copula als ein Theil des Satzes anzusehen? und ob sie zum Subjecto oder Prädicato gehöre? nichts nuse ist. Denn bey einem Satz kommen für die Materialien, das ist Subjectum und Prädicatum, und das Formale, welches entweder der Zusammenhang; oder die Absonderung der Ideen ist, und dahin gehöret die Copula. [Ich halte davor, es sey bey verneinenden Sätzen aquivalent, ob die Verneinung vor oder hinter der Copula stehe. Siehe Aequipollenz.]

Coralle,

Ist ein Meergewächs, welches wie kleine Bäume oft etliche Schuh hoch an unter-

schiedenen, sonderlich felsichten Orten u. Meere in die Höhe wächst, und an häufigsten im rothen Meer zu finden, wiewohl Balbinus in seiner historia Bohemiae lib. 2. cap. 21. pag. 77. schreibt, daß auch in Böhmen in einem gewisse Fluß Corallen zu finden, welche an der Farbe den andern nichts nachgaben, da auf solche Art die Corallen nicht allein im Meer, sondern auch in Flüssen wachsen.

Daß sie unter dem Wasser weich; außer dem Meer aber hart würden, ist zwar eine gemeine Meynung, welches aber etlicher gewisser Italiener, Voccione, der selbst der Corallenfischerey bewohnet, in seinen recherches et obseruat. naturell. ep. 1 und 2. leugnet und bezeuget, daß er die Corallen unter dem Wasser so hart, als außer demselbigen gefunden, ausgenommen oben an den runden Enden, in welchen eine weiche Feuchtigkeit, wie Wollmilch zu finden. Die Corallenfischerey geschieht vom Anfang des Aprils bis Ende des Julii, und damit sie die Corallen, welche unter hohen Riden und Felsen tief im Meer wachsen, hervor bringen mögen, so fügen die Fischer zwe Zimmerhölzer kreuzweis zusammen, setzen in die Mitte ein groß Stück Blei, da Holz damit sinkend zu machen; alsdenn binden sie Hanf, oder langen Flachs an die Hölzer, und lassen denselben zott eines Fingers dick herab hängen; da Kreuzholz aber binden sie mit zwey langen Seilen an das Vorder- und Hinterteil des Schiffs, und fahren also neben den Felsen. So bald nun der Hanf oder Flachs an einen Corallenweig kommt, wickelt er sich um denselben und zieht ihn mit fort; wenn aber das Kreuzholz gehoben werden, müssen wohl 15 bis 20 Schiffe dazu helfen, daß sie dasselb mit den Corallen hervorbringen, so welchen doch viele abbrechen, und wieder in das Meer fallen. In der Barbare sollen so geschickte Wassertaucher seyn, welche die Corallen mit Händen abreißen und vor den Augen Brillengläser haben, daß sie auch unter dem Wasser sehen können. In Ansehung ihrer Farbe werde sie in rotthe, weisse und noch in andern Arten getheilet, doch sind die rothen die besten, die man auch fast allein Coralle zu nennen pfleget. Sie haben eine veräussende Kraft und werden in vielen Krankheiten des Leibes gebraucht, wiewol auch mancher Aberglaube damit fürgeheth, wenn man sie gegen die Herxer und Zauberkrankheiten rühmet, ingleicher, daß sie den Donner- und Hagelschlag, auch andere Gewitter verhüten, alles Ungeschmeiß vertreiben, die Reisenden da für präserviren sollten; ingleichen, da wenn sie nur am Hals oder an den Armen getragen würden, das Frauenvolk zu Unge-

Unzucht dadurch beweget werde, wovon mit mehrern Valentini museum musoor. part. 1. lib. 1. cap. 38. pag. 104. zu lesen, der auch der andern Scribenten erwehnet, welche davon gehandelt.

Es wird sonst gefragt: ob die Corallen unter die Pflanzen zu rechnen? welches einige bejahen, andere verneinen, wie Valentini in dem angezogenen Ort anmerket. In der histoire de l'academ. royale des sciences aufs Jahr 1708. die zu Amsterdam 1709. heraus gekommen, pag. 132. befindet sich eine Betrachtung über die Corallen. Es hatte der Graf Marfigly eine Zeitlang gezwieffelt, ob man selbige mit Recht unter die Pflanzen zehlen könnte, und meynete, durch folgendes Experiment überzeuget zu seyn. Er wässerte einige Zweige von Corallen, die erst waren geschnitten worden, in dem Meerwasser, und besand nach einigen Tagen, daß etliche Knospen, die auf der Oberfläche ihrer Rinde waren, sich nach und nach aufschlossen, und endlich eine Blüthe herfür brachten, die einem Stern von acht Ecken gleich, und durch einen Stengel von acht Theilen unterstützt war. Als er die Zweige aus dem Wasser zog, so schlossen sich die Blüthen wieder zusammen, und blieben nicht, als rothe Knospen übrig, aus welchen er einen milchigten Saft zog; jedoch so bald sie wieder ins Meerwasser kamen, so breiteten sie ihre Blüthe von neuen wieder aus. Es gerieth daher der Herr Graf auf die Gedanken, daß man selbige auch wohl in homische Art zertheilen, und ihre Principien absondern könnte. [Nach dieser Entdeckung eines Peyssonels und Ellis ist es sehr wahrscheinlich, daß Corallen Wohnungen und Werke gewisser Meerinsecten sind, die man zum Polypen gleichet rechnet. Das Dunkle, was ich bei dieser Meinung ist, wird die künftige Zeit aufklären. Die Gründe dieser Vermuthung sehe man in Philos. Transact. Vol. 47. pag. 443. u. f. und in Ellis essay on the corallines. Lond. 1755. 4. ne Deutsche übersetzt und vermehrt von Keimig. Nürnberg 1767. 4. mit K. Diese Meinung hat aber Parsons in den gedachten Volum. der Phil. Transact. 89. 90. und Jac. Th. Klein in dubiis circa plantarum marinarum fabricam vetustissimum, so in Petersburg. 1760. 4. m. heraus gekommen sind, bestritten. Siehe Naturgeschichte, Thierpflanze.]

Corollarium,

Eine Zugabe; oder Zusatz, heist in der mathematischen Methode, welche die Mathematici, insonderheit die Geometri in der Einrichtung und in dem Vortrag der Gedanken brauchen, wenn man in besonderer Ursachen willen einen

Satz auf einen besondern Fall appliciret, oder auch aus demselben durch unmittelbare Folge einen andern Satz herleitet. Die erste Art der Zusätze erfordert keinen Beweis, denn was überhaupt von allen Fällen erwiesen worden, darf nicht ins besondere von einem vom neuen dargethan werden: z. E. wenn man von einem jedem Triangel erweisen, daß alle drey Winkel zusammen genommen zweyen rechten Winkeln gleich seyn, so darf man nicht erst besonders von einem rechtwinklichten Triangel erweisen, daß auch seine drey Winkel zusammen genommen zweyen rechten Winkeln gleich sind. Hingegen die andere Art der Zusätze hat einen Beweis nöthig, indem man, wenn etwas aus andern Sätzen hergeleitet wird, zeigen muß, auf was für Art eines aus dem andern geschlossen wird. Einige nennen die Zusätze auch Consecraria, s. Wolffs Unterrichts von der mathematischen Methode §. 45. den seinen Anfangsgründen der mathematischen Wissenschaften und im mathematischen Lexicon pag. 433. Wie denn insgemein allerhand Sätze, die man zu Ende was anfüget, Corollaria genennet werden.

Körper,

Ob es wirklich körperliche Dinge gebe, ist eine Sache, daran kein vernünftiger Mensch zweifeln wird, und sind hierinne auch gemeine Leute viel geschwenter, als die so genannten Idealisten, von denen wir unten in einem eigenem Artikel gehandelt und die Sache selbst ausgeführt. Was aber ein Körper eigentlich sey, und worauf dessen Wesen ankomme? darinnen sind die Philosophen und insonderheit die Physici nicht einig. Meistens hält man Materie und Körper vor eins, und setzet das Wesen des Körpers in der Extension oder Ausdehnung, daß nämlich derselbe eine ausgedehnte Substanz sey, folglich da der Geist dem Körper entgegen stünde, so käme jenem die Extension selbstweges zu. Cartesius redet in seinen princip. phil. part. 2. §. 4. davon also: quod agentes, percipimus naturam materiae, siue corporis in vniuersum spectati, non consistere in eo, quod sit res dura vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens. sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum; welche drey letztere Worte er noch hinzu gesetzt, da man bishero war gewohnt gewesen zu sagen, daß der Körper eine substantia extensa sey, womit er also die Idee der Extension nur erklären wollen. Man lese davon Andalam in exercitationibus academicis in philosoph. primam et naturalem pag. 115. fgg. 145. fgg. Doch so gemein als dieser Concept vom Wesen der Materie und des Körpers

ist, so haben doch einige selbigen fahren lassen, und des Körpers Wesen in der Ausdehnung nicht gesucht, weil man wenigstens noch untersuchen könnte: ob nicht der Raum, die Zeit, die Bewegung, der Schatten ausgedehnt wären? die man aber gleichwohl nicht für körperlich halten konnte. In Ansehung dessen setzen erstliche das Wesen des Körpers in der impenetrabilitate, oder Undurchdringlichkeit, als *Stare in physiol. noua experimental*; andere in *soliditate impenetrabili*, in der undurchdringlichen Festigkeit, noch andere in *passivitate*, daß der Körper eine nur leidende Substanz sey, als Syrbius in *philosophia prima* pag. 321. daher sagt auch Aristoteles *de generat. et corrupt.* lib. 1. cap. 7. $\eta \delta \delta \epsilon \psi \lambda \eta \eta \psi \lambda \eta \kappa \alpha \tau \alpha \gamma \eta \nu \epsilon \iota \nu$, die Materie, so fern sie eine Materie sey, wäre etwas lebendes, und in eben diesem Werk lib. 2. cap. 9. bezeuget er, daß der Materie eigentlich zukomme zu leiden und bewegt zu werden; deswegen aber und wirken, käme einer andern Kraft zu. Unter den neuern Physicis hat sich vor andern der D. Rüdiger in *physica divina* lib. 1. cap. 2. §. 3. 1eq. der gemeinen Definition, daß die Extension das Wesen des Körpers ausmache, entgegen gesetzt, und wie er die erste Materie von dem Körper unterscheidet, und jene für eine ausgedehnte Substanz hält, von welcher Körper und Geist hervorkommen, daß mithin die Extension eine solche Sache sey, die sowohl dem Körper, als dem Geist zukäme, so schließet er, daß wenn der Geist auch ausgedehnt, und dieser dem Körper entgegen gesetzt werde, so könnte man das Wesen des Körpers in der Extension nicht suchen, die nur den generischen Concept, nach der Loak zu reden, vom Körper ausmache. Erstlich will er weisen, daß auch der Geist ausgedehnt, indem er sich wo befinde, und nothwendig denselben Raum, wo er sey, ausfülle, welche ohne Berührung des Raums, als eines physischen Puncts nicht geschehen könne; ja da Raum und Ort ausgedehnt wären, so müsse auch dasjenige, so darinnen sey, zugleich mit ausgedehnt seyn; und was ein finitum, oder endlich, das sey mit gewissen Gränzen umschlossen, habe einen Anfang und Ende, und also Theile außer den Theilen, welches eben der Concept von der Extension sey. Worauf andere bemerket er verschiedene ungeräumte Dinge, die aus dem Vorurtheil, als mache die Extension das Wesen des Körpers aus, entsprungen. Denn daher wären entstanden 1) die wunderliche Lehre des Cartesii princip. part. 2. §. 12. von dem Raum, daß derselbe nur dem Begriff nach von dem Körper unterschieden, indem er nothwendig schließen mußte, der Raum sey ein Kör-

per, nachdem er gesagt, das Wesen des Körpers bestehe in der Extension, und alles was ausgedehnt, sey körperlich, und nun der Raum was ausgedehntes, mußte er also ein Körper seyn: 2) eben des Cartesii wunderliche Meinung von der Unendlichkeit der Welt, indem der Körper nothwendig unendlich seyn muß, wenn der Raum ausgedehnt, und alles was ausgedehnt, ein Körper seyn muß, indem auf solche Weise kein Spatium übrig bleibt, welche Unendlichkeit Cartesius indefinitudinem nennt, damit auf solche Weise die Einwürfe von Gassendi, als sey noch die dritte Sache zwischen der Substanz und dem Accidens finden, weil der leere Raum außer Zweifel etwas sey, aber weder ein Körper, noch ein Geist, folglich weder eine Substanz noch viel weniger ein Accidens: 4) diejenige Hypothese von dem principio hylarchico, welches er als eine ausdehnende Sache dem Ausgedehnten entgegen setzte, und also, dafür hielte, daß ein allgemeiner Weltgeist wäre, der nicht anders, als ein unbewegliches Spatium: 5) allerhand ungeräumte Lehren von dem Wesen und Ursprung der Seele nach ihrer Vereinigung mit dem Körper, welchen Materien nichts vernünftiger könnte gesagt werden, wenn man den Geist alle Extension abschreiben wollte: 6) die ganze mechanisch-mathematische Physik, daß wenn in der Physik hauptsächlich vom Körper gehandelt wird, und seine Natur in der Extension betruhet die Extension aber eine Art der Quantität sey, die nothwendig eine Figur sich habe, so hätte man keine andere Principia, als mechanisch-mathematische nehmen können. Nachdem er dieses voraus gesetzt, so eröffnet er lib. 1. cap. sect. 4. *physicae divinae* seine eigene Danken vom Wesen des Körpers, und daß er sey eine elastische Substanz, das ist, solches selbstständiges Wesen, welches den beiden Elementen, dem Aether und dem Aer zusammen gesetzt, und vermöge des erstern die Kraft sich auszuweiten, vermöge des andern aber sich zusammen zu ziehen an sich habe, und also zwischen der Materie, dem Element und dem Körper einen Unterschied. Die neuern Philosophen verstehen unter einem Körper eine Sache, welche aus mehreren trennbaren Theilen, deren einer dem andern befestiget ist, oder coheret, bestehet. Was aber einer Sache eine alle Ausdehnung oder Vielheit der Theile, wird Materie genennet. Jedem Körper erfordert also eine Materie, nicht aber ist jede Materie einen Körper. Wenn ich eine Menge Sandkörner an einander hinlege, so ist auch eine Materie vorhanden, so lange aber

Existenz fehlet, so ist kein Körper. Siehe meine Geschichte von den Seelen. §. 5. Um alles gehörig zu unterscheiden, muß man auch eine reelle und ideelle Ausdehnung nicht verwirren. Letztere erfordert nur ein Daseyn in mehrern an einander fortgehenden Orten oder Wo, ohne daß dabei eine reelle Trennbarkeit möglich ist, wie man dem Aether beizulegen pflegt. Ja! viele unter den neuern Weltweisen eignen auch der Seele eine solche zu, wovon ich vollständig in meiner angeführten Geschichte von den Seelen §. 35. gehandelt habe.]

In den Physikern wird ein Körper theils nach seiner Materie; theils nach seiner Form betrachtet. Die Beschaffenheit des Körpers in Ansehung der Materie heißt die Quantität, welche unterschiedene Eigenschaften unter sich begreift, die alle Körper, als materielle Substanzen, unter sich gemein haben, deren insgemein fünf gezählt werden, daß nämlich ein Körper ausgedehnt, daß er sich theilen lasse, fest seyn, eine gewisse Figur haben, und bewegt werden könne, von welchen Eigenschaften ins besondere unter ihren eignen Benennungen gehandelt worden. Die Beschaffenheiten der Körper in Ansehung ihrer Formen nennet man Qualitäten, oder Eigenschaften, die man betrachtet, noch ihren unterschiedenen Arten, so man sie insgemein theilet in die empfindlichen, welche äußerlich in die Sinne fallen, und *qualitates apertae* genennet werden; und in die unempfindlichen, so nicht in die äußerlichen Sinne fallen, und *qualitates occultae* heißen, wiewohl auch einige sene die hergeleiteten; diese die Brudeigenschaften nennen, s. *Clericum a physico* lib. 5. cap. 6. §. 10. durch welche Eigenschaften die Körper von einander unterschieden worden. Die erstern, die empfindlichen theilt man nach den äußerlichen Sinnen, damit wie sie empfinden, in fünf Klassen, daß einige uns fühlbare, welche können gefühlt werden; einige schmackhafte, die wir durch den Geschmack empfinden, einige riechbare, die uns durch ihren Geruch afficiren; einige hörbare, welche wir durch das Gehör empfinden, und endlich einige sichtbare, die wir sehen. Die andern, die verborgene Eigenschaften fallen nicht äußerlich in die Sinne, ohnerachtet sie sich durch ihre Wirkungen zu erkennen geben, deren sehr viele angemerkt, und in gewisse Klassen gebracht werden. In der erste Klasse befinden sich diejenigen Sachen, welche eine natürliche Zuneigung scheinen gegen einander zu haben, wie die Neigung der Hühner und anderer Thiere gegen ihre jungen, der Pfauen gegen die Tauben, des Weinstocks und Edelbaums, des Magnets gegen dem Ei-

sen, nebst andern Dingen, die eine anziehende Kraft haben; in die andere Klassen kommen diejenigen, welche einen natürlichen Haß oder Feindschaft scheinen unter und gegen einander zu haben, wie sich ein Wolf gegen das Schaf, ein Hund gegen die Katze verhält, dahin auch gehört, daß einige Thiere, als Elephanten, Ochsen, welsche Hähne, bey Erblückung der rothen Farbe gleichsam wüthend werden, daß das Quecksilber sich mit keinem andern flüssigen Dinge vermischen lasse, daß gewisse Menschen vor besondere Dinge, als vor gesottene Fische, Käse, Katzen, Mäuse einen natürlichen Abscheu haben. In die dritte Klasse setzet man diejenigen Sachen, so gegen und mit einander eine gewisse Sympathie, oder Mitleidenschaft haben, daß wenn eine etwas angenehmes genießt oder schmerzliches leidet, das andere auch zu gleicher Empfindung verleitet werde, z. E. wenn einer gähnet, oder das Wasser abschläget, so werden andere zu beidem mit angereizet; bringen die Kinder von Mutterleibe gewisse Male mit, so Kirchengestalt haben, so werden solche grün, roth, gelb, nachdem die Kirchen an den Bäumen ihre Farbe verändern; und was das so genannte sympathetische Pulver vor Wirkungen thue, ist bekannt. In die vierte Klasse bringt man die Dinge, zwischen denen eine Antipathie statt hat, daß zwei Sachen auf ganz widrige Weise afficiret würden, als da zur Zeit der Rosenblüt das Rosenwasser an seinem Geruch viel verliere; oder da Wein und Bier in den Fässern trüb werden oder aufgehen zu der Zeit, wenn die Kernen oder Gersten blühen. In der fünften Klasse könnten seyn die so genannten Bezauberungen durch Segensprechen, die Liebestränke nebst andern Wirkungen der natürlichen Magie, und in die sechste werden die Kräfte der Arzeneien gebracht, wie diese Ordnung der Herr Scheuchzer in seiner Naturwissenschaft part. 1. cap. 15. machet, da denn andere vier Arten dieser verborgenen Eigenschaften, die Sympathie, Antipathie, Magnetismus und Anti-Magnetismus setzen, conf. Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 8. 2) Nach ihrem Principio oder Grund, woher die unterschiedenen Eigenschaften kommen, in welchem Punkt sich die Physici niemals vergleichen können. Einige haben substantielle; oder selbständige Formen statuiret; die meisten sind Mechanici, und nehmen ihre Zuflucht zu der Beschaffenheit und Disposition der Materie; etliche geben Gott für die unmittelbare Ursach der besondern Bewegungen an; andere nennen, Gott habe der Materie eine Bewegungskraft anerschaffen, so statuiren auch etliche einen Weltgeist, wie wir unten in dem Artikel

von der Physic gezeigt haben. Nach diesen Eigenschaften betrachtet man in der Physic auch der Körper Stellen, daß sie sich wo befinden, nebst ihrer Duration, wo ihre Subsistenz in Aufsehung der Zeit fortgesetzt werde, bey welchem Umstand sich ein großer Unterschied unter den natürlichen Körpern befindet. Denn einige dauern sehr lange, ja vom Anfang der Welt bis auf diesen Tag und wie es scheint, bis zum Ende der Welt, als die Sonne, Irs- und Fixsternen; andere kleinere Körper hingegen beharren in ihrer Existenz nicht so lange, doch so daß immer einer geschwinder oder langsamer, als der andere zu seyn aufhöret. Unter den Thieren leben sehr lange die Kaden, die Hirsche; unter den Gewächsen dauern einige den Winter durch; andere hingegen blühen bey Herannahung des Herbsts oder Winters ab, wie man denn auch gewisse Blumen hat, die nur einen Tag dauern. Ob man schon insgemein wahrnimmt, daß große Körper länger, als die kleineren währen, wie man an den Eichenbäumen sieht, wenn sie gegen Kirsch- und Weidenbäume gehalten werden; an den Elephanten und Pferden in Vergleich gegen Hasen oder kleine Vögel, so ist doch dieses nicht allgemein, und man findet Exempel, die das Gegentheil darthun. Dies aber ist gewiß, daß feste und dichtere Körper gegen flüchtige, harte gegen weiche, adhe gegen wässerige, dürre gegen feuchte länger währen. Eben einen solchen Unterschied in Aufsehung der Dauer nimmt man an den Beschaffenheiten der Körper wahr, was so wohl die Quantitäten, als Qualitäten derselben betrifft.

Wie man nun die natürliche Körper nach ihrer Beschaffenheit an und vor sich in der Physic betrachtet; also siehet man auch deren vielfältige Veränderungen an, indem in der Welt kein Ding könne gefunden werden, so gar keiner Veränderung unterworfen wäre, die man denn ebenfalls in gewisse Ordnungen bringt. Erstlich wäre die Veränderung des Orts, da ein Körper, ohne Veränderung der Größe, Gestalt und andern Zufälligkeiten von einem Ort zu dem andern gebracht werde; vors andere wären die Veränderungen, wenn die sonst bewegte oder still liegende Körper ein oder andere Beschaffenheit verlören, und hingegen andere annehmen, dadurch sie eben keine neue, oder andere Körper würden, welches man eine Alternation heißet, dergleichen Veränderungen nach den vielerley Arten der Beschaffenheiten vielfältig sind. Denn da nimmt man in dieser unterelementarischen Welt stets wahr, wie sich in der Luft die Kälte, Wärme, Trockenheit, Feuchtigkeit verändere, wie das Wasser

bald hell, bald trüb; wie die Gewächse bald blühen und grünen, bald aber wieder gleichsam erstorben, und wenn ein Mensch nur seinen eignen Leib ansehet, so nimmt er viele Veränderungen darin an in Acht. Drittens wird ein Ding zuweilen etwas größer, zuweilen auch kleiner, davon man in dieser untern Welt an den Flüssen, Bächen, Brunnen, Wäldern, Kräutern, Thieren, Menschen und deren Theilen Exempel genug siehet; man bemerkt auch die Physici, daß es schon an den großen Weltkugeln, weil sie so weit von uns entfernt, das Ab- und Zunehmen nicht so merklich verspürten, so fern es doch wahrscheinlich, daß solche Veränderungen eben so wohl dort oben als hier unten sich zutragen, beyder wenn man die neuen Sternen und Cometen, die gleichsam in ein augenscheinliches Abnehmen gerietben, bis sie sich aus unserm Gesicht verlören, unter die große Weltkugeln rechnete, wie man denn auch wahrgenommen, daß die Sonnen und Mondeflecken bald größer und breiter, bald dünner und kleiner würden, daß aber die planetischen Körper selbst uns größer und kleiner vorkämen, solche rührte nicht daher, daß sie wirklich größer, oder kleiner würden, sondern von ihrer weitem Entfernung und Annäherung zu der Erde. Endlich geschähe die größte Veränderung, wenn ein natürlicher Körper sein Wesen, Form oder Gestalt völlig verlöre, und folglich ein ganz neuer oder anderer Körper würde, welches ein Verderbung, in dem belebten Körper aber der Tod; und darauf folgende Zeugung und in den lebendigen Dingen das Leben genennet wird.

Es giebt verschiedene Arten der Körper in deren eigentlichen Bestimmung die Physici unterschieden sind, nachdem einige Materie und Körper von einander unterscheiden; andere aber vor eins halten und wiederum etliche einen Unterschied unter den physischen Principiis und unter den Elementen machen, auch die älteste Materie statuiren; einige aber nur schlechterdings gewisse Elemente annehmen. Also setzet Rüdiger in seiner *physica divina* zweyerley Principiis, deren einige nicht empfindlich; etliche aber in die äußerliche Sinnen fielen: zu jenen gehörten die erste Materie, und die daher gekommene Elemente, der Aether und Aer; zu diesen aber die zwey ersten mechanische Körper, die atmosphärische Luft und das Feuer, welche aus den Elementen entsprungen, und die andern elementarischen Principia, als der Mercurius, das Wasser, Salz und Schwefel, unter welchen vier Klassen alles dasjenige, was die Körper ihren Ursprung hätten, zu begreifen stünde. Die gemeinste Lehre ist

daß man einen Unterschied unter dem ersten Körper, und denen, welche daher entsanden, und zusammen geseket worden, macht: jene wären die Elemente, deren vier, Feuer, Luft, Wasser und Erde geseket werden, welche Anzahl auch Aristoteles de generat. Et corrupt. lib. 2. cap. 3. billiget, und meynet, daß die Natur des Feuers in der Wärme und Trockendheit; des Wassers in der Kälte und Feuchtigkeit; der Luft in der Wärme und Feuchtigkeit, und der Erde in der Kälte und Trockenheit bestünde, woran Rüdiger in physica divina lib. 1. cap. 5. sed. 1. verschiedenes ausseket. Denn einmal wider auf solche Weise nicht alle Arten der ersten Körper erschlet; vord andere künden diese vielerley Körper einander nicht so entgegen, daß keines von dem andern herkäme, indem Aristoteles lib. 4. cap. 5. physic. selber sage, τὸ μὲν ὕδωρ οὐκ ἔστι, ὁ δ' ἕρψ ἀπὸ τῆς ὑγρότητος ἰσχυρῶς, i. e. aqua aëris est materia, aër veluti calor illius est, folglich wenn dieses wahr sey, so könnte die Luft nicht eben so, wie das Wasser für ein Element angesehen werden; drittens habe dieser Philosoph diese vier Körper nur auf solche Weise beschrieben, wie sie sich unsern künftlichen Sinnen zu erkennen gäben, folglich ihre eigentliche Natur nicht beziehet, mithin könnten sehr viele Phänomene daraus nicht erklärt werden. Denn wenn gleich ein Aristotelicus sage, das Feuer sey eine warme und trockne Substanz, so könnte er doch nach diesem seltsam Principio keine Ursach angeben, daß durch einen Brennspiegel Feuer gezeuget werde; daß ein glühendes Eisen weit wärmer, als das Feuer selber sey; daß Wasser und Salz die Kraft des Feuers vermehre, daß der Brandwein am leichtesten brenne. Viertens stützen die aristotelischen Begriffe von den Elementen auch mit der Erfahrung, indem man nicht sehen könnte, mit was für Grund die Luft für feucht angesehen werde, sie wäre denn mit wässrigsten Theilen angefüllt, in welchem Fall auch die Erde feucht sey; und endlich könnte die Kälte nicht als ein wesentliches Stück des Wassers betrachtet werden, indem man auch eben so warme, als kalte Wasser habe. Die zusammengesetzten Körper theilet man wieder in die himmlischen und irdischen, welche letztere nach den dreien Reichen der Natur, dem Thier-, Pflanzen- Mineralreich wieder ihre besondere Klassen haben, von deren jeglichem der besondere Artikel anzuzeigen, da auch die dahin gehörenden Scribenten angeführt worden. Des Francisci Lini tractatus de corporum inseparabilitate ist zu London 1661. herausgekomen. Das Wort: Körper wird auch gebraucht, den menschlichen

und thierischen Leib anzuzeigen, wie jetzt dem bekannt ist; ferner bedeutet es eine Gesellschaft, oder Verbindung mehrerer Menschen, in welcher Bedeutung der Stadtrath, eine Universität u. s. w. Corpus genennet wird. Dieses pflegt auch corpus mysticum, morale, genennt zu werden. Nicht weniger zeigt es in der Rechtsgelehrsamkeit einen ganzen Innbegriff von Gesetzen, Verordnungen zc. an. J. E. wenn man sagt corpus iuris. Es ändert sich ferner die Bedeutung des Worts, nach den verschiedenen Zuständen, die es erhält. J. E. corpus delicti heist diejenige Sache, woben und wodurch das Verbrechen begangen worden. So ist bey dem Todschlag, der entselte Körper das corpus delicti, bey der Verwundung die Wunde u. s. w. Uebrigens mag man noch folgende Christen bemerken: Jo. Christoph Meinig diff. de non ente mathematicorum puncto, linea et corpore, Leipzig 1710. welcher die Fictiones der Mathematiker bey den Körpern ohne Grund tabelt. Jo. Conrad Breiling diff. de differentia corporis mathematici et physici, Tübing. 1728. Jo. Christoph Sturm de artificialium et naturalium corporum multiplici convenientia et differentia, Altdorf 1680. Unter den künstlichen Körpern werden diejenigen verstanden, welche durch die Hand des Künstlers fertiget werden, woben alle Maschinen, Häuser u. s. w. gerechnet werden. Siehe Musschenbroeck introductio ad philosophiam naturalem, T. I. p. 23 - 55.]

Creatur,

Ist eigentlich eine lateinische Benennung, so von dem Worte creare herkommt, und dafür man im deutschen Geschöpf Gottes saget. In der Lehre von der Schöpfung merken die Theologen die verschiedenen Bedeutungen dieses Worts aus heiliger Schrift an, darum wir uns nicht zu bekümmern, und sehen vielmehr auf die Sache selbst. Eine Kreatur ist eine Sache, welche durch Gottes Kraft ihre Wirklichkeit, ihre wirkliche Existenz bekommen hat. Es zeigt die Idee der Kreatur eine Relation gegen ihren Urheber an, und so fern dieser Gott, der gemacht, daß sie wirklich existiret, folglich auch ihr Wesen von ihm hat, welches von der Existenz nicht kann abgesondert werden, so heist sie eine Kreatur, mithin kann man die künstlichen Sachen, die durch Menschenhände zubereitet werden, ihrer Wirklichkeit nach, in Ansehung ihrer Formalsität, daß sie eben diejenigen Sachen sind, die sie nach Absicht der Künstler seyn sollen, keine Kreaturen nennen, wenn gleich die Materialien, woraus die künstlichen Sachen bestehen, als Kreaturen,

oder Geschöpfe anzusehen sind. Es bringt aber Gott eine Sache herfür und macht, daß sie eine Creatur wird, entweder unmittelbar oder mittelbar. Jenes, das unmittelbare Herfürbringen geschähe bey der sechsständigen Schöpfung, da Gott nach seiner Weisheit, oder den vorher im göttlichen Verstand gefaßten Ideen der in der Zeit zu erschaffenden Dinge durch seine Allmacht selbst alle Arten der natürlichen Dinge herfürbrachte, das ist, als Wirklichkeiten, als wirkliche Entia und Effectus außer sich darstellte, welches Moses durch zweyerley Redensarten anzeigt, wenn er sagt: und Gott sprach; ingleichen: und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Denn das er sagt: und Gott sprach, solches zeigt an, daß Gott nicht nur gewollt, es sollte diese oder jene Sachen fürkommen; sondern die Wirkung selbst darauf erfolget, da wir freylich mit unserer endlichen Vernunft nicht begreifen können, wie es zugegangen. Sagt aber Moses: Gott sahe an, alles, was er gemacht, und siehe es war sehr gut, so deutet das gute, so an den Creaturen war, die Uebereinstimmung der Sache mit den göttlichen Ideen an, als wollte Moses sagen: nachdem Gott eine Sache herfürbrachte, so erkannte er, wie sie nach dem Bild, nach der Idee, die er sich vorher davon in seinem Verstand gemacht, gerathen, oder kurz, wie sie seiner Weisheit gemäß sey. Auf solche Weise hat Moses nicht ohne Urtuch so oft sich dieser Redensarten: Gott sprach, ingleichen, er sahe, daß es gut wäre, bedient, damit er dadurch anzeigt, wie bey dem Werk der Schöpfung eines Theils die Allmacht; andern Theils die Weisheit Gottes sonderlich herfür geleuchtet. Dieses unmittelbare Herfürbringen der Creaturen bey der Schöpfung war wieder zweyerley. Denn einmal brachte Gott etwas unmittelbar herfür, und zwar aus nichts, und das war die erste Materie, welches eben Moses in seiner Historie so deutlich nicht anzeigt, indem aus dem hebräischen Wort **אין** das er gleich anfangs brauchet, solches nicht kann erwießen werden, wie sich viele einbilden, als bedeute dasselbige, etwas aus nichts herfürbringen, maßen er sich solches auch von denjenigen Sachen, die aus einer Materie herfürgebracht, bedient, als v. 21. von den Fischen und Vögeln; v. 27. aber von dem Menschen. Dem ohngeachtet bezeuget nicht nur die heilige Schrift; sondern auch die Vernunft, daß Gott die erste Materie aus nichts dargestellet. Denn jene sagt Ebr. 11. v. 3. durch den Glauben merken wir, daß die Welt durch Gottes Wort, das ist, durch die göttliche Kraft, fertig ist, daß alles, was man siehet, aus

nichts worden ist; und Rom. 4. v. 17. siehet von Gott, er ruft dem, das nicht ist, daß es sey, i. e. er machte, das an nichts etwas herfürkam, welches der gesunden Vernunft gar gemäß, ob es gleich über die Vernunft ist, zu begreifen, was es zugegangen, daß Gott aus nichts etwas gemacht habe. Denn die erste Materie ist entweder von Gott; oder von sich selber, zwischen welchen beyden der Bestand kein Mittelbding begreift. Wäre sie von sich selber, so wäre sie keine Materie, weil die Philosophen darinnen einstimmen, daß in der Materie ihrer Natur nach zwar könne gewirkt werden; nicht aber daß sie selbst für sich etwas wirket. Auf solche Art schließet die Vernunft selbst, daß nichts mehr übrig, als daß sie von Gott aus nichts herfürgebracht, welches wider die heidnischen Philosophen zu merken, die durch das falsche Axioma, welches sie für unkreitbar wahrnahmen, daß aus nichts auch nicht werden könne, auf die Ewigkeit der Materie verfielen. Hernach brachte Gott bey der Schöpfung alle Arten der natürlichen Dinge aus der ersten Materie herfür, welche nur die Natur in sich begreift, wenn sie gleich Moses in seiner Historie nicht alle erzählet, indem seine Intention nur gewesen, dasjenige zu berühren, was unmittelbar in unsere Augen fällt.

Die andere Art der Creaturen ist, welche Gott mittelbar herfür bringt, und das sind diejenigen, die nach vollendeter Schöpfung von der Natur fortgepflanzt und gezeuget werden; die Natur aber entweder der Geist oder das Element, welchem Gott die Bewegungskraft im Anfang beigelegt, und so fern Gott so die Kraft des Geistes sowohl; als der Elements erhält, daß sie ohne dessen Bestand nicht bestehen kann, auch nachher von Gott intendirtem Endzweck ordentlich Weise wirken muß; so können Ansehung dessen alle Dinge, die auf solche Art die Natur zeugen, Creaturen Gottes genennet werden. Denn nach vollendeter Schöpfung wirket Gott nichts unmittelbar; sondern hat alles den von ihm nach seiner Weisheit gesetzten und mittheilten Kräften der Natur überlassen, daß wo die Schöpfung aufhöret; sei göttliche Vorsehung sich anfangs und ständig damit continuiret werde, ob welcher die Welt nicht einen Augenblick bestehen könnte. Hierbey hat man sich vor zwei Wege zu hüten. Der eine, wenn man der Natur alles auf eine solche Art zuschreibet, daß Gott gar nicht mehr gesehen, oder eigentlich zu reden gezeuget wird, welches der Epinismus dahin auch die Lehren der alten Philosophen des Aristotels, der Stoiker, Epicur

Epicuri gehören, die zwar von einander in Ansehung der Art, wie sie sich Gott vorgestellt, unterschieden waren, indem nach dem Aristotele Gott in Ansehung der Welt nur forma assilens; nach dem Stoicism: forma informans war, und nach dem Epicuro hatte Gott mit der Welt gar nichts zu thun: darinnen aber doch auf eins hinaus liefen, daß alles durch die bloßen Kräfte der Natur ausgerichtet würde. Der andere Abweg ist, bei Gott nach geendigter Schöpfung die einzige und unmittelbare Ursach der Bewegung sey, welches ehemals einige Scholastici; in den neuern Zeiten aber Maskebrände, sonderlich Sturm gelehret, wie wir oben in dem Artikel von der Bewegung mit mehreren anweisen haben. Betrachtet sich der Mensch selbst, so fern er eine Kreatur ist, und erkennet seine Dependenz, so muß er von seiner Obligation gegen Gott überzeugt werden, und wenn er weiter überleget, wie er nicht nur eine Kreatur, ein nach der Weisheit und Allmacht Gottes hergestelltes Wesen, sondern auch eine vernünftige Kreatur, so alles was er habe, von Gott komme, so muß er darüber in eine tiefe Verwunderung und demüthige Dankbarkeit gesetzt werden, welche ihn antreiben soll, die ihm von Gott verliehene Kräfte und anvertrauten Güter nach seinem Willen zu gebrauchen. Es kann ein Mensch zwar zu seiner Erhaltung so viel beitragen, daß er die von Gott dazu gegebenen Mittel zu seinem Zweck dirigiret und appliciret; solche Mittel aber zu verschaffen, steht bey ihm gar nicht.

[Creditiv,

sehe Neglaubigungsschreiben.]

Creus,

Wird dasjenige Uebel genennet, womit Gott die Frommen zu ihrem besten belegen. Eigentlich ist es kein Uebel, weil es ein Mittel zum guten seyn soll, und bestehet in der Entziehung gewisser zeitlicher Vortheile. Von Gott hat es seinen Grund in seiner Weisheit und besondern Liebe; bey den Frommen aber in gewissen Schwachheiten, davon sie Gott durch das Creus entweder abziehen: oder zurück halten will. Man hat nicht Ursach das Creus der Frommen der göttlichen Vorsehung entgegen zu setzen. Vielmehr ist solches ein Beweis der allweisen Provis des Gottes, so auch einiger maßen die Barmhertzigkeit erkennen kann, wie ich solches mit mehreren in der Diss. de providentia Dei ex calamitatibus piorum demonstrata gesehen habe.

Criterium der Wahrheit,
Heißt in der Logik das Kennzeichen,

wodurch man überzogen wird, daß etwas wahr, oder falsch sey, davon schon die alten Philosophen ungleicher Meinung waren. Denn einige unter ihnen nahmen ihre Zuflucht zu den Sinnen allein, andere zum Gemüthe. Heraclitus und Anaxagoras behaupten, daß dieses nur allein wahr sey, was einem jeden wahr zu seyn schiene, so wäre auch eines jeden sein Sinn die rechte Maas der Wahrheit, welcher Meinung auch Protagoras gewesen, und noch hinzu gethan, daß dasjenige, was sich einander entgegen wäre, auch zugleich könnte wahr seyn. Unter allen gab sich deswegen Epicurus die größte Mühe. Er meinte, daß sich ein Philosoph entweder um Sachen, oder Wörter bestimme; und bey jenen sowohl auf die Wahrheit selbst, als auf die Kennzeichen der Wahrheit zu sehen habe. Die Sachen, fuhr er fort, sind entweder theoretische; oder moralische: Jene begreift und empfindet man entweder vermittelst der äußerlichen Sinne; oder des Verstands; diese aber durch den Instinct oder Appetit, folglich setzte er deren Kennzeichen, als sensationem auf Seiten der Sinnen; praenotionem oder anticipationem auf Seiten des Verstands, und affectionem oder passionem auf Seiten des Affects. Von jeglichem gab er gewisse Ansehet.

Von dem ersten, oder der sensatione

- 1) Sensus numquam fallitur; ac proinde omnis sensus, omnisque phantasiae seu apparentiae perceptio vera.
- 2) Opinio est consequens sensum, sensusque superaddita, in quam veritas aut falsitas cadit.
- 3) Opinio illa vera est, cui vel suffragatur, vel non refragatur sensus evidentialis.
- 4) Opinio illa falsa est, cui vel refragatur, vel non suffragatur sensus evidentialis.

Von dem andern, oder der anticipatione

- 1) Omnis, quae in mente est anticipatio, seu praenotio dependet a sensibus, idque vel inconcussione, vel proportionem, vel similitudinem, vel compositionem.
- 2) Anticipatio est ipsa rei notio, siue definitio, siue qua quidquam quaerere, dubitare, opinari, immo et nominare non licet.
- 3) Est anticipatio in omni ratiocinatione principium; quasi nempe id, ad quod attendentes inferimus, vnum esse idem aut diuersum, coniunctum, aut disiunctum ab alio.
- 4) Quod inevidens est, ex rei evidentiali anticipationem demonstrari debet.

Von dem dritten, oder von der affectione

- 1) Ea voluptas, quae nullam habet adnoxiā molestiam, amplectenda est.
- 2) Ea molestia, quae nullam habet adnoxiā voluptatem, fugienda.
- 3) Ea voluptas, quae aut maiorem voluptatem

ptatem impedit, aut grauiorem molestiam parit, fugienda.

- 4) Ea molestia, quae aut maiorem auerit molestiam, aut vberiore voluptatem creat, amplectenda;

Welche Canones Peter Gassendus part. 1. synagm. philos. Epicur. und de origine et varietate logicae cap. 7. erläutert und erläutert hat, nebst dem auch Thomas Stanley in histor. philos. pag. 243. und Thomasius in philos. aulica cap. 5. §. 28. sqq. können gelesen werden, der überhaupt die Historie dieser logischen Materie fleißig aufgezeichnet. In der histor. logic. pag. 247. parergor. academicor. habe ich diese Lehre des Epicuri am weislaustigsten mit untersucht, und beurtheilt, welches ich hier nicht wiederholen mag. Plato suchte das Criterium der Wahrheit bloß in dem Gemüthe, indem solches nur zu einer Wissenschaft kommen könnte; die Sinnen aber nur die Opinion zumege brächten, vornehmlich aus der Ursache, weil wir durch dasjenige hinter die Wahrheit nicht kommen könnten, womit wir die wesentliche Beschaffenheit einer Sache nicht in Erfahrung brächten, ohne die Wahrheit aber wäre keine Wissenschaft vorhanden, und das Wesen der Sachen würde auch vermittelst der Sinnen nicht in Erfahrung gebracht: Die Beschäftigung des Gemüths aber, wodurch die Wahrheit an den Tag gebracht würde, nannte er eine Idee, welche der Seelen in der ersten Schöpfung wäre eingedrückt worden, und solchem nach wäre diese Idee schon vorher gewesen, ehe noch die Sinnen bey dem Menschen ihre Existenz gehabt hätten, es würde auch solche durch Hülfe der Sinnen wiederum aufgeweckt, gleichwie durch die Wiedererinnerung die Seele sich alles dasjenige wiederum vorstellte, und gleichsam erinnerte, was sie vorher bey dem Körper in Vergessenheit gestellt hätte. Es beruhte diese platonische Vorstellung auf dem irrigen und falschen Concept, den er sich von dem Zustand der menschlichen Seele machte. Denn er glaubte, daß dieselbige aus dem göttlichen Wesen gekossen, folglich wären in den Verstand die Ideen der Sachen gedrückt gewesen; wie aber diese Seele mit dem Leibe, als dem Ursprung des Bösen verknüpft worden, sey der Verstand in eine Vergessenheit aller dergleichen Dinge gerathen, die er vorher gewußt, folglich müßte er nach und nach durch die Erinnerung zu dieser vorigen Erkenntnis gebracht werden, dazu die Empfindung und Vorstellung der sinnlichen Dinge Gelegenheit geben könnte, welche sinnliche Erkenntnis nur in der Opinion bestünde, weil nicht nur die Sinnen betrüglich; sondern auch die Sache selbst vielen Veränderungen unterworfen, s. Petr. Gassendum de origine et varietat. logic. c. 4.

Aristotelis Nachfolger haben behauptet, daß die eigentliche und gewisse Erkenntnis der singulären und sinnlichen von den Sinnen müßte hergeleitet werden; die Erkenntnis aber der allgemeinen und solcher Sachen, müßte keine Verwandtschaft mit den Sinnen haben, dependire nämlich von dem reinlichen Licht des Gemüths, und auf diese Weise wären auch die Sinnen zum wahr, zuweilen aber falsch. Die Suchten das Criterium der Wahrheit Wissenschaft gleichsam in den ungenommenen Sinnen, welche Caution sie eine Phantasie nannten und in der ausgebreiteten Hand in Vergleich stellten. Wenn bey solcher Phantasie eigene Erklärung desjenigen geschehen würde, welches da allem Ansehen so zu seyn schiene, so müßte hiemit Einwilligung des Gemüths folgen, sam als eine eingebogene Hand auf zusammen gelegte Finger. Sie sagten, auf die Einwilligung folgte die Beißung, oder die Comprehension, gleichsam einer flachen Hand flach, und wenn die Sache also zusammen ge Griffen wäre worden, daß sie nicht Vernunft nicht von einander getrennt werden könnte, so nannten sie es eine Wissenschaft und verglichen dieselbe mit Faust, welche von der andern Hand hart und fest wäre zusammen gehalten worden, wenn es sich aber anders hielte, so nannten sie es eine Unwissenheit, zu den Arten aber solcher Unwissenheit setzten sie den Irrthum, die Unwegenheit, die Ignoranz, die Dummheit und den Argwohn, siehe Stanley in philos. p. 558. edit. lat. Die Armeen und Sceptici, wenn sie gelang daß das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden, und die Menschen ganz gar nichts wissen, noch begreifen könnten, durften sich um das Kennen des Wahren nicht bekümmern. Der Critus behauptete, es würde entweder gefunden, das wahr wäre, oder es gleich etwas wahr wäre, so wäre doch solches unbekannt und verborren Poramo sagt, daß zwey Instrum die Wahrheit zu erkennen, gefunden werden, eines wäre dasjenige, von welchem das Judicium, das ist das Gemüth, seinen Ursprung, so die oberste Stelle der Seelen besäße; das andere wäre jene, durch welches das Judicium vorgebracht würde, als etwas, so ge in die Augen fiel, welche Materie Gassendus in seiner Logik aus der philosophischen Historie trefflich erläutert hat. Cressus in medicat. 4. und in princ. philosoph. part. 1. §. 30. setzt das Criterium wahren darinnen, daß etwas klar und distinct begriffen werde, so unter Cartesianern Andala in exercitationibus phi

in philos. primam et naturalem
 57. sqq. weiter ausführt; welches
 Kriterium auch die meisten der neuern
 Philosophen für richtig erkennen, nur daß
 welches auch auf die Sinnen zugleich
 anzuwenden, welche Cartesius hingegen für
 unmöglich ausgab, siehe Thomasmum
 der Einleitung zur Vernunftlehre
 2. §. 20. 26. 100. Gerhard in de-
 ment. philos. ration. lib. 1. cap. 7. §. 20.
 Ob die Sinne trügen, habe ich wider die
 Realisten in meiner Geschichte von den
 Sinnen §. 14. b. und §. 41. untersucht.]
 Wenn in arte cogitandi cap. 3. §. 34. seqq.
 die Principien oder Criteria in die
 beurtheilende, zubereitende, beweisende
 und vertheidigende theilet, rechnet den
 kritischen Satz unter die beurtheilende.
 Wenn es hat sich Cartesius einen dun-
 keln Begriff von der klaren Idee in princ.
 1. §. 45. gemacht, und wenn auch
 welche ganz richtig, so wird doch dieses
 Kriterium nicht hinlänglich seyn. Denn
 einmal geht es nur das Wesen der Sa-
 chen an, auf das Seyn aber, oder Er-
 istenz der Dinge ist nicht zu ziehen, in-
 dem auch eine confuse Idee einem die Exi-
 stenz beweisen kann, wenn die Sache
 wirklich vorhanden ist; sie aber nicht
 ist, so kann mir auch die klarste und deut-
 lichste Idee nichts beweisen, und sol-
 che nicht, ich habe eine klare und di-
 stincte Idee von einem güldenen Berge,
 welches ist er auch wirklich da; hernach
 wenn man dieses Kriterium in der
 Wahrscheinlichkeit nicht brauchen, weil
 es aus verschiedenen Umständen, die an
 sich selbst auch dunkel seyn mögen, gefol-
 gert wird. s. Küdiger in institut. erudit.
 3. 24. edit. 3. nebst Suetio in censura
 philosoph. cartesianae cap. 2. der gar vie-
 le darüber erinnert. Eben dieser Suet-
 ius handelt auch von dieser Sache in
 seinem traité philosophique de la foiblesse
 de l'esprit humain lib. 1. cap. 8. pag. 69.
 und theilet das Kriterium in drey Arten,
 die in das Kriterium in Ansehung dessen,
 was die Wahrheit erkennt; ferner auf
 Seiten dessen, dadurch sie zu erkennen,
 und denn in Ansehung desjenigen, wor-
 durch die Erkenntniß einzuurtheilen. Wie
 seine Hauptabsicht auf den Scepticismum
 abzielt; also will er weisen, daß man nir-
 gends eine Gewisheit habe, und diese
 Criteria ungewis wären. Man lese aber
 die Anmerkungen, welche Groß der deut-
 schen Uebersetzung dieses Tractats, die
 24. herabgekommen, beigefügt. Der
 Grund aller unserer Erkenntniß ist die
 Empfindung, von der wir unsere Erkennt-
 niß anfangen, und haben wir auch sieben
 zu erweisen müssen, weil wir über die Sension
 nicht dürfen, noch können meditiren.
 Da wir aber etwas entweder synthetisch,
 wenn wir Wahrheiten suchen und erin-
 nern; oder analytisch erkennen, wenn wir

Wahrheiten prüfen und beurtheilen, so
 bekommt die Empfindung zwey Namen,
 daß sie in der synthetischen Meditation
 das allererste Principium; in der analyti-
 schen aber das letzte Kriterium der Wahr-
 heit heist. Auf solche Weise machen wir
 zwischen dem Principio und Criterio kei-
 nen Unterschied, und haben dieses unten
 in dem Artikel Principium weiter ausge-
 führt. Es sind hier noch nachzulesen
 Villemandy in scepticismo debellato cap.
 28. §. 198. und Buddeus in observa-
 tionibus in philos. instrument. p. 162. wo man
 verschiedenes findet, so zur Historie dieser
 Lehre dienet.

Critic,

Von den neuern Scribenten ist dieses
 Wort in weitem und ergerm Verstande
 gebraucht worden. Im weitem Sinn
 begreift sie so wohl die gründliche Er-
 kenntniß einer Sprache, als auch die
 Wissenschaft, die verderbten Stellen eines
 Scribenten zu verbessern. Clericus er-
 fordert in seiner arte critica von einem
 Critico auch die Geschicklichkeit, theils
 eine Methode, die Sprachwissenschaften
 zu erlernen, fürzuschreiben; theils eine dun-
 keln Rede deutlich zu machen. [Einige
 erklären die Critic durch eine Wissenschaft
 oder Fertigkeit, die Regeln der Voll-
 kommenheit in den Sprachen und freyen
 Künsten oder schönen Wissenschaften zu
 beurtheilen und anzuwenden. Wer aber
 solche besitzt, wird ein Kunstrichter ge-
 nannt.]

Im engern und eigentlichen Verstand
 versteht man durch die Critic die Wis-
 senschaft, die verderbten Stellen der
 Scribenten zu verbessern, und die einge-
 schalteten Glossemata in den Büchern aus-
 zumerzen. Die Mittel, deren sich die
 Critici bey solchen Verrichtungen bedie-
 nen müssen, sind theils die geschriebenen
 Bücher, theils das eigne Ingenium.
 Es ereignen sich gewisse Fälle, da man
 bey der critischen Verbesserung des Bey-
 standes der geschriebenen Bücher nicht
 entzathen kann, wenn 1. E. im Text et-
 was fehlt, gewisse nomina propria ver-
 derbet sind, ein nicht so künftliches
 Glossema sich eingeschlichen hat. Man
 muß sich aber dieser Bücher recht bedie-
 nen, nemlich mit Verstand, daß man das
 wahrscheinliche von dem unwahrscheinli-
 chen, oder bloß möglichem unterscheide,
 Hieraus fließet die Regel: man solle sich
 für der abergläubischen Hochachtung der
 geschriebenen Bücher hüten, indem auch
 die allerältesten geschriebenen Codices
 verderbet sind, s. Clericum art. crit. t. 2.
 p. 3. l. 1. Wower in polymath. c. 13.
 du Fresne in glossar. med. latinat. prae-
 fat. p. 6. §. 6. Das andere critische
 Hülfsmittel ist das Ingenium, oder die

jenige

jenige Fähigkeit des Verstandes, allerhand möglich Verknüpfungen unserer Ideen zu versuchen, welche Verknüpfungen man in gemeinem Leben Einfälle nennt. Die kritischen Einfälle des Ingenii müssen dem Iudicio übergeben, und von demselben nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit geprüft werden. Hieraus fließet die Regel: Man soll sich vor der kritischen Vermengung hüten.

Das kritische Principium ist die Empfindung der Wahrscheinlichkeit, wie man denn den den kritischen Verbesserungen weiter nichts, als eine Wahrscheinlichkeit haben kann: conf. miscellan. Lipsien. t. 3. p. 334. Derjenige, der nach Beschaffenheit seines Zustandes sich in der Critic umsehen will, muß eine gute Sprachwissenschaft, eine Erkenntnis der alten geschriebenen Bücher besitzen, und in der Logik, sonderlich in der Lehre von der Wahrscheinlichkeit nicht unbekant seyn. Gründet sich seine Bemühung auf ein guteritisches Naturell, so wird er desto glücklicher seyn. Doch muß er sich vor der kritischen Bedanterey und Marktischreyer in acht nehmen. Henric. Stephanus hat die wunderliche Sorgfalt der Criticorum in der Epistel de statu typographiae suae durchgezogen: es sind auch sonst hie und da nachlichte Schriften wider dieselben an den Tag gekommen. Unter den Alten hat sie Lucianus an gegriffen, unter den Neuern ist von Lipsio eine satira menippes unter dem Namen somnium auf sie gemacht worden. Matanassius aber macht in seiner Schrift le chef d'oeuvre d'un inconnu allen Sotoren wider die Criticos den Preis freitig, und Menfe hat in seinem declamator. de charlatan. erudit. ihnen auch ihre Fehler gewiesen. Wird ein Liebhaber der Critic diejenigen, welche Regeln davon gegeben, mit Bedacht lesen, so wird diese Bemühung nicht ohne Frucht seyn. Dabin gehört Scioptii ars critica, Clerici ars critica, Heumanns parenga critica, P. Honorii de Sancta Maria reflexions sur les regles et sur l'usage de la critique. Paris 1713. 1717.

Der Nutzen der Critic ist ohne Zweifel nicht geringe, welcher man, so lange man mit alten Schriften zu thun hat, nicht entbehren kann. Man kann hier des D. Buddei Vorrede zu Richters specimen, obseru. criticar. lesen. Wer die Historie der Critic, sonderlich in den ältern Zeiten erkennen will, der kann davon den Wower in seiner polymach. Catalogum in A. Gellium pag. 491. Voßium de arte grammatic. Mauffaci diss. critic. so dem Lexico des Sarcopocrations angehängt ist, Scinfii dissert. de critic. apud veteres ortu et progressu, Stephani d. d. de critic. veter. graec. et latin. Pitiscum ad Sueton. de illustrib. grammat. p. 1079.

ed. 1715. nebst andern lesen, und thun, was Buddeus in Isagoge ad logicam vniuersam lib. 1. cap. 4. §. 9. p. 148. angemerkt hat, davon wir in der historia critica latinae linguae pag. 501. sqq. nach der andern behandelt. (Noch sind zu vergleichen Meiers Abbildung eines Künftigen Halle 1745. Joh. Ernst Jann. de diss. de ortu et progressu artis criticae vet. Rom. Ienae 1747. et de arte critica vet. Rom. 1748. 1749. Johann Majus in introd. ad studium philologic. et exeg. Giesl. 1728. Carl Lamb. essay upon Critiks and criticism. London de perfectione linguae. Ienae 1743.)

Erythra

Is ein weißbeller, durchsichtiger nicht so gar harter Stein, wie ein Eis anzusehen, der hin und wieder Europa auf den Alpengebürge, in man, Ungern und vielen andern Ländern gefunden, und ohne Zweifel aus hellen Steinwasser erzeugt wird, man zuweilen in dessen Witten noch Tropfen Wassers siehet. Ob nun alle durchsichtige und weiche Steine unter diesem Namen leben; so man doch absonderlich vier Arten in acht genommen, als den ganz durchsichtigen, als den ganz Erythra, wie ein Eis, welcher sonst Bergcrystall genennet wird; den edlichten, der iris genennet wird weil er verschiedene Farben, wie Regenbogen zeigt, wenn man dahersiehet, nicht anders als die dreifachen Gläser, welche die Optici prismas heißen gelblichten und den halbrunden viel härter ist, als die übrigen. Von den daraus nicht allein viele kostbare Schirme, als Schüsseln, Gläser verfertigt, sondern man legt ihnen auch fühlende und anhaltende Kraft bei: sie daher in der Arzenei ihren Nutzen haben. Man kann davon lesen de in historia gemmarum et lapidum p. 17 Wormium in museo p. 100. Valerius in museo museorum part. 1. lib. 1. c. p. 45. Der Erasmus Bartholinus zu Coppenhagen 1670. in 4. herausgegeben experimenta crystalli Islandici. (Nurere siehe unter dem Artikel: Adam.)

Crystallen-Erscheinungen,

Sind diejenigen Arten der Erscheinungen, da man in einem Crystall sich und theils künstliche, theils absonderliche Dinge darinnen anzutreffen vermeyt. Eine Historie von solchen Erscheinungen erzehlet Joachim Camerarius in der Vorrede vor Plutarchi Buch de defectu oraculorum aus dem Munde des Sallustius, welcher gesagt, es sey ein mal

ansehnlicher Mann aus einer vornehmen Familie in Nürnberg, den er enthalten nicht nennen wollte, einstens zu ihm gekommen, und habe einen Erystall in seiner Hand, den er ihm gezeigt, und gesagt, so ihm geschenkt worden von einem Fremden, welchen er vor vielen Jahren, er ihm auf dem Markt begegnet, und um eine Herberge gebeten, mit sich nach Hause genommen, und drey Tage sich behalten hätte. Da er denn bey ihm Abschied ihm dies, als ein Kennzeichen eines dankbaren Gemüths hinterlassen und ihm dabei gesagt habe, wie sich dieses Erystalls gebrauchen solle. Nemlich wenn er von einer Sache eine feste Gewisheit haben wolle, so sollte das Glas hervor ziehen und einen anscheinlich unschuldigen und reinen Knaben hinein setzen lassen und ihn fragen, was er sehe? Denn da würde dem Knaben alles, was er nur verlangte, gezeigt werden und erscheinen. Der Mann habe auch gesagt, er sey niemals in einem Dingen bezogen worden, sondern es wären ihm von den Knaben wunderbare Dinge angezeigt worden, da sonst alle andere, so da hinein schaueten, nichts mehr gesehen hätten, als daß es ein sauberer und reiner Edelstein wäre. Er habe auch noch mehr davon erzehlet, und gesagt, wenn man etwas zweifelhaftes frage, so könne man die Antwort darauf in dem Erystall lesen; der Mann aber wäre überdrüssig gewesen, ihn ferner zu gebrauchen und habe ihn Spengler geschenkt, welcher da aber als ein Erzfeind des Aberglaubens die kleine Bißgen zer schlagen und nebst dem seidenen Tuche, worin er gewesen, in einen Eloc an seinem Hause werfen lassen. Paracelsus macht davon viel Wesens, und sagt, es gehe ganz natürlich damit zu, ohne den geringsten Beystand des Teufels, indem alles durch den Einfluß der Sterne und starker Einbildung geschähe. Denn es wäre den Sternen alles, was in der Natur sey, bekannt; da nun aber die Sterne dem Menschen unterworfen, so könne er dieselben ohnfeindlich auf eine gewisse Sache also lenken, daß sie seinem Willen müßten Gehorsam leisten. Doch andere sehen die Sache billig, als etwas zum Theil betrüglisches, zum Theil aber glaubisches, da der Teufel sein Spiel mit ihnen hat, an. Webster in der Untersuchung der verneyneten und sogenannten Geperrey Cap. 16. §. 50. merket noch an, daß sich wohl gar Leute gefunden, die um Geld zu verdienen, vorgegeben, wunderbare Dinge zu zeigen und vorher zu sagen, denen man hinter die Sprünge gekommen sey, und erfahren habe, daß sie ihre Spiegelgeißen bey der Hand gehabt, so den Leuten ihre Güter

an einen verborgenen Ort hinpardietet und dem Künstler hernach Vorsto davon gegeben, wo sie stäcken, welcher denn das Kind unterrichtet, mit wunderlichen Worten den Mann, der sie genommen, und den Ort, wo sie stäcken, zu beschreiben, da man sie denn gefunden und dem Betrüger geglaubt habe.

[Cultur,]

[Zeigt eine Verbesserung einer Sache an, so durch hülfreiches Zuthun und Bemühen erreicht wird. Man sagt sowohl von leblosen als auch von lebenden Dingen, sie sind cultivirt, wenn sie nämlich in einen vollkommenern Zustand versetzt worden, in welchem sie nicht von Natur sich befinden. Man cultivirt den Ackerbau, die Pflanzen, Blumen, Menschen, u. s. w.]

Curiosität,

Ist eine Art der Wollust, da man nach neuen und ungewöhnlichen Sachen begierig ist, um sich dadurch zu belustigen, und die Zeit hinzubringen. Auf solche Weise gehöret die Curiosität mit unter die Schwachheiten des menschlichen Willens, weil das Absuchen auf eine bloße Belustigung und Veränderung geht. Decmann in lineis doctrin. moral. cap. 4. §. 78. zählt fünf Arten der Curiosität: wenn wir uns darum bekümmern, so uns nichts angeht; wenn wir uns zu thun machen mit unnöthigen Dingen; wenn wir schwerere Sachen vornehmen wollen, ehe wir die Leichten, oder die Principia begriffen; wenn wir dasjenige wissen wollen, so uns Gott nicht offenbaret, und endlich wenn wir mit dem bloßen Willen Gottes nicht wollen zufrieden seyn, sondern auch die Ursachen davon zu wissen verlangen, welche Arten nicht recht von einander unterschieden, noch hinlänglich zu seyn scheinen. Weil alle Curiosität den Verstand ergötzet, ob sie schon allezeit aus dem Willen entspringet, so kann man selbige in Ansehung der Relation der Sachen, wonach man curios, gegen die Sinnen und den unterschiedenen Fähigkeiten des Verstandes in eine gemeine und gelehrte theilen. Die gemeine Erkenntniß kommt auf die Sinnen, aus Gedächtniß und Ingenium an, und bey der gemeinen Curiosität ergötzet man sich an solchen Dingen, welche die äußerliche Sinnen, das Gedächtniß und Inaenium anziehen, als wenn man gern immer was sehen, annehmen, Hörtchen hören, sinnreiche, lustige Caricaturen lesen will. Die gelehrte Erkenntniß beruhet auf das Judicium, daher

daber die gelehrte Curiosität ist, wenn man sich an scharffinnigen Erfindungen ergötzt, conf. Buddeum in instit. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 23. not. Pipping in exercitat. acad. iuueni lib. p. 6. seqq. Ioch in disp. περί της πολυπραγμοσύνης, Jen. 1708. Rinders disput. de moderatione curiositatis in inquirenda veritate, Helmst. 1699. Silbertrads meletema morale de curiositate, Strassb. 1714. Stollens disput. de curiositate, Jen. 1724.

[Cynici,]

[Ist der Name einer ehemals überall berühmten philosophischen Secte in Griechenland, welche Antisthenes ein Schüler Socratis, um die 111 Olympiad. aufgerichteter. Man ist nicht einig, ob ihr Name von dem Conosarge, einem Gymnasio zu Corinth, woselbst Antisthenes öffentlich gelehret; oder vom Worte κύων, so einen Hund bedeutet, herzuleiten sey; weil sie sich entweder selbst also genennet, und sich mit den Hunden auf gewisse Art verglichen, oder aber Schimpfweise von andern wegen ihrer unverschämten Auführung mit dieser Benennung belegt worden. Gleichwie sie das Studium der Vernunftlehre und Philosophie wenig oder nichts achteten, also wollten sie vor andern davor angesehen seyn, als ob sie die Moral besser, als sonst geschähe, trieben. Dieses bemüheten sie sich nun nicht allein durch strengere Lehrsätze, sondern auch durch ihr eigenes Exempel darzuthun, und zu zeigen, wie weit ein Weiser von aller Begierde nach Ehre, Geld und Wohlthun entfernt seyn müsse. Nun mochten es zwar anfangs die Anhänger dieser Secte eben nicht schlimm gemehnet haben; allein ihre Nachfolger giengen nach der Hand in ihrer Aufführung so weit, daß sie sich denen Leuten zum Gelächter und Abscheu machten; wie sie sich denn auch vornehmlich in der Kleidung von allen andern Philosophen absonderten. Einige wollen, diese Secte sey erst ums Jahr Christi 431. in Griechenland völlig untergegangen. Unter ihren Anhängern sind sonderlich Diogenes, und ein Frauenzimmer, Hipparchia, berufen. Georg Votterfried Richter hat an 1701. zu Leipzig eine diss. de cynicis gehalten, welches auch nach ihm Jo. Georg Meuschen gethan hat. Laertius lib. 6. Maximus Tyrrius diil. 20. Julianus Imp. orat. 6. et 7. Stanley part. 6. Aëtä philosoph. part. 12.]

Cypresse,

Ist ein gerader und hoher Baum, der wie die Cedern wächst, von vorne als eine

Pyramide anzusehen, und Sommer im Winter grünet. Das Holz davon ist nicht riechend und gelblich, dabes sehr leicht faulet nicht, und reisset nicht leicht; daher auch viele durch das hebräische Gopher, Genes. 6. v. 14. welches Luthrus durch Tannenholz übersezt, woraus der Kasten Noach verfertigt worden, Cypressen verstehen, s. Bochart phaleg. lib. 1. cap. 4. In den Ländern, welche aufwärts liegen, lieget ein Baum, den man in diesen Ländern im April in ein leichtes und lockeres Erdreich setzet, und also junge Bäumchen dazubiehet. In kalten Ländern kommt der Baum nicht so gut fort, als in warmen, und bleibt kleiner.

[Cyrenaici,]

[Hießen ehedessen die Anhänger einer gewissen besondern philosophischen Secte, welche Aristippus, ein Schüler des Socratis, aufgerichtet, dessen Vaterland Cyrene, eine Stadt in Africa war, woselbst er sich, nachdem er nur eine Weile Griechenland verharret, mit seinen Schülern hinbegeben. Sie trieben hauptsächlich die Moral, und weil sie die Wissenschaft für den höchsten Zweck des Menschen hielten, wurden sie auch Hedonici, die Wohlthäter, genennet. Aus dieser Secte ist sonderlich Arrete, Aristippos, Ter und Hegesias berühmte, mit welchen die Hegesiaca Secta entstanden. Cyrenaica aber allmählich untergegangen. Von ihren Sitten wollen viele nicht urtheilen; doch hat Friedrich Meier in einer besondern Schrift: Aristippi philosophus Socraticus, Halle 1719. wenigstens den Aristippum dinstalt zu entschuldigen sich bemühet. Laertius lib. 2. Stanley part. 3. Mengii Aristippi.

Dactylomanie,

Die Weissagung aus Ringen, welche auf gewisse Stellungen des Himmels gemacht sind, um den Einfluß des Saturni zu empfangen und zu behalten, wozu denn das ganze Werk auf einen Aberglauben, und insonderheit auf die abergläubische Astrologie beruhet, conf. Dulerum de diuination. lib. 3. c. 35. Pottius in archaeol. p. 338.

[Dämmerung,]

[Sehr schnelle Abwechselungen des Lichtes und der Finckernis würden die Augen der Menschen ganz verderben. Wenn in einem Augenblicke nach dem hellen Tage die dunkle Nacht folgte, und nach

nach der tiefsten Finkernis das Sonnenlicht plötzlich zum Vorschein käme, wie viele Reisende, wie viele Thiere würden hierdurch nicht verderben. Daber hat Gott sehr weislich der Erde eine Atmosphäre oder einen Luftkreis gegeben, welcher verursacht, daß wir nicht so geschwinde alles Licht verlieren, wenn gleich die Sonne unter unsern Horizont gegangen ist, und daß auch am Morgen die größte Helligkeit nicht unmittelbar auf die dicke Finkernis folge. Welchen Nutzen demnach hat nicht die Abenddämmerung, oder das abnehmende Licht bey dem Untergange der Sonne. Siehe Abenddämmerung. Und wie billig und rechtmäßig ist das Lob der Morgenröthe, welche schon die alten Poeten bejungen haben. Man kann hiervon eine sehr gute Abhandlung von Bergmann in den schwedischen Abhandlungen 22 Theil. S. 237 f. f. lesen, wo noch mehrere Schriftsteller angeführt werden.]

Dämones,

Den Ursprung dieses Wortes anlangend, so wird solches mehrentheils von dem Verbo *daio*, *disco*, *deceor* hergeleitet, daß es gleichsam so viel als *daimones* sey, und eine Erfahrenheit und Gelehrsamkeit anzeige, welcher Etymologie Plato in Cratilo, Hierocles ad. aur. carmin. Pythag. pag. 41. Chalcidius in Tim. pag. 225. nicht ändern folgen. Andere haben verneinet, es käme von *dalo*, *divido*, weil sie unter jeglichem Menschen gewisse Einteilung machten; oder wie Senr. Morus in mysterio pietatis pag. 118. dafür hält, weil die Dämones die von ihren Körpern abgesonderte Seelen wären, wo mit er aber die Bedeutung dieses Wortes allzunge eingeschränket. Bey dem Macrobius Saturnal. lib. I. cap. 23. lesen wir folgendes: *nomen autem daemonum cum deorum appellatione coniungit, aut quia dii sunt daimones, id est scientes futuri, aut ut Posidonius scribit in libris, quibus unus est $\pi\epsilon\rho\iota$ $\eta\epsilon\rho\omega\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\omega\nu$, quia ex aetherea substantia parva atque diuisa qualitas illis est; sine $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\tau\omega$ $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\omega$, id est $\kappa\alpha\tau\alpha\mu\omega\nu\omega$; seu $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\tau\omega$ $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\omega$ hoc est $\mu\epsilon\tau\alpha\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\omega$, welche Worte etwas dunkel sind, und uns nicht sogleich eröffnen, wohin die Meynung des Posidonii gehen, ob er, da er gemeinet, es würden die Geister Dämones genennet, quia ex aetherea substantia parva atque diuisa qualitas illis esset, auf die Etymologie des Wortes *daimones* von *dalo*, i. e. *kalare* in Beschreibung ihrer ätherischen, und feurigen Substanz, oder von *dalo*, i. e. *divido*,*

oder von beyden zugleich gesehen. Das erstere halten einige daher für wahrscheinlich, weil sich die Alten das Wesen der Geister zum Theile ätherisch und feurig vorgestellt, daher sage Hermes in poem. cap. 10. sect. 21. $\tau\acute{\iota}\nu\ \nu\upsilon\upsilon\ \delta\tau\alpha\nu\ \delta\alpha\iota\mu\omega\nu\ \gamma\iota\omega\nu\tau\alpha\iota$, $\mu\epsilon\tau\epsilon\upsilon\ \tau\upsilon\chi\eta\nu\ \sigma\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$, und Martian Capella de nupt. philol. lib. 2. p. 38. *qui animum senideis datum ait ex semperernis ignibus*. Doch scheint das letztere auch nicht unwahrscheinlich zu seyn, daß da Posidonius gemeinet, die Dämones hätten ihren Namen daher, quia ex aetherea substantia parva atque diuisa qualitas illis est. Macrobius mit den folgenden oben angeführten Worten so viel habe sagen wollen, auf solche Weise mag man das Wort *daimones* von *dalo*, da es so viel als *kalare* seyn soll, oder von *dalo* in der Bedeutung *divido* herführen, so gebe die Worterklärung des Posidonii an. Bey den Kirchenscribenten wird dieses Wort von *daimones*, i. e. *terrere* geleitet, welches daher kam, weil das Wort Dämon wegen des abergläubischen Wesen, welches die Heyden mit denen Dämonibus vornahmen, verhaßt wurde, so belegte man damit die bösen Geister; die guten aber nennete man Engel, welche Bedeutung sie denn durch eine dazu bequeme und süßliche Etymologie zu unterfügen vermeinten.

Die Bedeutungen dieses Wortes recht aus einander zu setzen, so hat man zum voraus zu wissen, daß die alten Philosophen, sonderlich Pythagoräer und Platonici verschiedene Classen der Geister statuirt, als da waren der oberste Gott, die unsterblichen Götter, die eigentlichen Dämones, und die menschlichen Seelen, welche Arten zuweilen alle mit diesem Namen belegt werden, daß also dies Wort im weitem und engern Verstande zu nehmen ist. Die weitere Bedeutung anlangend, so wird Dämon genennet 1) der höchste und oberste Gott sowohl bey den Poeten, als Philosophen, und findet man deswegen bey dem Proclo in Tim. p. 94. eine Stelle aus dem Orpheo, welcher von Gott sagt: $\delta\nu$ $\kappa\epsilon\alpha\tau\omicron\varsigma$, $\sigma\iota\varsigma$ $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\omicron$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\upsilon$ $\delta\epsilon\chi\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tau\omega\nu$, ja Plato selbst nennet ihn $\mu\epsilon\tau\epsilon\upsilon\tau\omicron\nu\ \delta\alpha\iota\mu\omega\nu\alpha$. 2) wurden auch die unsterblichen Götter, welche auf den höchsten Gott folgten, Dämones genennet, wie hingegen die eigentlichen Dämones zuweilen Götter hießen, welches Marsilius Ficinus ad Plotinum ennead. 4. lib. 2. pag. 278. anmerket. 3) hatten diesen Namen überhaupt die menschlichen Seelen, sofern sie entweder noch mit dem Körper verknüpft, oder von demselben abgesondert waren, die auch Pythagoras $\kappa\alpha\tau\alpha\chi\omicron\upsilon\nu\iota\omega\varsigma$ $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\alpha\varsigma$, die

irdischen Dämonen genennet, damit er sie von den eigentlich also genannten Dämonibus unterscheide, die einige *daemones* nennen, daß also dreyerley Dämones waren, die himmlischen oder die Götter, die ätherischen oder die eigentlichen Dämones, und die irdischen, oder die menschlichen Seelen, wie aus dem Hierocle in comment. ad aurea carmina Pythag. zu ersehen ist. 4) bleien insonderheit die von den Körpern abgesonderte Seelen Dämones, welches Platonis Bürger de republica bezeugen, auch aus dem Apulejo de deo Socratis p. 79. zu ersehen ist, wie denn diese Bedeutung so gemein, daß sich einige einbildeten, es wären die Dämones überhaupt die von dem Bande des Körpers befreiten Seelen, welchen Iritum aber Chalceidius ad Timaeum, und Proclus in comment. ad Platon. Alcibiad. widerlegen. 5) ward auch besonders die Seele, da sie sich noch in dem Körper befand, nicht allein Gott, sondern auch Dämon genennet, davon man viele Exempel, sonderlich beym Antonino Imperatore in den Büchern, welche er an sich selbst geschrieben, ingleichen beym Apulejo de deo Socratis pag. 79. und Jamblichus in protreptic. pag. 53. antrifft.

Die engere Bedeutung dieser Benennung ist, sofern sie denjenigen Geistern, welche zwischen den Göttern und den menschlichen Seelen stunden, eigentlich beigelegt wurde, die schlechterdings Dämones bleien, und den Göttern sowohl, als den menschlichen Seelen entgegen gesetzt wurden, davon wir nun ausführlich in dem Artikel Geist gehandelt haben: conf. Olearii dissert. de genio Socratis, so sich in der lateinischen Uebersetzung des Stanleji histor. phil. pag. 130. befindet, und Rahners disputationes de daemonebus. Rüdiger in physica divina lib. 1. cap. 4. sect. 4. §. 66. seqq. bedienet sich auch des Wortes daemon, und verkehret darunter eine besondere Art der Geister. Er macht einen Unterschied unter der Natur, sofern sie in die Sinne fällt, und sofern sie nur mit dem Verstande begriffen wird, oder inter naturam sensibilem und intelligibilem; in beyder sey ein doppelter Geist anzutreffen; dorten wäre es der menschliche und viehische, jener sey vernünftig, dieser aber unvernünftig; hier aber, oder in der natura intelligibili wären es theils die Engel sowohl gute, als böse, als vernünftige Geister; theils die Dämones, als unvernünftige, die weiter nichts, als ein Gedächtniß hätten, daß also in Vergleichung auf die naturam sensibilem die Engel den Menschen, die Dämones dem Viehe gleich kämen. Unter die Dämones rechnet er die so genannten Bergmännchen, welche

weder gute Engel, noch Dämonen weil sie, was das letztere betrafte, manden zum Hass, Zank und unsündlichen Verrichtungen reizten, w dem teuffischen Geiste eine weise und natürliche Eigenschaft sey. hierinnen einen Roman, darinnen erdichtete Geisterrepublik vorgefellt zum Zeitvertreib lesen will, der des Abts Villars entredens sur les ces secretes, so er unter dem Namen Comte de Cabalis edirt, in Hand nehmen. [Siehe Befessung]

Dampf.

Heist diejenige Wirkung in der wenn durch die Wärme die in e Körper enthaltene Feuchtigkeit vernet, in kleine Theilchen angelöst, in die Höhe getrieben wird. Die mechanici erklären dieses aus der Expansion und Beschaffenheit der Theilchen Wassers, daß weil die kleinsten Theilchen selbst wegen ihrer schlüpferigen samkeit sich nicht nur leicht von ein trennen ließen; sondern auch unter ander in wirklicher Bewegung eine kleine Kraft des Feuers hindan sen, sie von einander zu trennen.

Anderere neuere sagen, die in den sten Zwischenräumen des Wassers findliche Luft dehne sich von der Wärme aus, und formire sich innerhalb Wasser ein kleines Bläschen, weil weil es nicht nur das Wasser, sondern auch die Luft selbst an Leichtigkeit trafe, sich von dem ersten trennen, durch das andere in die Höhe zu könne; welches sich noch leichter als vorige begreifen ließe, wenn man begreifen könnte, wie i. E. im Sonnenlichte, die in dem Wasser verdan Luft einen größern Grad der Wärme erhalten könnte, als die äußere, wodurch aus nordig ist, wiewohl sie sich ausdehnen, und also leichter w soll. [Krazenstein bemerkt in 18 Abhandlung vom Aufsteigen der D 5. 37. Die Wassertheilchen könnten die Verdünnung der Luft im W nicht in so große Blasen ausgedehnen, daß sie von leichterer Art w als die Luft, und aus diesem Or in derselben in die Höhe steigen k ten, und 5. 71. nimmt er folgende klärung an: Die Dünste, welche dem Wasser aufsteigen, werden durch sich in die Höhe bewegendes Feuer chen und Luftbläschen von dem W abgesondert, nach diesen aber durch über dem Wasser von der Wärme in breitere und in die Höhe steigende mit fortgenommen, und endlich nach der Solution bis in die obere der Luft gebracht, und darinnen er

1. Auf eben solche Art erklärt er 6. die Transpiration der Pflanzen der rüschen und Thiere. Müsschenbröck (welche, er verurtheilt das Feuer (welches er ignis mas nennet) und die Electricität (welche er ignis foemina nennet) aufsteigen der Dünste. Siehe dessen *red in philosoph. nat.* §. 2297. seqq.] den *memoires de Trevoux* 1701. mart. 1. april. pag. 234. ist eine dissertation sur la nature des exhalaisons et vapeurs zu lesen, dawider aber eben selbst sept. und octobr. pag. 272. und Bernards nouvelles de la republique lettres 1701. octobr. pag. 414. Eine gemacht werden. Man lese auch 6. Wolffs Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 248. seqq. pag. 7. Christian Gottlieb Kragenstein der Abhandlung von dem Aufsteigen der Dünste und Dämpfe, welche von der chemie zu Bourdeaux den Preis erhalten hat, Halle 1744. erklärt die Dünste durch eine Menge kleiner Theilchen, die aus der Auflösung eines festen Körpers oder flüssigen Materie ihren Ursprung haben, und in der Luft zertheilt werden. Man könnte die Dünste von Dampfem also unterscheiden, daß je die feinsten in der Luft schwimmen, die Theilchen der wässerigen Materie, die aber die flüchtigen und subtilen Theilchen der festen Körper anzeigen. Auch Hamberger erhielt von der Akademie zu Bourdeaux einen Preis wegen einer Abhandlung von Dünsten, welche wurde des Kragensteins seine Schrift die vorzüglichste gekrönt, wie hiervon Kragenstein in der Vorrede seines Trauerspiels lesen werden kann. Und so viel ist zu bemerken, daß diese Schrift mit großer Genauigkeit abgehandelt worden. In dem Hand. Magaz. im 1. B. S. 146. 165. kommt auch eine Erklärung von dem Aufsteigen der Dünste vor, woben die Verdienste des Brügers, des Hausen und des Kragensteins geprüft werden. Von den Dünsten oder Ausdünstungen der Menschen, und der Pflanzen, findet man Nachsicht im 1. und 2. Bande. Nicht weniger ist von dieser Lehre folgende Schriften zu lesen. Qua ratione instrumentum, quo quantitas aquae, calore atmospherae naturalis ex superficie aquae certa in elevatae commodè mensuratur, constructus debeat, auch. Geo. Wilb. Richmann, in den Comment. petrop. T. XIV. pag. 73. Ebendesselben tentamen legem evaporationis aquae calidae in aere frigidioris constantis temperiei definiendi, in denselben Comment. nou. T. I. p. 198. Wie auch desselben Aemometri siue machinae hydrostaticae ad evaporationem aquae certa temperiei mensurandam aptae constructio talis, ut ope illius decrementum paucorum granorum observari et lex evaporationis confirmari possit. Auch daseibst T. II. p. 121. Bericht von dem Aufsteigen der Dünste, in einem luftleeren Raume, von Nils Wallerius Ericson; in den schwed. Abhandl. 1740. Seite 27. Gottfr. Wilb. Leibnitz de elevatione vaporum et de corporibus, quae ob cavitatem inclusam in aere natere possunt; in den Miscellan. berolin. T. I. pag. 123. und opp. T. II. p. 83. G. Wolffs. Kraft der Dämpfe, de vaporum et halituum generatione, Tubing. 1745. Versuche, wodurch verschiedene Gesetze der Natur die Ausdünstung des Wassers und anderer flüssigen Materien betreffend entdeckt werden von Nils Wallerius; in den schwed. Abhandl. 1746. S. 3. Ebendesselben zweite Abhandlung, auch daseibst 1746. S. 153. und dessen dritte Abhandlung ebenfalls daseibst 1747. S. 235. die vierte endlich siehe S. 272. A dissertation on the nature of evaporation and several phaenomena of air, water and boiling liquors, by Hugh. Hamilton, in den Philos. transact. Vol. LV. pag. 146. An attempt to solve the phaenomenon of the rise of vapours, etc. by J. T. Desaguliers, in den Philos. transact. num. 407. art. 3. Müsschenbröck introd. ad philos. natural. T. II. p. 958. seqq.]

Dankbarkeit,

Ist eine Tugend, welche der Gutmüthigkeit auf dem Fuße folget, und in einem Triebe bestehet, die empfangenen Gutmüthigkeiten nicht allein alldald mit Bezeichnung, daß sie uns angenehm seyn, anzunehmen; sondern sich auch eifrig zu bemühen, dieselbe entweder durch andere zu erwiedern, oder doch, um mentlischen, da es in unsern Kräften nicht stehet, oder sonst keine Gelegenheit da ist, durch Worte und Werke zu bezeigen, daß wir solches zu thut grostes Verlangen tragen. s. Thomasi Einkleitung zur Sittenlehre cap. 6. n. 75.

Der innerliche Theil der Dankbarkeit bestehet erstlich in einer wahren Erkenntnis der genossenen und empfangenen Gutmüthigkeiten, sofern dieselbige nämlich zu unserm Nutzen gereichen sollen; worauf zum andern in dem Willen ein Verlangen, dem Wohlthäter wieder zu dienen und Gegenpflichten der Liebe zu erweisen, entsteht. Der äußerliche Theil aber der Dankbarkeit beruhet in Worten, daß man dem Gutmüthigen dankt, und seine Gutmüthigkeiten vernünftig preiset; und dann in Werken, in Gegengutmüthigkeiten, in Gegendienstleistungen nach Beschaffenheit der Umstände.

Eine wahre Dankbarkeit entspringt aus einer wahren Liebe gegen den Gutmüthigen, von dem man versichert ist, daß er uns aus wahrer Liebe die Gutmüthigkeiten erwiesen.

Y

Denn

Denn wo man einem nur Scheintugenden erzeiget, da ist man nicht undankbar, wenn man dieselben nicht zu vergelten trachtet, zumal wenn man ihm dieselben wider Willen aufgedrungen hat; ja wenn man sie gleich vergilt, so ist es doch keine Dankbarkeit, sondern nur eine Bezahlung dessen, was mir der andere nicht, als eine Gutthat erwiesen, sondern gleichsam nur als baares Geld geliehen. Dieser wahren Dankbarkeit steht die Scheindankbarkeit entgegen, welche nur den äußerlichen Theil an sich hat, daß man von außen sich dankbar bezeuget, und dieses nicht aus Hochachtung und Liebe gegen den Freund und Gutthäter, sondern aus bloßer Betrachtung uneres Eigennutts. Viele sagen ihrem Wohlthäter Dank, daß er nicht abgeschreckt werde, ihnen mehrere Wohlthaten zu erweisen, und bekünden das lateinische Sprichwort: *gratiarum ratio est ad plus dandum innitatio*. Andere sind dankbar aus Furcht vor der Schande, welche der Undankbarkeit nachhänget; noch andere aus Stolz, die den allen die Günstbezeugungen, so sie den großen Herren genossen, ausbreiten, um sich dadurch nur sehen zu lassen, in was vor Hochachtung man dieselbige halte, *conf. Esprit de la fausseté des vertus humain. part. 1. c. 13.*

In der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit wird gefragt: ob jemand zur Bezeugung der Dankbarkeit verpflichtet sey? worauf man antwortet, daß solche Verbindlichkeit nur unvollkommen, so daß der Wohlthäter kein Recht habe, die Dankbarkeit zu fordern, oder einen undankbaren anzuhalten, daß er müßte dankbar seyn; oder es gründet sich die Dankbarkeit nicht auf die Nothwendigkeit, daß ohne selbige die Gesellschaft nicht bestehen könnte; sondern auf die Bequemlichkeit, weil durch die Gutthatigkeit das bequeme Leben gar sehr befördert wird, wo man aber aller Dankbarkeit vergessen wollte, so würden auch die Gutthaten gar bald aufhören: *conf. Thomassium in iurisprud. divin. lib. 2. cap. 6. §. 50. sqq. Pufendorf de iure natur. et gent. lib. 3. cap. 3. §. 16. 17. Hochstetter in colleg. Pufendorf, exercit. 6. §. 28. Budeum in institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 4. §. 19.* Von der Dankbarkeit aber der Kinder insonderheit gegen die Eltern handelt Schwarz in der Disputation de limittib. pietat. liberor. erga parent. §. 18. sqq. [Die Undankbarkeit kann in mancherley Beziehungen betrachtet werden. Sie wird nämlich entweder in Beziehung auf die zu bestimmende Sittlichkeit, oder aber für sich in Betrachtung gezogen. Im erstern Falle muß sowohl nach dem Naturrechte, als auch nach bürgerlichen Rechten die Undankbarkeit, besonders wenn sie mit widerrechtlichen Handlun-

gen verknüpft ist, erwogen werden. Ist z. E. mit einer Beleidigung eine Undankbarkeit verbunden, so beleidiget dem Beleidigten wegen pfangener Wohlthaten verächtlich so zeigt dieses eine Größe der Bosheit und folglich vergrößert sich auch hier die Moralität der That, und die zute Strafe. Daher wird ein Vater der härter zu bestrafen seyn, als ein peder, weil der Sohn gegen seinen eine Liebe, die man Wohlthätern schenken sollte. Aus eben diesem Grunde verdient ein Verbrecher gegen einen Vormund, gegen einen Lehrer u. s. w. eine härtere Strafe. Im tern Falle wird die Undankbarkeit nach dem natürlichen, theils nach bürgerlichen Zustände betrachtet werden können. Nach jenem Zustände dienet sie eine Strafe, weil sie eine Unternehmung ist. Ist man nicht wirklich einen Undankbaren strafend, Zulassung bürgerlicher Gesetze, doch auf gewisse Art, nämlich durch Ertheilung fernerer Wohlthaten. Nach dem aber pflegt man einen Unterschied zwischen einer einfachen und zusammengesetzten Undankbarkeit (*ingrati tudinem unquam et qualificatam*) zu machen. Will man keine äußerliche Beleidigung verbinden, daher sie nach den bürgerlichen Gesetzen nicht bestraft wird. Diese aber von einer äußerlichen Beleidigung bestraft, und wird nicht allein wegen der That bestraft, sondern man nimmt auch Rücksicht auf die verknüpfte Undankbarkeit, und erhöht die Strafe wegen größter Moralität. Die Römer bestrafen die Sklaven, welche manumitt worden, oder ihre Freiheit erlangen, wenn sie eine Undankbarkeit gegen ehemaligen Herren oder Patronen giengen, indem solche Sklaven wieder in den Stand der Sklaverei zurücklen. Man kann auch hierbey lesen *De differt. de actione ingrati, und De obseruat. iuris nat. Vergleiche die brit. Undankbarkeit.*]

Daphnomantie,

Eine Art der ähnlichwahrhaftigen Zauberei, da man mittelst einer becrasies und dessen Geräusch, selbstiger im Feuer von sich gebe, wahre und künftige Dinge vorher zu wissen wollte, *s. Bulengerum de divinatione lib. 3. cap. 19. Cerdam ad Virgil. eclog. 8. v. 82.*

Darapti,

Ein scholastisches Wort, dadurch Scholastici diejenige Art der Syllogismen, oder Vernunftschlüsse in der besten Figur anzeigen wollen, darinnen

tere Satz, oder propositio maior allgemein bejahend; der mittlere oder minor schluß allgemein bejahend, und der schluß, oder die Conclusion, besonders bejahend ist. Denn das gedoppelte A bedeutet eine gedoppelte allgemeine, das aber eine besondere Bejahung, i. E.

DA alle wahre Gelehrten sind fromm,
 DA alle wahre Gelehrten sind der Welt verhaßt,

also sind einige, die der Welt verhaßt sind, fromm.

Darii,

Ein scholastisches Venengung, dadurch Scholastici diejenige Art der Collogiorum oder Schlussreden in der ersten Figur, darinnen die maior allgemein, die aber und Conclusion besonders bejahend sind, bemerkt haben. Denn A ist eine allgemeine, das gedoppelte I aber eine gedoppelte besondere Bejahung i. E.

DA wer von jedem gut spricht, hat viel Freunde,

etliche Menschen sprechen von jedem gut,

also haben etliche Menschen viel Freunde.

Darmfell,

Peritonaeum, ist eine dünne, weiche, ziemlich feste Haut, so einen Sack bildet, und nicht allein den ganzen Umfang des Unterleibes überzieht, wern auch mit ihren besondern Verzierungen und Falten, so processus productiones peritonaei genannt werden die mehresten Eingeweide dergestalt klebt und umgiebt, daß sowohl das Peritonaeum als die Eingeweide seinen Bewegung von derselben hat, als auch die in Anhangen und in der Lage von derselben befestigt werden: überdieses ein Theile des Unterleibes, als das Netz und Gefäße ganz davon entstehen. Es ist diese Haut zwar nicht, wie man sonst dachte, zweifach, sondern besteht nur aus einer Membrane, an der aber doch viele Fächer, die innere und äußere, welche ihrer Structur nach unterschieden werden, verdienen besonders betrachtet zu werden. Die innere ist glatt, eben, und ist einer dünnen fettigten Feuchtigkeit überzogen, die aus überaus kleinen Gefäßen austretet, und darzu dient, daß die Gedärme schlüpfrig erhalten werden, und sich besser bewegen können. Die äußere Fläche besteht in einem häutigen und zähen Gewebe, vermöge welcher

das Peritonaeum in seinem ganzen Umfange, theils mit den internen Seiten des Unterleibes, theils mit den Peritonaeiden, theils unter sich selbst zusammen hängt. An manchen Orten ist dieses Gewebe sehr dick, und enthält viel Fett, wie alda, wo es über die Nieren weggeht, an andern Orten ist es dünn, und ohn alles Fett, wie die Milz und Leber beweisen, so ebenfalls mit dem Darmfelle überzogen werden. Von fetten Personen ist aber das zellichte Gewebe überhaupt so, wie das Netz und Gefäße, weit härter und fettreicher. Der Nutzen des Darmfelles besteht darinn, sämtliche Eingeweide zusammen und warm zu halten, ihnen in der Lage eine Festigkeit zu geben, die doch zugleich mit der nöthigen freien Bewegung verbunden seyn möchte, und daß es zu einem Vorrathsbehaltisse diene, worinnen das überflüssige Del und Fett des Körpers, so zur Zubereitung der Galle nöthig ist, auf den Nothfall aufbewahrt werde. Man hat vom peritonaeo eine eigne Beschreibung, so Jac. Douglas in englischer Sprache in London 1730. 4. herausgegeben, und nachher El. Friedr. Geister ins Lateinische übersetzt hat. Helmst. 1733. 8. Eine andere Uebersetzung von Nelson kam in Leiden 1737. 8. heraus. Siehe übrigens die anatomischen Schriften.

Datist,

Ein scholastisches Wort, dadurch die Scholastici diejenige Art der Collogiorum oder Vernunftschlüsse in der dritten Figur bemerken wollen, darinnen der obere Satz, oder propositio maior allgemein bejahend; der mittlere Satz aber oder minor und der Schluß besonders bejahend ist. Denn A bedeutet eine allgemeine, das gedoppelte I aber eine gedoppelte besondere Bejahung, i. E.

DA alle Gottesfreunde sind Könige,

et einige Gottesfreunde sind arme,

also einige arme sind Könige.

Dauerung,

Kann entweder in Ansehung der Geschöpfe, oder in Ansehung des Schöpfers betrachtet werden. Die Dauer einer erschaffenen Sache ist eine Beschaffenheit derselben, sofern sie in ihrer Existenz verbleibt, so daß die Existenz einen Anfang hat, oder von einem ersten Punkte anfangt, und durch viele aufeinander folgende Punkte fortgesetzt werde, und endlich aufhören kann. Ob die

Dauer etwas wirkliches sey, so sich an der Sache befinde, oder nur eine Abstraction, so sich der Verstand von der Existenz, in dem sie gleichsam eine Zeitlang beharre und verbleibe, mache? darüber ist unter den Scholastikern ein Streit gewesen. Einige haben davor gehalten, es sey dieselbe eine von der Sache, welche dauret, wirklich unterschiedene und von der Existenz derselben absondernde Eigenschaft, welches andere hingegen geleugnet, und gesagt, sie sey nichts anders, als eine fortgesetzte Existenz, siehe Chauvins lexi. philosoph. pag. 199. ed. 2. Es verhält sich die Sache allerdings so, daß die Dauer nicht anders, als eine Beschaffenheit der Existenz kann angesehen werden, oder als eine Beschaffenheit der Sache selbst in ihrer Existenz betrachtet, und folglich die Existenz niemals von der Dauer absondern, ob man sich wohl ein einziges Moment der Existenz, da keine Dauer statt hat, einbilden kann. Wir haben nämlich bei dieser Dauer einen dreifachen Begriff. Der erste ist existentia, als der Grund davon, daß die Sache vorhanden seyn muß: der andere ist existentia durans, daß die Existenz nicht in einem einzigen Moment besteht, sondern in mehreren, die auf einander folgen; und der dritte continuatio per successionem, welches das Formale dieser Dauer ausmacht, daß die Existenz gleichsam vom ersten Punkte anfängt, auf welchen der andere, dritte, vierte, und so fort folgt, so daß das vorübergehende Moment der Existenz aufhört, und in Zukunft die Existenz völlig aufhören kann. In Vergleichung und Gegeneinanderhaltung einer Sache gegen der andern in Aufsehung der Dauer, sehen wir, daß sie entweder von einander ganz unterschieden, oder mit einander übereinkommen. Der Unterschied besteht darin, daß entweder eine Sache eher oder später als die andere existirt; das Uebereinkommen aber ist, daß sie zugleich existiren, und da die Dauer durch aufeinander folgende Momente geschieht, so sind dieselbige entweder einander gleich, oder ungleich, sowohl im Ueberflusse, als im Mangel, theils auf Seiten der vorübergehenden, theils auf Seiten der nachfolgenden Existenz. Vielleicht kann man sich dieses deutlicher auf folgende Art einbilden:

praeexist.	succed.
.....
coexist.	
.....	
aequal.	
.....	
inaequal.	

Die Dauer des Schöpfers, oder Gottes anlangend, so ist der Grund davon ebenfalls seine Existenz, und man kann auch sagen, daß dieselbe fortgehet, wie bei der Existenz der erschaffenen Dinge, da z. E. der vierte Punkt in der Existenz vom dritten, der dritte vom andern, der andere vom ersten dependirt, und bei dem nachfolgenden der vordergehende aufhört, wodurch man genugsam erkennt, wie diese Existenz keine Nothwendigkeit bei sich habe. Anders verhält sich die Sache bei Gott, welcher von Niemanden abhängt, und dessen Existenz vermöge seines Wesens nicht aufhören kann, daß auch seine Ewigkeit, in Aufhebung ihrer innerlichen Natur von seiner notwendigen Existenz auf keine Weise wirklich kann unterschieden werden. So ist bei der Dauer Gottes zu betrachten seine Existenz, seine beständig verbleibende Wirklichkeit, seine also beständig verbleibende Existenz, daß kein Moment derselben auf das andere folge, und die nicht vergehen. Gott existirt nicht der Zeit, sondern mit den Sachen, welche in der Zeit sind; dieselbige gehen vorüber, er aber bleibet. Und kann man bei einem Gleichniß von einem Flusse nehmen? Denn wenn ich an demselben stehe, fließen die Theilchen des Wassers immer vor mir vorüber, ich aber bleibe immer stehen: conf. Rabeners disp. de duratione et praesentia rerum, Leipzig 1700. Clericus in ontolog. cap. 5. meynet, man könne allerdings der Dauer Gottes eine Succession beilegen, doch müsse man sich von derselben einen solchen Begriff machen, daß sie nichts Unvollkommenes sich fasset; man lese aber, was Deus in obliuio. ad elementa philosoph. instrument. pag. 523. darüber inuirt.

Die Scholastiker machen von der Dauer überhaupt drei Arten: die erste heißt aeternitas, die Ewigkeit, da was weder Anfang noch Ende habe, wie also Gott zukomme; die andere aeuernitas, aeternum, sempiternitas, die Existenz einer Sache zwar einen Anfang, aber wegen ihrer Natur kein Ende habe, dergleichen den erschaffenen Geistern, den Engeln, den v. r. m. Seelen bezulegen, deren Ende aber von dem besondern Willen Gottes dependirt; und die dritte ist tempus, die Zeit, da etwas einen Anfang hat, und natürlicher Weise aufhören kann, dergleichen die Dauer der Elemente, des Menschen, der Thiere ist, s. Scheiblers opus metaphys. lib. 1. c. 16. pag. 194. Dond metaphys. vial. pag. 30. Sebenmetaphys. prim. pag. 139. 149. Claude in ontolog. p. 300. opp. philosoph. 2.

deres steigen sie in die endliche und unendliche, und die letztere wieder in zwei Arten zu theilen, da etwas keinen Anfang; etwas aber einen Anfang und kein Ende hat, s. *Clericum* c. 1. welches aber mit dem obigen auf eines hinaus läuft. Es thun auch etliche noch andere Einteilungen hinzu, da sie die Dauerung in die eingebildete, und in die wirkliche; in die innerliche und äußerliche, in die philosophische und philosophische theilen, s. *Weisens compend. metaphys.* pag. 103.

Betrachtet man die Dauer der natürlichen Körper ins besondere, davon in der *Phisic* gehandelt wird, so ist unterschieden, wenn sie gegen einander gehalten werden, sowohl was die Körper selbst, als ihre Eigenschaften anlangt, da er großer Unterschied. Einige Körper währen lang, vom Anfang der Welt bis auf diesen Tag, und werden, wie es scheint, bis an das Ende der Welt dauern, als die Sonne, Irer- und Firrsterne; andere kleinere Körper hingegen, die nur zum Exempel auf dieser bewohnten Erden antreffen, erreichen zu einer gewissen Zeit das Ende ihres Weisens, da vor dem andern bald geschwind, bald indert zu seyn aufhöret. Unter den Thieren leben bald am längsten die Nasen- und Hirsche; unter den Gewächsen dauern einige den Winter durch erhalten werden, da hingegen andere bey herannahendem Frühling oder Winter verrotten, ja einige blühen nur einen Tag. Manche Körper dauern länger, als Flechte, welches aber keine allgemeine Regel ist. So viel ist gewis, daß feste und harte Körper vor den flüssigen; harte vor den weichen; jähre vor den wässerigen, harte vor den feuchten ordentlich eine längere Dauer haben. Die Eigenschaften der Körper dauern auch nicht auf gleiche Zeit, wie z. E. der Geschmack und Geruch von den Gewürzen viel länger währen, als von den Blumen und Früchten diesiger Lande. [Die Verfassungen der Metaphysic sind bey dieser Art zu sehen. Siehe *Metaphysic*.]

Daum,

Ja der erste Finger an des Menschen Hand, der zwar der kürzeste und äußerlich Ordnung steht; doch unter allen der stärkste ist, und vielleicht weil er viel vermag, im lateinischen *pollex* heißet. Wie behaupt die künstliche und weiseste Structur der Hand von ihrem Schöpfer ein gar deutliches Zeugniß ablegt, also ist auch dieses insonderheit der Daum, aus als sowohl aus seine Gestalt, als seine und Stelle sehen, welches schon *Alexand. Angelmetet*, und aus diesem *Donatus in disput. demonstratio dei ex manu* 2242a §. 13.

Daunung,

Ist dieselige Arbeit der Natur in dem Leibe, da alle genoessene Speise und Trank zu seiner Nahrung geschickt gemacht werden. Dasjenige, was dem Leibe abgethet, ersetzt die Natur wieder durch die Nahrung, dazu die eigene Materie, die Lympha oder der Nahrungsaft erfordert wird. Die Dinge, woraus die Lympha entsteht, sind Speise und Trank, welche von außen hinein gebracht werden. Der Anfang der Daunung wird nach einiger Meinung in dem Mund gemacht, wenn die Speisen in demselben gekauet, und gleichsam gesammet und zerquetschet werden, unter welchem Könen sich der Speichel immer darunter mischet, als eine zur Verdauung nöthige Feuchtigkeit und der zu solcher Zeit häufiger, als sonst in den Mund gleichsam ausgegossen wird. Ja dieses geschehen, so ersolgt gleichsam das Mittel der Daunung. Nämlich damit die Speisen noch besser zerweichen, zergehen und zerfließen können, so werden sie durch den Schlund hinunter in den Magen geschluckt, welcher sich zu solcher Zeit eröffnet, und hernach nach vollbrachter Mähzeit sich wieder schließt. Damit alles desto besser zu Brey gemacht werden könne, so trinkt man zwischen dem Essen und verwandelt sich also die Speise in einer gewissen Zeit in einen schleimichten Brey, den man *chylum* nennet, und diese Wirkung selbst in den Magen die *chylificationem*. Wenn die Verdauung wenigstens mehrertheils vollbracht worden, so wird der linke Magenmund, *pylorus* geöffnet, der Magen in die Länge und Quere zusammen gezogen, und dasjenige, was von Speisen aufgelöst worden, allmählig in das *intestinum duodenum* gedrückt, woselbst die Galle und der *succus pancreaticus* zugegossen wird. Endlich werden solche Speisen nach und nach in den Gedärmen weiter fortgeschoben, und die Milch, so man *chylum* nennet, wird indessen durch die Gedärme durchgeseigt, in die Milchgefäße, so in dem *mesenterio* sich befinden, aufgefaßt, aus welchen Milchgefäßen er unter das Geblüt kommt, und sich in die Lympha oder in den Nahrungsaft verwandelt. Ob die innerliche Wärme allein, oder die natürliche Säure des Magens und dadurch erregte Fermentation oder Gährung oder die *trituration* der Mähtelung und Schiebung des Magens das Werk ausrichte, darüber ist man nicht einig. [Siehe *papinianische Maschine*.]

Definition,

Der eigentlichen Bedeutung nach heißet das Wort *Definition* so viel, als eine gewisse

gewisse Grenzbeziehung, da man einen Witz dergestalt umfassen, und gleichsam durch gewisse Einsicht eine genau bezeichnen läßt, daß man weiß, welcher Boden noch zum Felde gehört, und welcher davon soll abgesondert werden. Es ist aber solches ein philosophisches Wort worden, wodurch man die Erklärung und Beschreibung von etwas verstanden, statt dessen sich Aristoteles im griechischen des Worts *ἔπος* lib. 2. post. cap. 10. und *de interpretatione* lib. 1. top. cap. 3. bedient, s. Eberhard in technic. sacra. cap. 1. §. 12. Man erklärt entweder ein Wort, oder eine wirkliche Sache, und die wirkliche Sache wird entweder nach ihren zufälligen, oder wesentlichen Eigenschaften beschrieben, weswegen man die Definition in nominalem und realem, und die letztere wiederum in eine außerwesentliche und wesentliche einteilen kann. Der Gebrauch des Worts Definition ist bei den Philosophen so beschaffen, daß solches in weitem und engerm Sinn genommen wird, und nach jenem alle drei Arten; nach diesem hingegen nur die wesentliche unter sich faßt.

Die *definitio nominis* setzt und determinirt den Gebrauch eines Worts. Es theilen solche etliche in eine gemeine, wenn man das Wort grammatisch nach der Etymologie, Synonymie, Homonymie erklärt, und dessen Ursprung gewöhnliche Bedeutungen und Gleichheit andern sagt, s. Gerhard in delia. phil. ration. lib. 2. cap. 3. §. 26. sqq. und in eine eigentliche, wenn jemand nach seinem Willkühr, ohne dem andern zum Nachtheil, einem Wort eine besondere Deutung beylege, s. Titium in arte cogitandi cap. 8. §. 3. und den Auctorem artis cogit. part. 1. cap. 10. 11. dabey denn unter andern folgende Regeln sollen in acht genommen werden: man verweile sich nicht bey jedem Wort mit solchen Definitionen; man gebe nicht ohne Noth von der gewöhnlichen Bedeutung eines Worts ab; man bleibe bey der einmal angenommenen Definition, und nehme sich vor Wortkeitigkeiten in acht, s. Gundling in via ad veritat. part. 1. part. 2. cap. 7. Doch weil dergleichen Dinge mehr in die Grammatic, als in eine eigentliche Logik gehören, so hat sich D. Rüdiger in institut. erud. p. 55. ed. 3. bemühet, die Nominaldefinition mehr aus ihrem eigentlichem Grund zu erklären, und nachdem er gesehen, daß der Endzweck derselben auf die Determination des Gebrauchs eines Worts zielt, so theilet er sie in *primariam* und *secundariam*: die erstere habe mit den Ideen, welche sich die Menschen nach ihrem Willkühr gemacht, zu thun, da man denn bey Unterchied unter den natürlichen und willkührlichen Ideen zu bemerken, deren jene ihr Wesen von Gott und der Natur haben, und entweder Substanzen

oder Accidentien sind, s. E. die Idee der Materie, des Geists, des Körpers, der Elasticität; diese aber nach Belieben der Menschen zusammen gesetzt worden, s. E. die Idee eines Gelehrten, eines Adanten, eines Grillensängers. Wenn nun ein solches Wort soll erklärt werden, und man will unter andern sagen, was ein Vedant sey, so muß man sehen, wie die Menschen das Wort genommen, daß also die Erklärung nicht anders, als eine Nominaldefinition anzusehen ist. Diese *primaria* hat entweder mit einer erdichteten, oder wahrhaften Sache zu thun; im letztern Fall ist sie entweder eine gewöhnliche; oder willkührliche, wenn wir uns nicht nach dem Gebrauch des Worts richten können, weil solches nicht alle Ideen genügend ausdrückt, oder sonst einen Mangel hat, s. E. wenn man einen Gelehrten nennet, der die Geschicklichkeit hat, das wahre und falsche zu erkennen, so geht diese Erklärung von dem gewöhnlichen Begriff, den man sich von einem Gelehrten macht, ab, als sey ein Gelehrter eine solche Person, die eine Zeitlang auf Akademien gewesen, und etwas Latein verstehe. Denn die gewöhnliche ist entweder eine geschickte, wenn das Wort von allen und jeden gebraucht wird, bey denen die willkührliche Ideen, die darunter begriffen werden, anzutreffen, wie man s. E. einen jeden, der wegen nichtswürdigen Wissenschaften aufgeblasen ist, einen Vedanten nennet; oder eine ungeschickte, wenn ein Wort nicht von allen, von denen man doch sagen sollte, gebraucht, oder solchen bezeugt wird, von denen es mit Recht nicht gesagt werden, welches aus verschiedenen Ursachen zu geschehen pflegt, s. de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 9. §. 15. sqq. Die andere Art der Nominaldefinition ist die *secundaria*, wodurch er die Erklärung der unvollkommenen sinnlichen Ideen physischer und moralischer Dinge, welche sich die ersten Worterkfinder eingebildet haben, versteht. [Das Wort *definitio nominis* (Worterklärung) und *definitio realis* (Sacherklärung) wird anders bey den Alten, und wieder anders bey den Neuern genommen. Die Alten verkannten unter der Nominalerklärung, ein Entwickelung des Worts, nach der Heileitung, nach den gleichwohlbedeutende Worten, und nach den verschiedne Bedeutungen. Die Realerklärung aber bestunde in einem vollständig deutliche Begriff der Sache, wodurch man selbst jederzeit von allen andern unterscheiden konnte. Und diese Ideen der Alten schieden sich auch recht wohl zu den Benennungen: Nominal- und Realklärung. Es ist aber bey allen Neuern nummehr gebräuchlich, mit diesen Worten gar andere Begriffe, zu verbinden. Den

Nomina

Nominaldefinition heißt bey ihnen eben das, was die Alten Realdefinition nennen. Ingegenen Realdefinition, welche auch eine genetische heißt, soll diejenige Erklärung seyn, da man den Ursprung einer Sache zeigt und erklärt. Z. E. Wenn ich sage: ein Regenbogen entsteht, wenn sich die Licht- oder Sonnenstrahlen in den gegen über stehenden Regentropfen brechen; dies wäre eine Sachdefinition.]

Die definitio realis ist, da man die Eigenschaft einer wirklichen Sache anzeigt, und erklärt; weil aber die Eigenschaften entweder wesentlich; oder außerwesentlich, so ist selbige in zwei Arten eingetheilt worden, in die zufällige und in die wesentliche. Jene ist, da man eine Sache nach ihren zufälligen Eigenschaften beschreibt, welche mehrertheils die Description, auch von einigen definitio nominalis genennet wird. Diese aber besteht darinnen, daß dieselbe das Wesen einer Sache an Tag giebt, welche und schlechterdings die Definition heißt. Einige nennen jene die unvollkommene; diese aber die vollkommene Definition, von welcher wir nun ausführlich handeln wollen, und zwar

1) nach der Theorie, was und wie vielerley dieselbige sey? Erstlich die Natur dieser Definition anlangend, so ist sie ein Begriff, welcher das Wesen einer Sache erklärt, damit daraus einige Schlüsse ziehen angehen werden. Es wird durch eine solche Definition das Wesen einer Sache angezeigt; weil aber das Wesen eines jeden Dings niemahls unmittelbar, sondern mittelbar vermittelt der daher stichenden Wirkungen und Accidentien sich aus zu erkennen giebt, so kommt daher diese Definition allezeit auf Abstractionen an, daß folglich hierinnen niemand leicht glücklich, wer nicht mit einem auszu und zu Abstractionen geschickten Jurisconsulten versehen ist. Die wesentliche Merkmale, die wir an einer Sache antreffen, sind zweyerley; entweder sind sie so beschaffen, daß solche die gegenwärtige Sache, die da soll definitirt werden, mit andern Sachen, die ihr sonst entgegen gesetzt werden, gemein hat; oder daß sie ihr ganz allein und der entgegen gesetzten Sache gar nicht zukommen. Bey diesen wesentlichen Bestimmungen müssen in einer Definition angegeben werden, daß sie also aus zwei Theilen besteht: die eine ist das Genus, welche die gemeinschaftlich: wesentliche Beschaffenheit anzeigt; die andere ist die Differenz, welche die eigentliche wesentliche Beschaffenheit oder Unterscheidungsbestimmung in sich faßt. Z. E. wenn ich die moralische Tugend denirte und sagte, sie sey ein habitus oder Beschicklichkeit des Willens alles, was der Mensch erkennt, daß es Gott geboten, zu thun, und

daß ers verboten, zu unterlassen, so wird durch die Definition das Wesen der Tugend angegeben; die wesentlichen gemeinschaftlichen Characteres, die sie mit der entgegen gesetzten Sache, oder mit den moralischen Laster gemein hat, sind der habitus des Willens, welches das Genus ist; und besondre, die ihr aam allein zukommen, sind, daß sie auf einer Einrichtung des Thun und Lassens nach dem erkannten göttlichen Willen beruhe, welches man von dem Laster nicht sagen kann, und solche Merkmale machen die Differenz aus.

Es dient aber eine solche Definition darzu, daß sie in der Demonstration, oder bey der ganz gewissen Wahrheit das eigentliche Principium und Criterium abgeben muß, das ist, wenn ich eine ganz gewisse Wahrheit zeigen oder präsen will; muß solches vermittelt der Definition geschehen, indem man nicht eher wissen kann, wie sich eine Sache gegen der andern verhält, wenn man nicht vorher die Natur derselben weiß, conf. Thomasmium in iurispud. divin. lib. 2. c. 2. §. 22. Wenn Locke de intellect. human. lib. 3. cap. 4. §. 8. sqq. vorgeht, es dienen die Definitionen darzu, daß man die einem vorher unbekannten Sachen dadurch erkenne, so schränkt er ihren Nutzen nicht allein zu enge ein, und hält dahero viele gute Definitiones vor vergebens; sondern berührt auch den eigentlichen Endzweck derselben nicht, indem man eine Definition nicht wegen der Definition, sondern wegen der Schlüsse, die daher zu erwarten, machen muß. Aus dieser erklärten Natur der eigentlichen Definition ist nun leicht zu schließen, worinnen die Eigenschaften derselben bestehen, deren einige ihr wahres Wesen an sich selbst; einige aber ihre Absicht auf die Schlüsse und deren Vielheit betreffen, indem ein anders eine wahre; ein anders eine sehr nützliche Definition ist.

Denn obgleich eine jede nützliche Definition wahr seyn muß, so solat doch nicht, daß eine jede wahre Definition so nützlich, als wie die andre, weil aus mancher mehr Schlüsse, als aus der andern fließen können. In Ansehung aber der Eigenschaften, die zu einer wahren Definition nöthig sind, ist zu merken 1) daß man kein falsches Genus anaebe, und statt desselben entweder eine Societät, oder ein Accident, oder wohl gar die Differenz setze, z. E. wenn einige Rechtsgelehrten sagen, das feudum oder das Lehn sey ein Territorium, so sagen andre, es ereigneten sich auch Fälle da die bloße Jurisdiction ein Lehn sey, daher das Genus von Lehn falsch, man magg ein Territorium, oder eine Jurisdiction nennen; 2) daß man keine falsche Differenz nehme, und statt derselben entweder ein Genus, oder eine außerwesentliche Eigenschaft, erwehle

erwehlt, als wenn ich vom Menschen sagen wolte, er sey ein solches Wesen, welches sich bewege und empfinde, so wäre die angegebene Differenz eigentlich das Genus vom Menschen; oder der Mensch sey ein solches Wesen, so da redete, und da wäre die Differenz ein Accidens; 3) Daß man, wenn man definiren soll, aus Unvorsichtigkeit keine Division macht, [dabin werden die Regeln ab, die Definition müßte nicht copulativisch oder disjunctivisch seyn,] worinnen es Grotius versah, wenn er de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 4. saate, das Recht, als eine Eigenschaft der Person sey eine qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum, indem die angegebene Differenz mehr eine Division, als eine Differenz ist; dergleichen auch Aristoteles, welcher lib. 1. analyt. prior. cap. 1. die Proposition eine Rede nennt, da etwas von den andern entweder bejahet, oder verneinet werde; 4) Daß man nicht synonymice definire, und etwas durch eben dergleichen erkläre, z. E. das Iudicium sey, da man iudicare, oder urtheile, worinnen auch verstanden wird, wenn man in Definitionen sich ohne Noth metaphorischer Redensarten bedienet; [3. E. Wenn Jacob Böhme die Wiedergeburt durch eine Erhöhenwerdung der himmlischen Wesenheit aus dem Centro der animalischen Seele, die sich einwärts wie ein Rad windet, erklärt. Oder das Gebet durch einen Vohwagen, worauf man seine Begierden nach dem Himmel schickt.] 5) Daß man keine Consectaria oder Schlüsse in die Definition mische, z. E. das natürliche Recht ist ein Gesetz, und kein Pactum, noch ein Rath, da der Mensch vermittlest der sich selbst gelassenen Vernunft erkennet, was er vor Vätern abzustatten habe, in welcher Definition imo Consectaria zu finden, da es heißt: und kein Pactum, noch ein Rath. Denn das fließt aus dem ersten, daß das natürliche Recht ein Gesetz. [Sonn führen die Lehrer der Logik noch an, daß 6) die Definition keinen Zirkel in sich fassen müsse, worunter verstanden wird, man solle keine solche Merkmale in die Definition setzen, durch deren Zergliederung oder Erklärung, die zu erklärende Sache oder das definitum wiederum an Tag kommt. 3. E. Wenn Wolf die Größe durch dasjenige erklärt, was vermehrt oder vermindert werden kann, so sisset solche Definition einen Zirkel, nach seinen eigenen Begriffen, in sich. Denn vermehren heißt bey ihm, in ein Größeres verändert werden. Das Größere aber wird von ihm so erklärt, daß es dasjenige sey, dessen Theil dem andern gleich wäre. Gleiche Dinge sind aber nach seiner eigenen Idre, die er davon giebt, solche Dinge, welche einerley Größe haben. Hier kommt zuletzt das

Wort: Größe wieder zum Vorschein, welches doch eben die Sache war, die man erklären wolte. 7) Daß in der Erklärung die Ursache nicht vorkommen dürfe, weil solche nur ein zufälliger Character der Sache sey, indem sie auch von einer andern Ursache bekommen könn. Zudem auch die Ursache nicht eigentlich seiae, was die Sache sey, sondern nur wovon sie bekommen. 3. E. Wenn d. Passendorffianer das Gesetz durch eine solchen verbindlichen Satz erklären, welcher von einem Höhern oder Regenten gegeben wird; so ist dieses nur etwas zufällig bey dem Gesetz, daß es von einem Höhern gegeben wird, weil man auch Conventionellgesetz hat, die nicht von einem Höhern herrühren, wohin gehört, wer Glieder in einer gleichen Gesellschaft sich Gesetze machen. Es wird auch durch eine solche Definition der Begriff oft zu enge wie aus dem gegebenen Beispiel erbelle. 2) Es müßte eine Sache, welche verschiedener Grade fähig ist, nicht in dem höchsten Grad erklärt werden; weil sonst die Definition auch zu enge seyn würde, indem sie sich nicht auf die Sache von niederm Grade passen wird. 3. E. wenn man die Gelehrsamkeit durch eine Wissenschaft aller möglichen Dinge erklären wolte, so würde kein Mensch eine Gelehrsamkeit besitzen: 9) In der Definition die ich wider einen Beginn brauchen will, müsse kein streitiger Character stehen, indem solcher vielmehr beweisen ist. 10) Es solle die Erklärung nicht solche Ausdrücke in sich fassen, die nur von der Mundart einer bestimmte Sprache abhängen. 3. E. Wenn ich sagen wolte, der Mensch ist ein Wesen das essen kann; das Vieh aber, was irren kann. 11) Eben einige noch hinzusetzen, die Definition solle nicht überflüssig seyn, weder den Gedanken noch den Ausdrücke nach. Jedoch die Verletzung dieser letzten Regel schadet niemals der Wahrheit, höchstens wäre es nur ein Fehler wider die Accurateße, und auch dieses nicht einmal immer. Denn wenn es die Deutlichkeit befordert, etliche Merkmale viel zu setzen, so ist es unsere Pflicht, eine solche Erklärung zu bilden. So aber eine Definition zu vielen Schlüssen dienlich seyn, so muß 1) das Genus de nechste, und nicht entfernte seyn. Denn obwohl auch das entfernte Genus ein wahres Genus ist, so können doch daraus nicht so viel nützliche Folgen, als aus der nächsten gezogen werden, z. E. sage ich der Mensch ist ein Wesen, eine Substanz ein Geschöpf, so ist jedes wahr; wenn ich aber saae: der Mensch ist ein lebendig Geschöpf, so ist dieses nicht allem wahr, sondern gleich noch mehrere Schünne, so das Wesen der Menschen angehen, an die Hand; 2) man die Differenz in einem wesentlichen Begriff bezeichnen. Denn ob man schon au

an *Proprium* oder anderes eigenthümliches Merkmal zur Differenz nehmen kann, so ist doch solches hinderlich, daß wir nicht so viele nützliche Folgen und Schlüsse daraus herzuleiten können. Aus diesem bisher gesagtem ist leicht abzunehmen, wie die Frage zu beantworten: ob man alles definiren könne? Man hat einen Unterschied unter der Definition zu machen, so fern sie im engeren, und weitern Verstand genommen wird, daß sie im letztern Fall auch die Description mit unter sich begreiffet; und dann muß man sehen, welche Sachen einer Definition würdig. Hieraus fließet, daß man alles definiren, oder doch beschreiben kann, was ein Unterscheiden der Merkmale bey einer Sache zuläßt. Es hat aber die Definition bey zweyerley Sachen keine Art: erstlich bey denen, so die Grenzen unserer Vernunft überschreiten, als die unendlichen Dinge; hernach bey denen Sachen, so unmittelbar auf die Empfindung beruhen, welche alsdann vor sich klar und keiner Definition bedürfen. [Wie auch bey den einfachen Ideen keine Definition möglich ist. 3. E. Bey dem mathematischen Punkt.]

Nunmehr folgt vors andre, wie vielerley diese eigentliche Definition sey? Weil das Hauptwerk dabey aber auf die Differenz ankommt, so läßt sich die Eintheilung dabey am bequemsten nehmen, daß man sie in *logicam* und *causalem* eintheile. Jene ist, wenn die Differenz von einer Wirkung, so einer Sache eigentlich zukommt, vergenommen ist, als wenn wir sagen, der Mensch sey eine lebendige vernünftige Creatur, so sind dies nur eigentliche Wirkungen, die aus dem Wesen der menschlichen Natur entstehen; diese aber hat eine Differenz, so von den Ursachen hergenommen, welche dann entweder eine physische, oder eine moralische ist. Die physische Definition berührt die Fähigkeiten zu wirken, woher diese oder jene Wirkung entsteht, und zwar theils den Grund dieser Fähigkeiten, wenn eine Enstanz beschrieben wird; theils die Art und Weise, wie die Wirkung geschieht, wenn man ein *Accidens* definiert. Die moralische Definition nimmt ihre Differenz abgezt vom eigentlichen Endzweck der Verrichtungen, welche eben dadurch von einander unterschieden werden, *conf. Rüdiger in institut. erudit. p. 56. ed. 3. und de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 9.* zu weiterm Nachlesen aber, um zu sehen, was andre davon gelehrt, können hier Jacob Thomasius in *erotem. logic. cap. 51.* Der Auctor artis cogitandi part. 2. cap. 15. Ulmann in *synopsi logic. lib. 2. cap. 3.* Thomasius in der Einleitung der Vernunftlehre. cap. 12. §. 42. 149. Titius in *arte cogit. cap. 8. §. 15.* Cicerius in *logic. part. 2. cap. 13.* Buddeus in *philos. institut. part. 1. c. 4.*

§. 10. Syrbius *institut. philos. rationalis eccl. part. 1. cap. 10.* nebst andern logischen Schriften aufgesucht werden.

2) Nach der Praxi, wie die Uebung der eigentlichen Definition anzustellen, oder wie man solche soll machen lernen. Das Hauptwerk kommt darauf an, daß wir das eigentliche Genus und die eigentliche Differenz finden können. Hierbey giebt Rüdiger *de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 10. und in institut. erudit. pag. 62. ed. 3.* folgende Regeln: a) stelle dir von der gegenwärtigen Sache, darüber du meditirtest, gewisse Exempel für, so viel du derselben finden kannst, 3. E. willst du wissen, was die Thorheit sey, so siehe zu, was man unter den Menschen vor Exempel der Thorheit antrifft, dergleichen sind diejenigen, die einem Mädchen zu gesagten eine besondere Kleidung tragen, eine lächerliche Stellung des Leibes annehmen, ihr Geld durch zehn Schläffer verwahren, so sie schlafen, aus S. E. heiligkeit gewisse Tage fasten, bey ihrem großen Gut sich nichts zu gute thun, und so fort, dabey man denn nicht leicht ein Exempel vorher zu lassen: b) untersuche, in welchen Ideen deine gefundenen Exempel mit einander überein kommen. Also haben die Thoren und Narren dieses unter einander gemein, daß sie sich einen Endzweck vorsetzen, den sie nicht erlangen, daß sie von andern ausgelacht werden, sich ungemöthlicher Mittel bedienen, kein *Judicium* haben, und daß dasjenige, was sie vornehmen, meistens Wirkungen des Ingenii sind: c) siehe zu, daß du diejenigen Sachen findest, die deinem gegenwärtigen Objecto entgegen gesetzt sind, welches durch die Erinnerung des Genetis geschieht; das Genus aber wird durch die Eintheilung auf solche Weise erfunden: nimu nämlich ein jeglich entferntes; aber doch wahres Genus, und untersuche den Grund, wie dasselbe kann eingetheilt werden. Hast du diesen gefunden, so prüfe, zu welchem Stück der Eintheilung deine gegenwärtige Sache gehöret. Dieses Centrum oder Stück theile wiederum, stelle gleiche Prüfung derjenigen an, und fahre darinnew fort, bis du auf einen solchen Grund kommest, der deiner gegenwärtigen Sache allein zukommt. Das eine Stück derselben wird dir dasjenige, so deiner Sache entgegen gesetzt ist, an die Hand geben, und dieser Grund selbst die Differenz von derselben seyn; dasjenige Stück aber, welches du zuletzt wieder eingetheilt hast, ist das nächste Genus, 3. E. die Thorheit ist eine Eigenschaft der menschlichen Verrichtungen, welches das entfernteste Genus der Thorheit ist. Diese Eigenschaften sind gute und böse; zu den bösen gehöret die Thorheit: die böse ge-

hen entweder die Wirkungen des Verstandes oder des Willens an. Die Thorheit gehört zu den Schwachheiten des Verstandes, welche in Ansehung der dreyfachen Fähigkeiten desselben dreierley, das wir eine Schwachheit des Gedächtnisses, des Ingenii und Judicii haben. Hier findet du nun die Differenz der Thorheit, und ihr nächstes Genus, das sie eine Schwachheit des Verstandes und zwar des Ingeniü ist. Sollte man sich in diese Art nach der dritten Regel nicht schicken können, so können die zwey folgende Regeln in acht genommen werden: a) hast du gefunden, in welchen Ideen die Exemplar deiner gegenwärtigen Sache übereinkommen, so prüfe, ob diese Idee entweder allen und jeden Exempeln oder nur einigen, oder keinen derjenigen Sache, die deiner gegenwärtigen Sache entgegen gesetzt ist, zukomme. Kommt sie nur einigen zu, so wird es ein Accidens seyn, welches nicht leicht bey der Definition zu gebrauchen; kommt sie aber keinem der entgegen gesetzten Sache, hingegen allem und jeden deiner gegenwärtigen Sache zu, so hast du die Differenz; kommt sie aber sowohl allen und jeden der entgegen gesetzten, als deiner Sache zu, so ist dieses das Genus: c) geben sich mehrere Conzepte an, welche scheinen, daß sie zur Differenz dienen können, so siehe, welcher sich aus denselben wie das Principium und Principiatum verhalte; jener wird die Differentia specifica; dieser aber ein Proprium deines Objecti seyn. [Es müssen auch die neuesten Scribenten von der Logik gelesen werden, die ich unter den Artikel: Vernunftlehre anführt habe. Siehe mein kritischhistorisch. Lehrbuch der theoretischen Philosophie Logik S. 923.]

Deiste,

Man braucht dieses Wort in der Lehre von Gott, welche in der natürlichen Theologie abgehandelt wird, auf unterschiedene Art. Einige belegen die Atheisten damit überhaupt, sie mögen nun die Existenz Gottes entweder ausdrücklich; oder folgerungsweise leugnen, wenn sie in der Lehre von den Eigenschaften und Werken Gottes in gefährlichen Irrthümern stecken. Bälthus tom. 2. respons. aux quest. d'un provincial pag. 318. 468. verkehrt darunter die Feinde der Atheisten, welche von Gott wohl unterrichtet sind, giebt ihm also eine gute Bedeutung, und schreibt es theists. Andere setzen die Deisten in die Classe der Naturalisten. Noch andere rechnen zu den Deisten diejenigen, welche den christlichen Glauben, die Vorsehung, die Geister, die Unsterblichkeit der Seelen und das Gericht leugnen, conf. Lösscher in praenot. theologic. pag. 36. edit. 2.

und Chauvin de religione naturali part. cap. 2. pag. 6. sqq. Von den irrigen Tellen selbst, so unter diesem Worte geringlich begriffen werden, ist in den besondern Artikeln gehandelt worden. So ist es nicht, und erst im sechzehnten Jahrhunderte aufkommen.

Democratie,

Ist eigentlich ein griechisches Wort und bedeutet eine ordentliche Form der Republik, da die höchste Gewalt dem ganzen Volke zukommt, heist auch *res publica*, eine Republik in engerm Verstand: s. Tertium in elem. prud. cap. 2. sect. 2. §. 3. Dasjenige, was die Hausväter in einer Zusammenkunft der meisten Stimmen beschloßen, ist vor den Willen des ganzen Volks gesetzt, welchem sich hernach ein jeder sonderheit unterwerfen muß; weil die Hausväter nicht allemal, so oft die Noth erfordert, bequemlich und ohne Versäumnis ihrer Nahrung zusammen kommen können, auch die Staatsgeschäfte öfters nicht verstehen, so wird ein gewisses Rathcollegium erwählt, welches die vornehmsten Staatsgeschäfte verwaltet und auf bedürftenden Fall dem Volke und Antwort davon geben muß, da es gegen die Zusammenkünfte des Volks selten gehalten werden. Ein solcher Rath hat eine größere, oder geringere Gewalt, nachdem es in den Grundgesetzen verordnet ist. Die Macht zusammen zu kommen, hat das Volk nach dem Befehl, wenn es Zeit und Ort darinn bestimmet hat, sonst aber, wenn es zusammen gerufen wird; das Recht aber zusammen zu berufen, kommt denen zu, denen das Volk in der Versammlung solches anvertraut, wiewohl auch in gewissen Fällen ein jeder den Anfang dazu machen kann.

Man theilet die Democratie ein 1) in *democratiā purā*, wo das Volk unter einander die Macht hat, und *temperatā*, welche man wieder theilet in *temperatā regie*, wo einer unter dem Volk ein seelverliches Ansehen und Vortzug hat; *semita*, wo die Macht aber mehr auf Rathen, als Befehle gehet, dergleichen Democratieen ehemals bey den alten Deutschen, s. Cuvier lib. 1. cap. 38. 39. germ. antiqu. in gleichen in vielen griechischen Städten waren, und in *temperatā aristocraticā*, welches wieder auf unterschiedene Art schlecht, da nämlich gewisse Collegia oder Zusammenkünfte die Sache im Namen des Volks verwalten, indem in einigen Democratieen gewisse Künste und Eigenschaften sind; in andern hingegen nicht wie die Schweiz von beyden ein Exempel seyn kann. 2) in *democratiā vicā* und *per vicos* scharfam: jene ist, da die höchste Gewalt diejenigen haben, so

in der Stadt wohnen; diese aber ist bey den Dörfern, da keine Städte sind, siehe *tertium* d. l. part. 1. sect. 10. §. 19. 20. 1. und Gochstetter in colleg. Pufend. exercit. 11. §. 26.

Wenn man fraget: ob die Monarchie, der Aristocratie, oder Democratie die rechte Form, oder Art der Republik sey? muß man in Entscheidung dieser Frage vernünftig auf die Vortheile und Beschwernissen einer jeden Art sehen, und nicht nach Affecten urtheilen, davon unten mit mehrern gehandelt worden. Haben die Armen und Unedlen die höchste Gewalt, so wird der Staat von einigen *populisch* Ochlocratie genennet, das ist eine Regierung, die von dem gemeinen Volk und von der Canaille dependiret. Das Verderben eines solchen Staats, ist nämlich ein jedweder Einwohner ein Freyherr seyn will, und niemand gegen den andern in seiner Gerechtigkeit geschätzt wird, heißen einige Anarchie, einen solchen Staat, oder Regiment, da niemand weiß, wer Recht; oder Kellner ist, s. Reinhardts theatr. prud. elegant. lib. 2. cap. 2. pag. 523. Pufendorf hält de iure nat. et gent. lib. 7. cap. 5. §. 4. die Demokratie für die älteste Art und Form der Republik, da andere diesen Verzug der Monarchie lassen. Diese Materie wird von vielen in der natürlichen Rechtslehre samkeit abgehandelt, besonders was die Beschaffenheit und Verfassung einer Democratie anlangt. Andere bringen beides sowohl die Einrichtung, als den Wohlstand und die Krankheiten der Demokratie, nebst den Mitteln, wie das Wohlseyn zu erhalten, und die Mängel zu heben, in die Politik, s. *Seritium* d. l. part. 2. sect. 2. pag. 403. add. *Suberum* de iure ciuitat. lib. 1. cap. 39. *Voellers* instit. politic. lib. 3. cap. 6. und *Corningus* disputat. de democratia, 1643. Von dem Interesse einer Demokratie ist *Rechenberg* part. 2. pag. 235. dissert. histor. politicar. zu lesen. [Hieher gehörige mehrere Schriften müssen unter dem Artikel: Staatsflugheit, Staatslehre, Staatsrecht gesucht werden.]

Demonstration,

Bedeutet bey den Philosophen den Beweis einer Wahrheit, und zwar im weitern Sinn einen jeglichen Beweis, er mag ganz gewiß, oder nur wahrscheinlich seyn; im engerm Verstand aber den ganz gewissen, und zwar theils den sinnlichen, welcher sich unmittelbar auf die Empfindung der Sinne gründet; theils den idealischen, der da auf die Natur der Ideen beruhet, welche letztere Art eigentlich von dem weisen Demonstration; die erstere aber die Okenation genennet wird.

Wenn man die Aristotelische Lehre von der Demonstration genau ansieht, so wird man befinden, daß darinnen vieles verwirrt, dunkel und vergebens fürgetragen worden. Die ganz gewisse Wahrheit nennete man eine Wissenschaft, und in Ansehung dessen sagte Aristoteles lib. 1. post. cap. 2. §. 5. *ἀπόδειξις λόγος συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν*, die Demonstration sey eine solche Schlussrede, dadurch wir zu einer Wissenschaft, oder Gewisheit einer Sache gelangten; da man aber inwenigsten der Demonstration machte, als die Demonstration *τὴ δόξῃ*, und *ἐπὶ*, deren jene war, daß man den Beweis vom Wesen der Ursache hernehme, oder die Ursache nenne, warum der Schluß als ein nothwendiger Effect sollte angenommen werden, welches auch die Demonstration a priori genennet wird; diese aber, wenn man den Effect angäbe, und daraus beweise, daß eine wirkende Ursache gewiß vorhanden sey, so auch die Demonstration a posteriori heiße; so erfordert Aristoteles zu der ersten Art, daß sie müsse bestehen *ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων καὶ ἐμπεδων, καὶ γνωριμωτέρων, καὶ πρώτιων, καὶ κειμένων τῷ συμπεράσματι*, ex veris, primis et immediatis, notioribus et prioribus, atque causis conclusionis. Er setzet hiemit vier Eigenschaften, wie die Principia einer solchen Demonstration müssen beschaffen seyn, a) sollen sie seyn wahr, weil aus etwas falschen nichts wahres könnte geschlossen werden; da aber dergleichen Sätze oder Principia nothwendig wahr seyn sollen, so pflegen die Aristotelici drey Grade dieser Nothwendigkeit anzumerken: erstlich *κατὰ παντός*, wenn das Prädicatum von allen und jeden Subjectis einer gewissen Art allezeit wahrhaftig gesagt werde; hernach *καθ' αὐτὸ*, wenn das Prädicatum eine eigentlich wesentliche Idee vom Subjecto, so die Differenz ausmache, sey; und dann *καθόλου*, wenn das Prädicatum so beschaffen, daß es kann recipiört werden, z. E. der Mensch ist vernünftig; was vernünftig ist, ist ein Mensch. b) Sollen sie solche erste Sätze seyn, die nicht können bewiesen werden, welche von den Aristotelici in axiomata und Theses, und diese wiederum in die Definition, so da anzeigen, was die Sache sey, und in die Hypothesen, so ein unmittelbarer, entweder bejahender oder verneinender Satz sey, und zum Grund der Demonstration liege, getheilet werden. c) sollen sie seyn notiora und priora, wodurch er nicht die unmittelbar wahre, oder die sinnliche Sätze, die er schon gleich vorher verlangt hat, verstehe, sondern hiemit nach seinem Prädicatio redet, daß die Universalien der Natur nach deutlich und bekannt, als die

die einzelnen Sachen wären, daß er also hier solche Principia setzet, die nicht sowohl in Ansehung unserer, als der Natur nach bekannt, welches eben nachgehende Gelegenheit zu den scholastischen Spaltungen in die Nominales und Reales ob; d) sollen sie sich gegen die Conclusionen, wie eine wirkende Ursache gegen die Wirkuna verhalten. Außer dem setzen die Aristotelici noch viele besondere Regeln von der Demonstration, welche von den Neuern Syrbius in institut. philos. ration. part. 2. cap. 13. §. 11. 199. zusammen getragen und beurtheilet hat; so haben auch verschiedene besondre Werke davon aufgesetzt, als Schegk. us. furs. zehn, und Barthol. Viottus fünf Bücher de demonstrat. der andern zu geschweigen, davon eine Nachricht in Druasii bibl. philos. pag. 1334. Bolduani bibl. philos. pag. 130. Lipenii bibliothec. phil. pag. 376. anzutreffen ist. Aus dem, so wir von den Aristotelischen Lehrsätzen angeführt, ist leicht zu erkennen, wie verwirrt und dunkel alles ausseht. Denn anfangs hat man keinen gründlichen Begriff von der ganz gewissen und wahrcheinlichen Wahrheit, noch von der synthetischen und analytischen Meditation zum voraus gegeben, welches allerdings nöthig gewesen. Hernach ist die Eintheilung der Demonstration, daß sie entweder *seu ratiōis*, oder *ratiōis* gar sehr dunkel aus einander gesetzt, da man hätte sollen die Existenz und das Wesen der Sachen zum Grund legen und weisen: die Demonstrationes vom Wesen und vom Seyn der Dinge anzustellen. Die angeführte Eigenschaften aber der Demonstration *ratiōis* geben nugsam an den Tag, wie Aristoteles die mathematische und philosophische Demonstration unter einander gemischt, s. Küdiger in physica divin. lib. 1. cap. v. sect. 2. §. 67. 199. und die berührte Grade der Nothwendigkeit sind auf das verwirrteste unter einander geschritten. Denn wenn man den nothwendigen Zusammenhang eines Cases, oder des Prädicati mit dem Subjecto weisen will, muß man sehen, ob sich die Idee vom Subjecto wesentlich, oder zufällig verhält, woraus hernach leicht zu urtheilen, ob er allgemein, oder particular seyn müsse.

In Ansehung dessen hat man billig diese Lehre auf bessere Gründe zu setzen und deutlicher fürzutragen. Man thut bei der Demonstration nichts anders, als daß man den Grund einer solchen gewissen Wahrheit, welche auf die Natur der Ideen beruhet, zeigt, so, daß man eine These entweder billiget, oder widerlegt. Haben wir eine These, die wir vor gewis ausgehen, so führen wir die Demonstration, oder den Beweis davon aus der

Definition der Ideen, woraus die These oder die Conclusion bestehet, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

Demuth,

Wird diejenige Tugend genennet, man sich und seine Gefährlichkeit geringer, als anderer ihre hält, solche Selbstverkleinerung von allen andern durch äußerliche und mit dem Herzen übereinstimmende Thaten bezeugt. Dieses ist eine Tugend, davon ein Philosoph nichts erkennet, als welcher gegen der Gleichheit des menschlichen Geistes nichts begreifen kann, warum sich geringer, als andere neben sich setzen soll. In den Schriften der alten Philosophen findet man von ihr auch nicht, und sagt Augustin: 8. die wahre Demuth sey eine Tugend, welche die Christen dermassen absonderlich zu hören, daß sie die heydnischen Philosophen auch nicht einmal erkennen haben; cont Thomasius in der Ethik der Sittenlehre c. 5. §. 56. und de la faulxeté des vert. humain. tom. 1. cap. 21. pag. 228. Es gehört diese Tugend für eine höhere Geistesart, die nicht Menschen, sondern Christen macht, und muß hierinnen die heilige

Schrift der Letzttern seyn, s. Buddeum in institut. moral. part. 1. cap. 1. sect. 4. s. 103. Ein Philosoph bleibet bey seiner Bescheidenheit, welche ihn antreibt, allen Menschen, sie mögen seyn, wer sie wollen, freundlich, und als Menschen, so in diesem Stücke seines gleichen sind, zu begegnen, ihnen gleiches Recht mit sich theilen zu lassen, und sich nicht mehr, als sich gebührt, heraus zu nehmen, das ist, den Hochmuth zu vermeiden, und folglich niemand neben sich zu verachten. Man hat mit der Demuth die Niedertrachtigkeit nicht zu vermischen, wenn man seine erlangte Fähigkeiten nicht erkannt, von selbigen eine niedrige Meinung heget, und aus Zaghaftigkeit und Furcht es am Feuer fehlen läßt, was wichtiges und seiner Capacität gemäßes zu unternehmen.

Dependenz,

Wird in der Metaphysik, oder Ontologie als eine Beschaffenheit einer Sache betrachtet, so fern selbige ihr Seyn von einer andern hat, und als eine Wirkung von derselben anzusehen ist, wie z. E. ein Geschöpf von dem Schöpfer, der Sohn von dem Vater, ein Gebäude von dem Baumeister abhängen. Sie wird insofern in unterschiedene Arten eingetheilet, davon folgende gewöhnlich sind.

Dependentia cognoscitiva (analytica s. logica.) da die Erkenntnis einer Sache auf die Erkenntnis einer andern Sache ankomme, wenn ich nämlich was erkenne, und durch diese Erkenntnis zu einer andern Erkenntnis gelange, dergestalt, daß ich solches nicht würde erkannt haben, wenn ich das erste nicht erkannt hätte. So erkennt man die Gemüthsart eines Menschen aus seinen Reden und Thaten, welche Erkenntnis aber von der Erkenntnis seiner Reden und Verrichtungen abhänget, daß wenn ich selbige nicht gekannt, ich auch von dem Naturell seines Willens nichts wissen würde. So dependirt in der Physik die Erkenntnis der wirkenden Ursachen von der Erkenntnis der Wirkungen und Phänomenen, und ein jeder Schluß hat von seinem Principio, eine Abhänglichkeit.

Dependentia obiectiva, da etwas von einem andern, als seinem Objecto, mit dem es umgeht, dependirt, wie das Gesicht von dem Licht und der Farbe; das Gehör von dem Klang, alle Wissenschaften von ihrem Objecto, als die Logica von der Wahrheit, die Mathesis von der Größe der Körper u. s. w. (Solche Dependenz ist allemal eine reelle oder metaphysische. Denn eine realis et metaphysica dependentia wird genannt, wenn etwas von dem andern abhänget, ich was mir es vorstellen oder nicht.)

Dependentia relativa, da eine Sache, als ein Relatum von der andern, als einem Correlato dependirt, wie der Vater vom Sohn, der Herr vom Knecht, der Lehrmeister vom Schüler, indem die Idee des Vaters ohne der Idee des Sohns, die Idee des Herrn ohne der Idee des Knechts; die Idee des Lehrmeisters ohne der Idee des Schülers nicht bestehen könne. (Dies ist eine logische oder ideelle Abhänglichkeit.)

Dependentia fundamentalis, da die Relation zwischen zweyen Sachen von ihrem eigentlichen Grund dependirt, wie der Vater von der Zeugung eines Kindes, der Lehrmeister von der Unterweisung, der Herr von der Herrschaft. Denn zwischen dem Vater und dem Sohn ist eine Relation, der Grund aber dieser Relation ist die Zeugung, daß er den Sohn gezeugt, daß, wenn er ihn nicht gezeugt, so wäre er auch kein Vater, und die Relation hätte nicht statt.

Dependentia subiectiva; oder inhaesiva, da etwas von seinem Subiecto, daransich befindet, dependirt, wie überhaupt ein jedes Accidens von der Substantia, die Größe insonderheit von dem Körper, die Wärme vom Feuer.

Dependentia effectiva, da etwas von dem andern so dependirt, daß jenes sich wie eine Ursach dabey verhalte, die sich denn wieder in vier Arten abtheile, und entweder sey materialis und formalis, wenn etwas von der Materie und Form, als den innern Principiis dependirt; oder finalis, da eine Sache auf den Endzweck ankomme, wie alle menschliche Verrichtungen und deren Mittel auf dem Endzweck beruheten; oder effectiva in besonderm Verstand, da eine Sache von der andern so dependirt, daß sie sich wie eine Wirkung gegen die wirkende Ursach verhalte, dergleichen entia dependentia alle Creaturen wären. In solchem Verstand wird das dependens genommen, wenn es in der Metaphysik dem independenti entgegen gesetzt wird, und in unterschiedene Arten eingetheilet in Ansehung dessen, von dem die Sache dependirt. Denn da ist ein ens bisweilen dependens nur von einem, wie diejenige Sache, die Gott bey der Schöpfung unmittelbar herfür brachte; bisweilen aber dependirt es von mehreren, wie die Sachen, die in der Natur gezeugt werden, die von Gott und von einer andern erschaffenen Sache abhängen. Hernach dependenten Sachen von andern dergestalt, daß sie nicht nur ihr Seyn, sondern auch ihre Erhaltung dabey haben, wie die Creaturen von Gott; da hingegen einige Dinge nur ihr Seyn von dem andern haben, bey deren Erhaltung aber concurrirt er weiter nicht, als wenn ein Künstler etwas verfertigt, so trägt man diese Lehre insgesamt für, s.

Donati

Donati metaphys. vusual. cap. 12. nebst den andern metaphysischen Büchern. Die dependentia cognoscitiva kann besser die logische Dependenz genannt werden; die obiectiva die moralische; die subiectiva und effectiva die physische; die relativa aber und fundamentalis scheinen gar keinen Grund zu haben, wie denn das Dependens nichts anders, als eine Art der Relation ist. Doch kann die Dependenz theils nach der Metaphysic, theils nach den andern philosophischen Disciplinen betrachtet werden.

Deputati,

Heißen diejenigen Personen, so von den Ständen an ihren Landesfürsten geschickt werden, oder die von den Anwohnern an ihre Obrigkeit Abgeordnete. Doch findet man auch, daß wenn Gleiche zu Gleichen senden, die Abgesandete den Titel der Deputirten bekommen, s. Striuvens Europ. Hofzer. part. 3. cap. 15. p. 279. Von der Lehre von Gesandten in dem so genannten Völkerrecht wird dieses mit berührt. [Die hieher gehöri- gem Schriften siehe bey dem Artikel: Ambassadeur.]

[Beschreibern,
siehe Character.

Description,

Eine Beschreibung, ist eine Art einer Definition, da eine Sache nach ihren zufälligen Eigenschaften beschrieben wird, heißt auch bey einigen definitio nominalis, welche der reali, oder der eigentlichen Definition entgegen steht. Denn da diese eine Sache also erkläret, daß sie ihr rechtes Genus und ihre wesentlichen Eigenschaften, oder die so genaunte Differentiam specificam, wodurch sie von andern Sachen unterschieden wird, anzeigt, 1. E. der Mensch ist ein lebendiges Geschöpf Gottes, welches aus einer vernünftigen Seele, und einem künstlich gebildetem Leibe besteht; so bleibet hingegen jene, oder die Description nur bey dem entferntesten Genere, und an statt der Differenz nimmt sie Accidentien; oder zufällige Eigenschaften zusammen, und beschreibet nach denselben die gegenwärtige Sache, 1. E. der Mensch ist ein Weibsen, das Arme, Beine, aber keine Federn hat; oder: der Mensch ist ein Wesen, welches vom Weibe geboren, kurze Zeit lebet, und voller Unruhe ist, daher sie auch indgemein die unvollkommene Definition heißt. Kann man eine Sache durch keine eigentliche Definition erklä- ren; so muß man mit dieser vorlieb nehmen, welches mannichmal in physischen Dingen geschiehet. Einige theilen sie in die notwendige, wenn wir entweder

wegen Beschaffenheit der Sachen, oder wegen der Schwachheit des Verstand nur mit der Description müssen zufrieden seyn; und in die willkührliche, da eine Sache entweder nach der eignen Definition; oder nach dieser Description erklären könnten, und in unser Willkühr stünde, welche Art wir von selbst brauchen wollten. Wie wohl die Eintheilung nicht viel heißt. In der gemeinen Logiken findet man unterschiedene Arten von der Description, 1. mehreren Titulis artem cogitandi cap. Clerici logic. p. 2. c. 13. Lange ad. giv. Weis. c. 6. in additament. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 1. c. 9. 6. nebst den andern logischen Schriften. [Eine Description oder bloße Umfö- bung bestehet in der Aufzählung einzelner Merkmale der Sache, welche aber nicht hinreichen die Sache von allen andern jederzeit zu unterscheiden.]

Despotisches Reich,

Ist eine Art der Monarchie, wenn die höchste Gestalt nur einer Person zukommt, so daß der König völlige Gewalt nicht nur über die Verrichtungen der Unterthanen; sondern auch über alle im Lande, vertheilt, daß solche nicht den Unterthanen, sondern dem Könige eigenthümlich zusehen. [Die von handelnden Schriften, siehe in Staatsrecht. Wenn die Wilden in Asien eine Baumpflanz haben wollen, bauen sie den Baum um, und nehmen sodann die Frucht davon. Das ist das Gleichniß und Bild, das der Betrug des Esprit des Loix von der despotischen Regierung entwirft.]

Dethronisation,

Ist eine Art, wie die Majestät ver- ren gehet, wenn der Regent dem Thron gekrönet wird, welches auf zweyerley Weise geschehen kann, entweder von einer Ueberwinden, der einen Regenten in seine Nothwendigkeit bringet, und ihn entweder die Regierung ganz, und ganz, oder doch die höchste Gewalt nimmt; oder auch von dem Volke, wenn solches dem Regenten den Gehorsam aufhört. Ist der Krieg, wodurch die Ueberwindung geschehen, rechtmäßig, so kann die erste Art der Dethronisation an sich selbst rechtmäßig geschehen; wegen andern aber wird noch disputirt. Einige zweifeln, ob solche Absetzung mit Gewalt vorgenommen werden können, wenn man gleich zur Ursach anführen kann, daß der Regent sich als einen Tyrannen und öffentlichen Feind erweise, oder offenbarlich wider die Grundgesetze handele, so dennoch das Volk nicht zum Richter über das Thun und Lassen seines Regenten machen könne, weil es sich einmal dessen Gewalt

Gewalt unterworfen, und daher nicht mehr befugt sey, sich derselben eigenmächtig wieder zu entziehen. Andere richten die Frage etwas genauer ein: ob man einen Tyrannen vom Throne stoßen, und ihn zum Lande hinaus jagen könne? dabey viele wegen des Wortes Tyrann, was eigentlich dazu gehöre, und wer einen Fürsten dafür erklären könne, auf Abwege kommen. Es ist freilich eine schwere Sache, wenn man die Application machen und determiniren will, ob dieser, oder jener ein Tyrann sey, indem weder eine einzige tyrannische Handlung, noch das lästerhafte Privatleben eines Regenten ihn zum Tyrannen machen kann, wie Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 7. cap. 8. weitläufig anmerket hat. So kann auch das Volk keinen dafür erklären, weil dasselbe leicht mit allerhand Affecten eingenommen, und dadurch von dem Urtheil der Wahrheit abgeleitet wird. Ein auferwählter Regent übernimmt aus Furcht, daß er seinen eianen Unterthanen vielleicht dadurch Gelegenheit geben dürfte, dergleichen in Zukunft mit ihm ebenfalls vorzunehmen, noch vielweniger einen solchen Ausdruck.

Wenn man die Sache aus dem Grund verfahren will, so muß man auf die Relation, die zwischen dem Regenten und seinen Unterthanen vermöge des Pacti hat, sehen. Ein Regent ist deswegen ein Regent, daß er Land und Leute regieren, und die äußerliche Ruhe erhalten soll, da hingegen die Unterthanen sich in Unterthänigkeit und zum Gehorsam verbindlich gemacht. So lange nun ein Fürst seine Pflicht beobachtet, so ist ihm das Volk alle Treue und allen Gehorsam schuldig; handelt er aber nicht als ein Fürst, sondern als ein öffentlicher Feind der Republik, er kehrt sich an keine göttlichen Befehle, dergestalt, daß dieses das Volk nicht länger ertragen kann, und dergleichen Bezeigen ganz notorisch ist, so sind die Unterthanen auch nicht weiter verbunden, sich gegen ihn als Unterthanen aufzuführen. Es entkehet hier ein status belli, sie sehen den Regenten nicht als ihren Regenten, sondern als ihren Feind an, dem sie sich widersetzen, und ihn zum Lande hinaus jagen können. Sie sind mit ihm eins worden, daß er Land und Leute regiere; aber nicht verderbe; daß er die Bürger beschütze, nicht aber grausamer Weise hinrichten lasse; daß er auf das gemeine Beste sehe, und demselben das Interesse seiner bösen Lüste nicht füttere, dafür sie hingegen die Pflichten treuer Unterthanen beobachten wollten. Hat ein Fürst seine Pflicht nicht, und wendet wider sein Versprechen; so ist auch der andere Theil, als das Volk, zur Leistung seines Verzeichens nicht gehalten.

Jener hört auf, ein Regent zu seyn; und diese kommen aus dem Stande der Unterthanen, und werden hingegen beiderseits in den natürlichen Stand gesetzt, darinnen sie einander als Feinde anzusehen haben. Dieses ist eben ein Tyrann, welcher auf eine boßhaftige und ganz notorische Art Land und Leute aus Privatinteresse zu verderben suchet, und mithin alle Grenzen der bekommenen höchsten Gewalt überschreitet, welches man einen tyrannum in exercitio nennet, davon hier eigentlich die Rede ist. Die Absicht derjenigen, die bürgerliche Gesellschaften anlegten, gieng dahin, daß sie in Ruhe und Sicherheit leben wollten, und wenn sie gewußt, daß sie sollten tyrannisch tractirt werden, so würden sie nicht darcin gewilliget haben, daß einer über sie herrschte. Desto eher geht dieses bey einer solchen Reaumeureform an, da der König an gewisse Fundamentalsätze gebunden ist. Auf die gegenseitige Gründe läßt sich leicht antworten. Denn sagt man, das Volk könne sich nicht zum Richter über das Thun und Lassen seines Regenten machen, so antworten wir, daß in dem Fall, wie wir ihn fargestellt, das Volk kein Richter wird, so wenig man sagen kann, daß bey einem Kriege einer den andern richten wolle; das sogenannte bellum punitivum aber eine Schmach ist. Ein Tyrann ist kein Regente mehr, und er sowohl, als die Bürger werden als privat- und gleiche Personen; unter sich selbst aber als Feinde angesehen. Wendet man weiter ein, das Volk habe sich einmal der Gewalt des Regenten unterworfen, und sey daher nicht befugt, sich derselben eigenmächtig zu entziehen, so ist dieses mit der Bedingung anzunehmen, daß sich das Volk dem Regenten unterworfen, daß er ein Regent, und kein Tyrann oder öffentlicher Feind seyn sollte, wovon mit mehreren zu lesen Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 4. Zuber de iure civitatis lib. 1. sect. 9. cap. 3. Buddeus in selectis iuris naturae et gentium exerc. ultim. §. 40. Willenberg in solummentis iuris gentium prudentiae lib. 1. cap. 4. So läßt sich wohl nach der Theorie von dieser Sache reden; sollte es aber zur Application kommen, dürfte es schwer halten, theils daß jemand nach jedermanns Geständnis für einen Tyrannen gehalten würde; theils daß das Volk, wenn es auch wollte, einen König vom Throne stoßen könnte. Führet sich ein Regent noch so grausam auf, so hat er doch seine Schmeichler um sich, die ihn bis an den Himmel erheben. Dieser hat einen für einen Tyrannen; jener hingegen schreibt ihm wohl eine Lobrede, wie Bußiris von dem Hecate, Phalaris von dem Luciano; Nimrod von Boudocio; Nero von Cardano und Schuppio,

pio, der neuern nicht zu gedenken, celebrirt worden. Man lese hier, was Thomassius in not. ad Huberum de iure ciuicis lib. 1. sect. 9. cap. 2. §. 20. pag. 216. erinnert hat. [Hier gehörige Schriften suche unter der Rubrik: Tyranny.]

Deutlichkeit,

Is diejenige Beschaffenheit eines Objecti, da dasselbe in Ansehung unserer Erkenntnis nach seinen wesentlichen Begriffen kann empfunden werden. Sie ist entweder eine logische, wenn wir die wesentlichen Eigenschaften einer Idee empfinden: oder eine philologische, wenn wir das Wesen der Worte, das ist deren Bedeutung, nach dem Sinn des Redenden begreifen, wovon zur weitern Erläuterung der Artikel Dunkelheit kann gelesen werden.

Diät,

Bedeutet eine vernünftige Ordnung, die man in Verpflegung seines Leibes zur Erhaltung der Gesundheit beobachtet. Sie begreift einen vernünftigen Gebrauch der Speisen und des Getränks, welche auf drey Stücke ankommt: a) daß man nicht in der Quantität verfehlet, und den Leib weder mit allzu vieler Speise und zu vielem Trank überladet; noch ihm zu wenig zu seiner Nahrung giebet, und ihn durch Hunger oder Durst entkräftet und ungesund macht, wie viele die Gewohnheit haben, daß sie zwischen dem Essen und Trinken keine Proportion beobachten, und also entweder zu wenig essen; oder zu wenig trinken: b) daß man in der Qualität nicht ansetzet, und sich vor solche Speisen und für solche Getränke hütet, die entweder überhaupt, oder insonderheit seiner Leibesconstitution nicht zuträglich sind, folglich muß der Werth solcher Nahrung nicht nach den Sinnen; sondern nach dem Iudicio beurtheilet werden. Manche Speise, manches Getränk dünkt einem gut, aber nur dem Geschmack nach, und wenn sie daher in Magen kommen, weisen sie ihre schädlichen Wirkungen, da hingegen manche Arznei zwar dem Geschmack unangenehm scheint, dafür auch der Patient, wenn die Imagination solche Empfindung dem Gemüths sürkeltet, einen Ekel hat; wenn man sie aber nach ihrer eigentlichen Beschaffenheit, was sie vor Wirkungen in dem menschlichen Leibe thun kann, durch das Iudicium ansehet, so muß man sie für gut halten. Denn die Sinnen können eine Sache nicht beurtheilen, ob sie gut oder böse sey? Anders urtheilet davon ein Koch, der nur aus dem Geschmack siehet, anders ein Medicus, der sein Absehen auf die Gesundheit richtet. c) Hat man dabei zu sehen, daß man zu rechter und ordentlicher Zeit keinen Leib mit

Speis und Trank versorget, und also der zu früh, noch zu spät, noch zu deutlich isset und trinket. Wer sich nach so gewöhnet, daß er nichts isset trinket, als was seiner Gesundheit erträglich, und nicht mehr isset und trinket, als dazu dienet, und alle rechter Zeit thut, der heisset mäßig, die erlangte Fertigkeit seine Hand in diesem Stück also einzurichten, ist die Mäßigkeit, als eine Tugend; aus die wirkliche Diät, als eine Fertigkeit. Inzwischen weil das bloße Isen und Trinken die Gesundheit Menschen noch nicht erhält und bestet, sondern durch andere hinzukommende Mittel erst in einen solchen Stand setzen gesetzt werden, daß sie ihre Thatgen thun können; so wird auch die Diät gerechnet der rechte Gebrauch Luft, daß sonderlich die Schlaf-, Wohnstimmer von böser Luft befreit und, mit frischer angefüllt werden. [Der rechte Gebrauch der Bewegung und he, daß man nicht zu viel isset, sonlich gleich nach dem Essen, und daß diejenigen, die wegen ihres Standes Berufs ihre Zeit größtentheils in stehend und sitzend zubringen müssen, sich wenigstens eine Zeit lang in freier Luft zu geben, Reiten, Fahren oder andere leichte Handarbeiten zu bewegen und Körper zu stärken suchen.] Der rechte Gebrauch des Schlafens und Wachen, daß man nicht so spät sich zur Ruhe giebt, auch nicht so früh wieder aufsteht, (aber auch nicht über die gewöhnliche Schlafzeit, als welches den Körper träge und ungeschickt, so wie das Wachen matt und schwach macht;) der rechte Gebrauch der Bewegung, daß sie nicht allzu eifrig werden, noch so eifrig kommen, auch Dinge, die man zur Gesundheit zu vermeiden, von sich geben oder behalten muß.

Es kann von der Diät eine gemeine Betrachtung angefallen werden 1) eine medicinische, da man Regeln giebet, die man seine Diät anzustellen habe, also bieber mag gehoret. Doch gut, wenn man von der Diät so richtige Schriften hätte, daß sie jede lesen und sehen könnte, welche Speise und welcher Trank gesund, und welche hingegen ungesund sind. [Zur neuesten Zeit die Schriften eines Job. Friedr. Bückert seine Abhandlung von der Diätetischen Erziehung der wörsen und erwachsenen Kinder in ihr mannbare Alter, Berlin 1768. auch eben desselben physicalische Abhandlung von der Luft und Feuchtigkeit und der davon abhängenden Gesundheit der Menschen, Berlin 1770. und aber die Wochenjournal: der Arzt

jen sind. Sonst gehören unter die brüßtelster der Diätetischen Scharandans ratione conferuandae sanitatis ad senat. od. Amst. 1648. und Helmst. 1706. *frumant de studiis per regulas diaeteticas facilitandis et proroganda litteratorum* 1. Hal. 1695. Eben desselben Anmel- 4. wie ein Mensch für den frühzeit- Tod und allerhand Krankheiten sich wahren könne, Halle 1715. 1726. *hirnhausen medicina corporis*, Amst. 4. Eben desselben curiöse Medicin. Lz- 1. 1705. 1708. *Sanctorius de stati- medicina*, Lugd. Bat. 1727. Es ist h. französisch in Paris 1735. und deutsch h. Job. Cretme, Bremen 1736. and h. getreten. Bontekoe von des Men- chen Leben, Gesundheit, Krankheit und Art, Budisig 1719. *Behrens selecta medica*, Francof. 1710. *Cheyne an- of health et long life*, Lond. 1725. h. auch lateinisch Lond. 1726. und *Wolff* zu Paris 1725. gedruckt wor- b. Carl von der Diät vor Gesunde b. Kranke, Bidingen 1728. Er hat h. geschrieben *Diaetetica sacra*, Co- h. 1737.] Sonst hat der Herr Stahl *dieta* und Herr Wedel insonderheit *dieta litteratorum Dissertationes* her- t gegeben: 1) eine philosophische und er moralische, wenn man weist, wie Mensch zur Diät, als dem Mittel der sundheit verbunden, folglich diejenigen wigen, welche keine Diät beobachten. er intendiret Gott den Endzweck, das die Glückseligkeit des Menschen, so in- dret er auch die Mittel, nach dem be- lichen Canone: qui vult finem, vult in media, und zwar so, daß wenn der Zweck ohne einem Mittel gar nicht erhalten werden, der Gebrauch und Application eines solchen Mittels nicht h. erlaubt: sondern allerdings geboten h. Will daher Gott nach dem Befeh- Natur, daß du glücklich leben, sol- dich auch in Ansehung des Leibes in m vollkommenen Zustand, welcher eben der Gesundheit bekehrt, sehen sollst; ches aber ohne der Diät nicht gesche- kann, so will er auch schlechterdings, h. da eine Diät beobachten, und wenn ich bisher dazu gewöhnest, daß dir e solche Ordnung im Essen und Trin- keine Mühe macht, so verdienst du t Lob der Mäßigkeit. So weist dir s das natürliche Recht an, was du des- zu thun und zu lassen hast in Anse- ng der Berrichtungen selbst; die Ethic er, wie du hiertinnen das Gemüth ein- ichten und selbigen in der Tugend der kigkeit zu bringen, und die Politie wie generale Regeln geben, wie mau Diät zu beobachten, so, daß die spe- l. Erinnerungen für die Medicin blie- a. Der Herr Wolff hat in seinen ver- ntigen Gedanken von der Menschen Philof. Letic. 1. Theil.

Thun und Lassen cor. 4. diese Materie am weitläufigsten abgehandelt. [Wel- che neuerer Zeit *Varies* in der philos. Sittenlehre 6. 321 ff. beizufügen ist. In wie weit der Regent für die Gesundheit der Unterthanen zu sorgen, wird in dem Staatsrecht auseinshrt. Siehe Staats- recht, Staatsklugheit.] *Thomasing* in dem kurzen Entwurf der polis- tischen Klugheit cap. 8. §. 65. 67. meynet, die Diät, wenn sie allzu accurat gehalten werde, sey schädlich. Er sagt: allzu viel thut niemals gut, und ist allzu viele Mäßigkeit keine Eigen- schaft kluger, sondern entweder geiz- ger, oder alberer und betrogner Leu- re. Wer Speise oder Trank auf den Goldwage abwiegelt, kann leicht durch seine allzu große Behutsamkeit ver- wöhnet werden, daß ihn der allers- kleinste Ueß entwerder in tödliche Krankheit, oder in großen Schaden bringet, als wenn er den Magen zum Ueberfluß angewöhnet hätte. Derge- stalt bringet Veränderung nicht nur Lust, sondern auch Nutzen. Doch muß die Veränderung nicht allzu stark, noch auf einmal, noch täglich gesche- hen. Durch allzu vielerley Speisen und Getränke erwecket man unordent- lichen Appetit. Zur Sättigung ist ein Gerichte zulänglich; zur Fröhlich- keit sind deren zwey oder drey mehr als zu viel: was darüber ist, bringet mehr Schaden, als Nutzen.

Dialectic,

Ist eigentlich ein griechisch Wort, wel- ches von *διαλογος* i. e. *rationari*, her- kommt, und von den alten griechischen Philosophen auf unterschiedene Art ge- braucht wurde. Es waren in Griechen- land sonderlich vier Secten, die Platon- nische, Aristotelische, Stoische und Epi- curäische berühmt. Plato nahm dieses Wort auf eine zwersache Art. Einmal verstand er dadurch überhaupt die Weis- heit, oder vielmehr die Theologie, die nach seinem Concept darinnen bestund, daß die Seele zu der vorigen und ersten Erkenntnis der göttlichen und geistlichen Dinge, sonderlich des höchsten Guts, nachdem sie durch die Vereinigung mit dem Körper in eine Vergeffenheit gera- then, wieder gelangte, wie wir in der hi- storia logicae p. 519. seqq. *paregor. acad- micor.* mit mehrern gezeigt haben. Hernach verstand er durch die Dialectic diejenige Wissenschaft, welche den Weg zu einer solchen Erkenntnis und diesem Endzweck zeigte. *Aristoteles* hat nie- mals die Logik in gewisse Theile einge- theilet, auch seine logische Schriften nicht in derjenigen Ordnung, wie sie in dem so genann-

genannten organo anzutreffen, geschrieben; aber doch einen Unterschied unter der ganz gewissen und wahrscheinlichen Erkenntnis der Wahrheit gesetzt, und von der wahrscheinlichen Erkenntnis sich des Wortes *διαλεκτικός* bedienet, wenn er lib. 1. cap. 16. analyt. poster. saget: κατὰ δὲ τὴν συλλογισμένην καὶ μόνον διαλεκτικῶς. und eben daselbst das συλλογισθῆναι *διαλεκτικῶς*, und τρεῖς κληθεῖαν σκοπεῖν ἐκ τῶν παραχρησμένων einander entgegen setzet, auch zuweilen das Wort *λογικῶς* in dem Verstand brauchet, wovon Womer de polymath. cap. 20. pag. 244. kann gelesen werden. Seine Nachfolger bemüheten sich, seine Schriften, die zur Logik gehörten, in eine Ordnung und diese Wissenschaft selbst in gehörige Theile zu bringen. Einige, besonders Philoponus und Simplicius theilten die Logik in *ανάλυτικὴν* und *διαλεκτικὴν* so daß sie diese beide Theile als ganz von einander unterschiedene Stücke, wiewohl ohne Grund ansahen, indem die Wahrscheinlichkeit eben so wohl eine Art der Wahrheit, als die ganz gewisse Erkenntnis ist, nur machten sich die Peripatetici einen gar schlechten Begriff von der Wahrscheinlichkeit. Auf solche Weise war die Dialectic derjenige Theil der Logik, welcher von der Wahrscheinlichkeit handelt, und die Analytic hatte mit der Demonstration zu thun, daher sie von dem *Εὐδοξ* tom. 1. p. 558. beschrieben wird, daß sie sey: μέθοδος δι' ἐνδοξῶν περὶ πάντας τὰ προκαείμενα συλλογιστικῇ, methodus, quae per probabilia de qualibet propoſita quaestione ratiocinatur. Doch weil sie unter den wahrscheinlich Dingen einen Unterschied machten, so fern einige in der That und ihrer Natur nach wahrscheinlich; etliche aber nur wahrscheinlich schienen, so gab dieses Gelegenheit, daß sie das Wort Dialectic im weitern und engern Verstandbrauchten. Denn nach jenem begriffen sie darunter beide Satzungen der Wahrscheinlichkeit, und dieser Theil der Logik faßte also acht Bücher von der Logik, und eins von der Sophistiken in sich; nach diesem aber hatte die Dialectic nur mit dem wahrhaftig wahrscheinlichem zu schaffen, u. bestund nur aus den acht Büchern der Logik. Die Stoiker brauchten das Wort Logik in weiterm Verstand, und theilten sie mehrentheils in die Aethoric und Dialectic, daher *Seneca* *epist.* 89. schreibt: *διαλεκτικὴ* dividitur in duas partes: in verba et significaciones, id est res, quae dicuntur, et vocabula, quibus dicuntur, welches auch *Diogenes Laertius* lib. 7. *segm.* 4. beſtätiget; verstanden aber durch die Dialectic alles dasjenige, was zur eigentli-

chen Logik gehört. Sie machten der Logik großen Staat, wiewohl auch κατ' ἐξοχὴν sind genennet *dialectici*, welche Benennung vorher Nachfolger des *Euclidis* aus der Peripatetischen Schule hatten, davon *Ma* in *obſervat.* ad *Laert.* p. 296. von Auf solche Weise brauchten *Plato* Wort Dialectic in ganz weitem Peripatetici aber in engern Verstand und die *Stoici* blieben gleichsam in Mitte stehen. Diese letztern hatten mit ihrer Logik gar verhaßt gemacht, sie auf eine Sophistiken und Verwirrung hinaus lief, daher auch *Epicurus* Abscheu dafür trug, und seine Logik *ber canonicam* nennen wollte. Etlichen hieben *Scheibler* in *opere logico* 1. cap. 1. *Reckermann* in *praeo* 1. cap. 1. *Melchior* in *introductione* in *lectionem* *Arist.* hin und wieder; *Thomasius* in *ad philoſ. aulicam* cap. 4. §. 18. 199. derlich *Vossius* de *natura et constitutione* cap. 1. und 12. gelesen werden.

Dialogus,

Ein Gespräch, ist diejenige Art Gedanken an Tag zu geben, da verschiedene Personen, durch Fragen und Antworten von allerhand Sachen einander reden, oder redend eingeführt werden. Das Hauptweſen haben dabei darauf an, daß man die Fragen und Antworten ordentlich und deutlich vorbringt, die Anmuth aber beruhet in der Beachtung der Wohlankundigkeit, in der Ansehung der Personen, welche etwas von deren Alter, Stand, beſondere Tugenden, Gemüthsneigungen befragt theils in Ansehung der Sachen, deren Vermischung, wovon geredet wird, daß nicht das Beste auf einmal ausgesprochen werde; theils in Ansehung der Rede und der Worte, welche die Beschaffenheit der Personen und der Sachen wohl abzumessen sind, *conf.* *Boetius* in *syll.* de *reflex.* p. 4. *chap.* 1. 287. *Thomasius* in *philos. aulic.* 9. §. 27. 199. hält diese Weise vor allem bei mündlichen Disputationen wohl andere dieselbe vor der schriftlichen Disputationsart *recommenda* *conf.* *Gundling* in *via ad verit.* 1. 136. Von Erklärung und Bedeutung eines Dialogi hütete man sich, daß dasjenige nicht gleich für die eines Schriftstellers ausgebe, was unter anderer Personen Namen in *Thomasium* in der *Ausübung der Kunstlehre* cap. 4. §. 38.

Die Manier, durch Dialogen zu theilen, ist sehr alt, wie die *Jobs* mit seinen Freunden;

Juden, Phariseern und Sadducern
gen. In der Philosophie soll nach
der Meinung solche Plato zuerst ein-
gehet haben, s. Laetrium lib. 3. folg.
welches andere leugnen, weil vorher
amenes Tejus die Socraticischen Dia-
ler herfür gebracht, auch Jeno Clea-
tergleichen geschrieben, daher gar
zu glauben, daß Plato die Sache
hervor Stand gesetzt, s. Fabric. bibl.
lib. 3. cap. 1. s. 2. wiewohl ihn
Lucianus, der nicht nur ernst-
lich, sondern auch viele lustige Dinge
in seinen Dialogis auf das natürlichste
tragen, weit übertroffen hat. Den
nach folgte hierinnen Cicero, und
den Kirchentelehrern findet man auch
viele Exempel. conf. Sigonius
 dialogo ad. 10. Moronum cardinal.
librum de var. mod. moral. trad. cap.
1. 1. 199. Stanley hist. philosoph.
p. 6. edit. lat. den Autorem des Buchs:
s. *deux dialogues des dieux*, welchem
einer Abhandlung vom Ursprung, Wesen
und Artigkeit der Gespräche vorgesetzt ist.
Die Deutschen haben an dem Erasmo
Roterodami und Christian Thomafen ein
deutsches Wörter hierinnen.

Diamant,

der härteste und schwerste Edelge-
stein, der sehr hart, durchsichtig und hell-
glänzend ist, und wenn er rechter Art seyn
soll, hell und ohne alle Farbe, wie ein
reines Wasser aussehen muß. Die sicher-
sten Proben eines guten Diamants sollen
seyn, wenn er mit einem andern Dia-
mant gerissen werde, und der Staub dar-
aus grau sey: oder daß er im Feuer ge-
het, und in kaltes Wasser geworfen
sey, wenn er denn nicht rissig würde,
er gut, ingleichen daß der echte Dia-
mant die Linctur begierig annehme, und
in strahlender Glanz dadurch vermehret
sey. Die besten werden im Morgen-
ländischen Indien gefunden, denen die
Arabischen und Macedonischen nicht be-
kommen, und die Böhmische, Ungarische,
Kleinasiatische und Egyptische sind die schlech-
ten. Von den Diamanten auf der
Insel Bornes im Flusse Succadan; im
nördlichen Bengal, im Flusse Rage; in
Orade zu Bisapour; zu Conllour,
zu Gani; zu Sazerpoli; und um das
Berge zu Comorin; wie auch von der
Insel Borneo wie die Diamanten ge-
setzt werden, und wie ihr Preis nach
Proportion des Gewichts zu bestimmen
wird, handelt das Hamburg. Magazin in
d. S. 501-511. Wie ihre eigentli-
che Schwere zu bestimmen, findet man in
d. S. 379-383. Der Werth des Dia-
manten verhält sich wie das Quadrat sei-
nes Gewichts, wovon zu sehen ist der 20 B.
259. 10, wie auch daselbst gezeigt

wird, was man für Gewichte dazu brau-
che. Nicht weniger wird man des De-
zallier d'Argenville Nachricht vom
Schleifen der Diamanten in dem 20 B.
S. 244-254 mit Nutzen lesen. Mehrere
Schriften siehe unter dem Artikel: Achat
und Naturgeschichte. Unter die größ-
ten Diamanten der Welt werden gezäh-
let 1) der Diamant des großen Königs.
Er wiegt 279 Karat, und ist auf 29,0819
Thaler geschätzt worden. 2) Der Dia-
mant des Großherzogs von Toscana. Er
wiegt 139 Karat, und hat einen Werth
von 65,2083 Thalern. 3) Der Diamant,
der sich in der französischen Krone befin-
det. Er wiegt 106 Karat, und ist auf
150,000 Thaler geschätzt worden. 4) Der
Diamant, den der Herzog von Orleans
in der Minderjährigkeit des Königs von
Frankreich gekauft hat. Er wiegt 547
Gran, oder 136 Karat 3 Gran, und wird
auf 5 Millionen Livres geschätzt. 5) Der
Diamant des Königs von Portugal, den
man in den brasilianischen Bergwerken
gefunden hat. Er soll 1630 Karate wie-
gen, und einen Werth von 24 Millionen
Pfund Sterling haben. 6) Der Dia-
mant, den nach öffentlichen Verichten
ein griechischer Herr aus Jopban mit
sich gebracht, und an die Kaiserin von
Rußland verkauft hat. Er wiegt 779 Ka-
rat, und ist für 12 Sonnen Goldes
und eine jährliche Pension von 4000 Rubeln
an den Eigenthümer bezahlt worden.
In London und Holland both man 550,000
Gulden dafür. Vergleiche die Rubrik:
Edelgestein und Stein.]

[Diameter,]

[Dieses Wort wird verschiedentlich ge-
braucht. Diameter circuli, oder Durch-
messer eines Kreises ist die gerade Linie,
die durch den Mittelpunkt eines Kreises
von einem Punkte des Umkreises bis zu
dem andern gezogen wird. Diameter
coniugata, oder Nebendiameter ist eine
gerade Linie, welche diejenigen, so mit
einem Diameter parallel gezogen worden,
in zwei gleiche Theile theilet. Diameter
curvus, ein Diameter einer krummen
Linie heißt eine gerade Linie, welche die
Parallellinien, die ihre Endpunkte in der
krummen Linie haben, so schneidet, daß
in jeder derselben die Theile, die zwischen
der krummen Linie und jener geraden Li-
nie auf der einen Seite eben dier ge-
raden Linie liegen, zusammen genommen,
den Theilen, die eben so auf der andern
Seite liegen, zusammen genommen gleich
sind. Diameter grauitatis, der Durch-
messer der Schwere, wird die gerade
Linie genennet, die durch den Schwer-
punkt einer Figur gezogen wird. Dime-
ter sphaerae, der Durchmesser einer Ku-
gel ist eine gerade Linie, die von einem
Punkte

Punkte der Kugelfläche durch den Mittelpunkts bis zu einem andern Punkt der Kugel gezogen wird. Was Diameter longitudo mediarum; diameter transversa; apparens; vera sey, davon muß das methodische Lexicon nachgeschlagen werden.]

Diabatis,

Ein gewisses Wort, dadurch man diejenige Art der Syllogismorum in der vierten Figur, so die Galenische genennet wird, bemerkt, darinnen propositio maior und conclusio besonders bejahend; die minor aber allgemein bejahend ist. Denn das gedoppelte I bedeutet eine gedoppelte besondere Bejahung; das A aber eine allgemeine Bejahung, i. E.

aI Einige Narren sagen die Wahrheit,

ba allen, so die Wahrheit sagen, müssen wir folgen. E.

da Müssen wir einigen Narren folgen.

Die Aristotelici, welche mit der vierten syllogistischen Figur nicht zufrieden waren, haben dieses Wort in Abtels verwandelt, und daraus einen indirecten Modum der ersten Figur gemacht.

Dichotomie,

Heißt diejenige Art der Eintheilung, oder Division, da man sich an zwei Theile bindet, woran insonderheit die Ramiſten einen Gefallen hatten, wie man aus des Rami Dialectic und den darüber herausgegebenen praelectionibus Andomari Talai lib. 1. sp. 137. seq. ingleichen p. 158. it. lib. 2. p. 352. abnehmen kann. Der Herr Thomafius in cautel. circa praecogn. iurisp. cap. 110. §. 28. sagt, daß diese Art der Eintheilung und Zergliederung nicht den geringsten Nutzen habe; ja wenn man sie überall anbringen wollte, sey sie vielmehr lächerlich, denn auch der thümliche Kopf sey fähig, die unordentlichen Dinge durch an einander hangende Dichotomien zu entscheiden, conf. Bacon. Verulam. de augm. scient. lib. 6. cap. 2. Morhof in polyhist. tom. 1. lib. 2. cap. 7. §. 17. seqq. An und vor sich wird niemand die Abtheilung in zwei Stücke mißbilligen, zumalen solche zuweilen nothwendig geschehen muß; daß man aber dieselbige mißbrauchen und mehren wollte, es müßten alle Eintheilungen nur aus zweyen Stücken bestehen, solches ist ungereimt. Denn man macht bey einer Eintheilung so viel Stücke, als derselben im ganzen, so eingetheilet wird, liegen. Was die Ramiſten betrifft, so haben sie großen Staat

von der Dichotomie gemacht, doch einige ihre Meinung gieng nicht, als müßte man alles in zwei Theile theilen, sondern daß diese Art der Gliederung die natürlichste und vortheilhafteste der menschen ihren Nutzen abzuheben könnte, conf. Lange in addit. logic. Weihan. cap. 6. §. 78. pag. [Es ist entweder die Rede von einiglichen oder von einer reellen Theilung. Jene, welche ein genus in species abtheilen soll, muß durch völlig gegengefaste Glieder geschehen, in welchen kein dritter Fall statt, folglich ist eine Dichotomie nöthig, die aber genau zu machen erforderliche Kunst und Mühe, wovon Davia ad veritatem de arte determinata lesen ist, welche Lehre ich in methodischen Logie weitläufiger ausgehabe. Was aber divisionem realem bey welcher man schon völlig bestehende vorhandene Theile zerlegen macht man so viele Theile, als man will stecken.]

Dicke der Körper,

Ist diejenige Beschaffenheit der Körper, da sie anstoßen und nicht leicht andere dringen können, als die Erde, welches die Mechanici leiten, daß die Theilgen des Körpers groß und fest an einander gefügt seyn. Weil es aber sehr schwer ist zu sagen, die Theile eines Körpers, die alle bestehen, so fest mit einander zusammenhangen können, daß sie sich auch kaum von einander bringen lassen, so ist auch von dieser Dicke, oder Solidität der Körper nicht eine vollständige Erklärung zu geben. Clerici physic. lib. 5. cap. 3. S. 11. Ich will sagen, kommt es darauf an, kein Stäubgen, daraus ein Körper besteht, ein anderes in eben demselben oder Raum läßt, den es selber einnimmt, woher es denn kommt, daß eins von den weichen muß, wenn durch die Bewegung zweye auf einander treffen.

Dictum de omni und nullo,

Wurde ein gewisser Grundsatz der Syllogismorum in der ersten Figur Aristoteliciis genennet, daß was von einer allgemeinen Idee entweder bejahet oder verneinet werde, solches auch von jeder besondern Idee, die unter der allgemeinen geböre, zu bejahen, oder zu verneinen sey, i. E. ist wahr, daß alle Menschen unvernünftig sind, so ist es wahr, daß alle Arten derselben, als Fische, Vögel, Gewürme und dergleichen unvernünftig sind, welches dictum de omni heißt und den Grund

bejahenden Syllogismorum in der ersten Figur abgiebt, daß man also schließen kann:

Alle Bestien sind unvernünftig,
Ein Vogel ist eine Bestie,
E. ist ein Vogel unvernünftig.

Oder ist's wahr, daß kein Mensch unsterblich, so ist's auch wahr, daß kein König, kein Fürst, kein Reicher, kein Armer unsterblich ist, welches das dictum de nullo heißt, und der Grund der verneinenden Syllogismorum in der ersten Figur ist, worinnen man also schließen kann:

Kein Mensch ist unsterblich,
Alle Könige sind Menschen,
E. kein König ist unsterblich:

conf. Aristoteles lib. 1. prior. analyt. cap. 1. Scheibler in opere logic. part. 4. cap. 1. p. 696. Jac. Thomasi erotem. log. cap. 39. Keßermann in system. logic. mai. lib. 3. tract. 1. sect. 1. cap. 5. p. 440. Donatum de arte syllogist. art. 10. p. 124.

Diese Aristotelische Meditation wäre gar gut, wenn sie zu ihrer Reife kommen würde, denn sie weist wohl, wie ich vom Allgemeinen auf das besondere entweder bejahend, oder verneinend schließen soll, und giebt mir den Grund der beiden syllogistischen Modorum in der ersten Figur barbara, celarent, da die Conclusionen allgemein sind, allein sie weist noch nicht ausdrücklich, wie ich von einer allgemeinen Proposition auf eine besondere schließen möge, nach den beiden andern Modis darii und serio, da die Conclusiones particulari sind, und von einer untern Idee in der Hauptproposition auf eine obere geschlossen wird. Denn wenn man den Syllogismus synthetisch, als ein Mittel Wahrheiten zu erfinden, betrachtet, so wird in der ersten Figur aus dem Subjects der Hauptproposition eine subsumirte Idee genommen, die sich gegen die alte, daher sie gezogen ist, entweder als ein Genus, welches ein oberer Begriff ist, oder als eine Species, welche der untere Begriff ist, oder als eine Differenz verhält. Ist die neue Idee ein oberer Begriff, so geschieht die Conclusion particulari, und da die Hauptproposition entweder bejahend, oder verneinend seyn kann, so entstehen daher die Syllogismen in den Modis darii und serio, i. E.

aA Alle Tugend gefällt Gott wohl,
aI Einige Fertigkeiten des Gemüths sind Tugenden, E.

I gefallen einige Fertigkeiten des Gemüths Gott wohl.

EE Kein Laster gefällt Gott wohl,
eI Einige Fertigkeiten des Gemüths sind Laster, E.

O gefallen einige Fertigkeiten des Gemüths Gott nicht wohl.

Ist aber die neue Idee ein Unterbegriff, so schließt man in der Conclusion allgemein, und wie die Hauptproposition ebenfalls entweder bejahend; oder verneinend seyn kann, so bekommen wir dadurch die Syllogismen in den beiden andern Modis barbara und celarent i. E.

aA Alle Tugend gefällt Gott wohl,
bA Alle Gottesfurcht ist eine Tugend, E.

rA Alle Gottesfurcht gefällt Gott wohl.

cE Kein Laster gefällt Gott wohl.

IA Alle Trunkenheit ist ein Laster, E.

rEa Keine Trunkenheit gefällt Gott wohl.

Auf diese beyde letztere Arten geht wohl das dictum de omni und nullo, da von einer obren Idee auf eine untere, als von der Tugend auf die Gottesfurcht, von dem Laster auf die Trunkenheit geschlossen wird; hingegen läßt sich auf die beiden ersten Arten nicht wohl appliciren. In Ansehung dessen kann man hier den Grundas besser also einrichten: was von einer Idee überhaupt bejahet, oder verneinet wird, das kann auch von den besondern wesentlichen Stücken bejahet oder verneinet werden. Die wesentlichen Stücke aber einer Idee beruhen entweder auf die Definition, oder Division, woraus wieder zwey neue Regeln entstehen: 1) was überhaupt von einer Idee gesagt, oder verneinet wird, das kann auch von besondern Stücken der Definition dieser Idee bejahet, oder verneinet werden, welche besondere Stücke das Genus und die Differenz sind, i. E. kann man sagen: die Gelehrsamkeit ist ein Gut, so kommt dieses Prädicatum auch dem Generi der Gelehrsamkeit zu, und weil solches ein oberer Begriff ist, so muß die Conclusion particulari werden, daß man sagt: die Gelehrsamkeit ist ein Gut E. einiger Habitus des Verstandes ist ein Gut, und weil der Concept des Generis ein gemeiner Concept, der auch den entgegen gesetzten Sachen zukommt, so kann man auch, wenn einmal die Hauptproposition verneinend ist, verneinend schließen, i. E. die Poesie gehört nicht zur wahren Gelehrsamkeit E. einige Habitus des Verstandes gehören nicht zur wahren Gelehrsamkeit. Hernach kommt das Prädicatum in der Proposition: die wahre Gelehrsamkeit ist ein Gut, auch der Differenz der wahren Gelehrsamkeit zu, daß man schließen kann: E. alle judicieuße Erkenntniß der Wahrheit, als worinn das Wesen der wahren Gelehrsamkeit besteht, ist ein Gut: 2) was überhaupt von einer Idee gesagt wird, das

das kann auch von deren unterschiedenen Arten, da ein die eingetheilt wird, gesagt werden; z. E. kann man behaupten: alle Tugenden beruhigen das Gemüth, so ist auch zu sagen, die Gottesfurcht, die Gerechtigkeit beruhigen das Gemüth. Denn die ganze Natur des Menschen kommt einer jeden Species derselben zu, und was man also unter andern von einem lebendigem Geschöpf sagen kann, das muß man auch von einem Menschen und von einer Bestie sagen können, welches hingegen von einer mathematischen Division, da das ganze in seine Theile getheilt wird, nicht angehet.

Andere setzen diese zwei Principia: Diejenigen Dinge, die in einem tertio nicht überein kommen, die kommen auch nicht unter sich überein: diejenigen Dinge, die in einem tertio überein kommen, die kommen auch unter sich überein; wenn z. E. die Frage wäre: ob Abraham sey verdammnet worden? so wäre hier die dritte Idee der Unglaube, wie nun die Idee des Abrahams stimmt mit der Idee des Unglaubens, also stimmt sie auch mit der Idee der Verdammnis; oder ob Abraham sey selig worden? so wäre die dritte Idee der Glaube, wie nun die selbe mit der Idee Abrahams überein komme, also stimmt auch die Idee Abrahams mit der Idee der Seligkeit zusammen, folglich werde die erste Frage verneinet; die andere aber bejahet.

Zum allgemeinen Grundsatz aller Schlüsse kann dieses einzige Principium mit Davies genommene werden: wenn zwey Ideen in Verbindung mit einer dritten stehen, (es mag bejahend oder verneinend seyn) so sind sie auch unter einander in Verbindung, in wie ferne sie mit der dritten in Verknüpfung stunden. Z. E. B. soll in Verbindung mit C stehen. A soll ebenfalls auf einerley Art oder in einerley Beziehung mit C in Verbindung seyn, so muß auch B mit A in derselben Beziehung verbunden seyn. Nun gedente ich unter B, Equus; unter A, vernünftig; unter C, ein Mensch. So kann ich sagen: Jedes C ist A (jeder Mensch ist vernünftig). B ist C (Equus ist ein Mensch). Folglich muß auch B ein A seyn. (Oder Equus ist vernünftig). Oder von verneinenden Ideen, denke man sich unter B, Equus; unter A nicht Vieh; unter C ein Mensch. So wird mir erlaubt seyn so zu schließen: Alles C (alle Menschen) ist A (sind nicht Vieh). B (Equus) ist C (ein Mensch). Also ist B (Equus) A (nicht ein Vieh). Auf die Art braucht man weder das Dictum de omni noch das Dictum de nullo. Ja! es giebt Schlüsse, wo weder ein höherer, noch ein unterer Begriff faßt findet, und folglich das Dictum de omni et nullo gar nicht an-

gewendet werden kann, als in der Metetik und Algebra. Z. E. 6 =

4 + 2 =

6 =

[Didactic,

siehe Lehre, Methode, Unterweisung

Diebstahl,

Es kann dieses Wort in weitläufiger und engerm Verstande gebraucht werden. Nach jenem ist der Diebstahl die Handlung, da man einem das Eigenthum wegnimmt, welches entweder öffentlich oder heimlich geschehen kann. Der Diebstahl in der allgemeinsten Bedeutung ist diejenige Handlung; da ein Dieb wider Wissen und Willen eines andern etwas entwendet, ohne dessen Einwilligung des Gewinnes willen. Entweder entwendet man auf besagte Art eine Sache, die einem Herrn zugehört; oder die Nutzung einer Sache; oder endlich den Inhalt einer Sache. Hieraus entsteht Diebstahl einer Sache (furtum rei); Diebstahl der Nutzung (furtum usus) und der Diebstahl des Besizes (furtum possessionis). Wenn mir jemand heimlich ohne Recht, und um eines Vortheils willen, ein Pferd, so ich auf acht Tage miethe, und in meinen Stall habe, auf vier Stunden entwendet, so damit fort reutet, alsdenn aber wieder in Stall bringet, so beziehe ich mich auf einen Diebstahl der Nutzung. Hingegen, wenn man mir ein Pferd mit Verletzung worden, auf besagte Art entwendet, so ist es ein Diebstahl des Besizes. Denn mir kam weder Sache, noch die Nutzung zu. Der Diebstahl wird auch der Unterschleif (furtum clandestinum) gerechnet, wenn ein Dieb einem andern dasjenige wider dessen Willen ohne Recht, um des Gewinnes willen entwendet, was er unter jenem Beschluß hat. Z. E. Ein Bedienter mißbraucht das Silberzeug seines Herrn, von dem er lauft, mit, welches er unter seiner Verwahrung gehabt hat. Ein solcher Unterschleif wird nach der Natur und bürgerlichen Recht geringer bestraft, als gewöhnlicher Diebstahl, weil wegen Leichtigkeit einer solchen Handlung Meralität vermindert wird. Hier habe ich ein Programm geschrieben: et quomodo ex facilitate actionis adeo determinari queat.] Geschichtsfragende man einem das Seinige ohne Willen; aber wider seinen Willen, so heißt solches ein Raub, wenn dergleichen Handlung auf offener Straße vorgenommen wird, und

Genraub; geschieht es hingegen, das ist, wider Wissen und Willen des Eigenthumsherrn, so ist dieses Diebstahl im engeren Verstand. Es ist dieses Wort nach der letztern Bedeutung am allernähesten; inwiefern der Raub eine Art des Diebstahls ist, so kann man, wenn man auf die selbst steht, dasselbige in einer Bedeutung schon brauchen: ja einem Eigenthumsherrn auf Geheiß des Willens etwas auf zuwerfen können werden. Denn entweder ist dieses wider seinen Willen, und will mit seinem Wissen, welches es ist; theils wider sein Wissen, so deutlich so genannte Diebstahl; theils seiner Einwilligung, doch so, daß andere diese Einwilligung durch andere Vorstellung erhalten hat, oder in was gewilliget, so ihm in der seinem Schaden gereicht, welchen man den Betrug nennt, den man als eine Art des Diebstahls ansetzt. Denn wenn gleich der andere Ansehung sucht, es sey mit Einwilligung geschehen, folglich gelte nach dem bekannten Sprichwort: non fit iniuria sine iniuria; doch eigentlich zu reden, keine Einwilligung gewesen. Man hat andere und falsche Vorstellungen, welches schon eine Schuld verursacht, und niemand wird in was willigen, seinem Schaden gereicht.

Dem Betrage ist bereits in einem Abschnitt behandelt worden, und bleiben hier den dem eigentlichen so genannten Diebstahl; was aber ins besondere in Raube zu sagen ist, soll unten gehörigen Orte vorkommen. Das Verbrechen wider das natürliche Recht steht die gesunde Vernunft ohne Mühseligkeit zu erkennen. Denn soll jemanden beleidigen, so soll man jemanden bestehlen, weil durch den Diebstahl das Eigenthumsrecht, das ein jeder auf eine Sache hat, gekränkt, und in dem ruhigen Genuße dieses gekränkt wird. Hat jemand durch den Diebstahl ein Recht, eine Sache zu haben, wie er will, so muß der andere ebenfalls eine Verbindlichkeit haben, den seinem Rechte ruhig zu lassen, welcher Verbindlichkeit durch den Diebstahl nicht nachgelebet, folglich die Obligation vom Gesetze herrühret, gegenwärtig werde ich unter den Art des Gesetzes beweisen, wider dasselbige steht. Ein Dieb erweget doch, wie es ihm dünken würde, wenn jemand auf solche Art in seinem Eigenthumsrechte Eingriff thun wollte, und es solches nicht anders als eine Beleidigung ansehen könnte; also kann er nicht die Rechnung machen, daß andere, vor denen er ja keinen Vor-

zug hat, sein Unternehmen empfindlich aufnehmen und als ein Unrecht betrachten werden, s. *Grotium de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 5. n. 2.* Diesem steht nicht im Wege, daß von einigen Völkern das Gegentheil im Schwange gewesen, und man das Stehlen entweder geboten, oder erlaubt. Von den *Lacedaemoniern* lesen wir, daß *Lycurgus* anberathen, wie junge Leute künftig zum Stehlen ausgehen, den Leuten die Axtualien und das Holz wegnehmen, und sich dadurch zu künftigen Kriegsdiensten geschickt machen sollten; welches wenn sich in der That so verhalten, die größte Unbilligkeit gewesen. Denn das göttliche Gesetz, man soll nicht stehlen, ist einmal da, welches menschliche Gesetze nicht aufheben können, und die gute Absicht, die *Lycurgus* mag gehabt haben, macht die Sache an sich selbst nicht gut, weil man nichts böses thun darf, auf daß gutes daraus erfolge. Siehet man diese Verordnungen mit politischen Augen an, so ist dieses wahrhaftig ein schlechtes Mittel gewesen, wodurch junge Leute zur Tapferkeit und Verschlagenheit haben sollen gelehrt werden. Von den *Ägyptern* wird berichtet, daß sie den Diebstahl, weil selbiger ohnehin schon schlechterdings hätte können verboten werden, in soweit versattelt, daß der Dieb nur den vierten Theil von dem gestohlenen behalten sollte, welches übermal unrecht war. Es kann hier *Griechens* Disputation *de furti apud Lacones* licentia nachgelesen werden. Doch was solche Völker gethan, hebt die Wahrheit eines natürlichen Gesetzes noch nicht auf, und bekümmert man sich nicht um das, was sie wirklich gethan; sondern was sie hätten thun sollen. Die Sitten der Völker machen kein natürliches Recht aus, sondern müssen nach demselben beurtheilt werden.

Ist überhaupt der Schluß vernünftig, wenn man niemand beleidigen dürfe, so müsse man, wenn eine Beleidigung geschehen, den verursachten Schaden ersetzen, in Erwägung, daß das Verbot sonst vergebens, und der Beleidiger noch glücklicher, als der Beleidigte wäre; so folgt auch insonderheit, daß der Dieb die gestohlene Sache wieder heraus zu geben, oder wenn er sie nicht mehr hat, den Schaden zu ersetzen schuldig sey. In dem natürlichen Stande schafft sich ein jeder selbst durch seine eigne Macht Recht, welches Recht sich wider die Diebe zu schützen in Ansehung der Zeit nicht eingeschränkt ist, wie in einer bürgerlichen Gesellschaft, und kann den Tag und Nacht ausgeübt werden. Es währet die Verfolgung eines Diebes so lange, bis wir in grugsamer Sicherheit sind, sollte er auch sein Leben darüber verlieren. Denn wenn in der natürlichen Freiheit Leute bloß von gestohlenen

höflichen Sachen leben wollten, und man könnte sie auf keine Weise von diesem Vorhaben abhalten, so ist nicht unrecht, wenn man sie ihres Lebens beraubet. Es scheint dieses vielen etwas hart, welches daher kommt, daß sie ihr Vermögen und Leben mit einander vergleichen, und meinen, das letztere gelte dem erstern für, so an sich selbst, wenn man die Sache in abstracto betrachtet, auch seine Wichtigkeit hat. Man muß vielmehr den Vorzug des andern mit zu schaden, und das Mittel, so ich dawider brauche, in eine Vergleichung stellen. Denn da der andere in seiner Bosheit so hartnäckig ist, und ich mich allerdings gegen ihn vertheidigen kann, so kann ich ja solche Mittel brauchen, welche hinlänglich sind, mich wider ihn in Sicherheit zu setzen. Ich kann nichts dafür, daß der andere in der Bosheit so Halsstarrig ist, und nicht anders, als durch dergleichen Mittel sich lenken läßt, welche zu gebrauchen ich gezwungen werde, weil kein anders vorhanden ist. Suchte man ihn durch solche Mittel nicht abzuhalten, so räumte man ihm mehreres Recht, als sich selbst ein, dazu niemand verbunden ist, s. Wolff in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. 4. cap. 2. §. 872. pag. 591. Treuer in observat. ad Pufend. de officio hominis et civis lib. 1. cap. 5. §. 21. pag. 154. Ziegler ad Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 1. §. 12. In dem bürgerlichem Stande sucht man ordentlich Weise Schutz bey der Obrigkeit, worinnen die Freiheit sich wider die Diebe zu schützen, gar sehr eingeschränkt ist, und geht nicht schlechterdings an, sich gewaltthätiger Weise wider ihn zu rächen. Es wird dabey auf den Unterschied gesehen, so fern ein Diebstahl bey Tage oder Nacht geschieht, massen am Tage Gelegenheit vorhanden ist, sich wider denselben durch Hülfe anderer ohne dessen Entleibung zu schützen, und eben keine Gefahr, daß er uns um das Leben bringen würde, da, welches sich hingegen bey einem nächtlichen Diebe ganz anders verhält. Dahero fragt man: ob man einen nächtlichen Dieb um das Leben bringen könne? weil man bey einem nächtlichen Diebe nicht versichert ist, daß er nicht auch an uns selbst gewaltsame Hand anlegen dürfte, entweder wenn wir ihn das unsere nicht wollten weannehmen lassen; oder daß er sich selbst befürchtet, man dürfte ihn fassen, und seinen Diebstahl entdecken, so ist keine Ursache da, warum man ihn nicht gleich, da er einbrechen will, erschießen oder über den Haufen stoßen könnte, wenn man nämlich zu entrinnen und andere Leute um Hülfe anzurufen, nicht im Stande wäre. Denn wenn das letztere angeht, so wäre es unvernünftig, ein so hartes Mittel,

da man ein gelinderes haben könne, zuzuwenden, wie nicht weniger, wenn ihn durch Verwundung an den Hals von dem Einbrechen abzuhalten, Stande wäre, und man wollte ihn entleiben. Dahin geht auch das göttliche Gesetz, so Gott den Ebrdern giebt, Exod. 22, 2. als worinnen gebet wird, einen nächtlichen Dieb zu bringen, womit noch anderer Völkergesetze übereinkommen, die da gleiche Freiheit geben, woron Voecler über das Werk de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. 12. und Seldenus de iure nat. et tium iuxta disciplinam ebraeorum cap. 2. par. 1. just. laaen. Die Frage: im Fall der Noth der Diebstahl laubt sey? ist schon oben in dem Armuth untersucht worden. Joh. Gottfr. Krause de eo quod est circa poenam furti, Wittenb. Arnold Mauricius de furiis respondendis vel morte puniendis Bas. 16. Carl Andreas Christiani ab in natürlichen Gesetze die Todesstrafe Todtschläger bestimmt. Königsb. 1731.

Diener,

Ist diejenige Person, welche sich andern zu gewissen und zwar etwas natürlichen Verrichtungen verbindlich macht. Ein Knecht und ein Diener unterschieden. Denn ein Knecht giebt sich seinem Herrn zu unbekannt, und dabey sehr geringen Diensten, wenn er gleich zu einer gewissen Verrichtungen äußerlich angewandt wird; er sich doch gefallen lassen, wenn man von ihm auch andere Dinge dazu er geschickt ist, verlangt, welches bey einem Diener nicht ist. brauchen einige das Wort Diener, als gleichgültig mit dem Wort Knecht, und wenn in der Sache selbst der Unterschied bleibet, so liegt daran nichts, und kommt darauf an, wie man das nimmt. Wie aber unter den Verrichtungen immer eine ansehnlicher und wichtiger, als die andere ist; also entsetzt daraus das ungleiche Ansehen der Diener, die damit zu thun haben. Das natürliche Recht weist einem Herrn sowohl einem Diener die gehörigen Pflichten an, und da sie unter sich einen Vergleich treffen, daß der Diener gewisse Dienste leisten, und der Herr hingegen sich belohnen wolle, so ist vernünftig, man auf beiden Theilen demjenigen, der kommt, wessen man sich verglichen, die Politik giebt an die Hand, wie sich Herr gegen seinen Diener, und der Diener gegen seinen Herrn kluglich zu verhalten habe, daß ein jeglicher seinen Pflichten befördere und den Schaden abwehrt, sowohl vorher, ehe man sich mit einem

einleitet; als auch darnach, wenn etwas bereits geschehen, wie nicht weniger, wenn ihr Vergleich, und die dazugehörige Verbindlichkeit aufgehoben. Von Sedendorf in seinem *deutschem Fürstenstaat* hin und wieder, Thomaßius im Entwurf der politischen Jugend cap. 7. §. 66. sqq. und Wolff seinen verm. Ged. vom gesellschaftlichen Leben der Menschen, nachzulesen. Im Lateinischen unterscheidet man *mutus* und *servus*. Jener wird nur verpflichtet, den Nutzen einer Person zu bestreiten. Dieser aber ist gehalten, deren Nutzen bey Sachen in Obacht zu nehmen. E. Ein Mensch welcher den Acker ackern bearbeiten muß, ist *servus*. Die Pflichten der Diener und der Herrn werden in der Politik ausgeführt, und verliert hierbey Daries in seiner Einleitung in des Hrn. von Vriesfeld Staatsklugheit gelesen zu werden, so wie auch alle andere Verfasser der Staatsklugheit hierzu zu gebrauchen sind, welche man unter ihren Hauptartikeln suchen mag.]

Dienst,

Dieses Wort wird sonderlich in einem weitläufigen Verstande gebraucht. Einmal ist solches so viel, als eine nothwendige Pflicht, oder eine solche Verrichtung, die das Gesetz gegen den andern schlechterdings befohlen, es sey nun ein Vergleich vorher gegangen, oder nicht. Vors anders bedeutet es eine Pflicht der Gemüchlichkeit, oder eine Gefälligkeit, wie man oft sagt, ich habe ihm viele Dienste zu thun, das ist, ich habe ihm vieles zu thun vorgenommen, und solche Verrichtungen seines Nutzens wegen gethan, die er von mir vermöge eines Rechts mit Gewalt nicht hätte fordern können. Die Sache selbst, so durch diese gedoppelte Bedeutung angezeigt wird, kommt unter den der Materie von den Pflichten der Menschen für. Drittens zeigt das Wort Dienst alle öffentliche Bedienungen an, sie seyn geistlich oder weltlich, davon viel sich in der Philosophie, sonderlich in der Politik sagen läßt, bey unterschiednen Artikeln, als von der Beförderung, von der Lebensart gehandelt worden.

Dienstfertigkeit,

Ist dasjenige Bemühen, da man gegen jedermann in allen vorfallenden Gelegenheiten, die den wirklichen Nutzen und das Vergnügen der Leute betreffen, eine angenehme Gefälligkeit verspüren läßt, das ist, daß man dasjenige, was man zum Vergnügen des andern thut, nicht als eine Last mit schwerem Herzen über sich zu nehmen scheint, sondern sich vielmehr munter und willig finden lasse, und sich

ein Vergnügen daraus mache, zum Vergnügen des andern alles beizutragen. Diese wahre Dienstfertigkeit entsteht aus Liebe, und erweckt nothwendig eine Gegenneigung von Liebe und Gewogenheit, indem alle Gemüther, die nicht aufs äußerste boshaft sind, über einen aus gutem Herzen geleisteten Dienst, wenn solcher auch gleich oft die gebotene Wirkung nicht hat, ein Wohlgefallen empfinden. Sie ist ein Stück der eigentlichen Höflichkeit oder Gefälligkeit.

Diese Dienstfertigkeit ist hinlänglich, auf eine gründliche und beständige Art die Herzen der Menschen einem eigen zu machen, und ohne derselben sind alle äußerliche Ceremonien, auch das galanteste äußerliche Bezeigen dazzu nicht vermögend. Denn in dem gemeinen Leben befindet man einen großen Unterschied, ob man bloß als ein guter Compagnon in müßiger Gesellschaft; oder aber wegen seiner Fähigkeit und Willfährigkeit, sonderlich in wichtigen Dingen beliebt sey. Anders Leuten aber zu dienen, erfordert nicht geringe Klugheit. Insbesondere soll man ihnen also dienen, daß ihr Nutzen immerfort von unsern Diensten abhängen müsse. Hiebei ist erstlich eine Fähigkeit nöthig, einigen Leuten viele und sonderbare Dienste vor andern leisten zu können, welche Dienste doch also beschaffen seyn müssen, daß sie auch in der Meinung derer, denen man dienet, wirklich davor geachtet werden; vors andere eine kluge Mäßigung, daß ein Mensch den Leuten, denen er dienet, zwar gute und wirkliche Proben seiner Fähigkeit und guten Willens jederzeit spüren lasse, dennoch aber beides nie so adnlich erschöpfen lasse, daß man ihn hinführo nicht weiter brauchen sollte.

Die Scheindienstfertigkeit geschieht theils mit gezwungenem Herzen; theils siehet sie nicht sowohl auf den Nutzen desjenigen, dem die Dienste geleistet werden, als vielmehr dessen, der solche leistet. Ein Hochmüthiger ist vor andern willig, seinen Nebenmenschen zu dienen, sucht aber nichts anders, als daß man deswegen sein Lob ausbreite. Ein Geiziger ist dienstfertig, wo er weiß, daß er seinen Nutzen und Gewinn beobachten kann, und vor andern sind die wohlthätigen Gemüther zur Dienstfertigkeit geneigt, weil sie ihre eigene Lust daran haben, daß sie bey andern beliebt sind, s. Müllers Anmerkungen über Gracians Oracul Mar. 32. p. 206. Mar. 5. p. 34. Philaret in ethic. lib. 1. p. 2. cap. 10. p. 281. Esprit de la sainteté des vertus humain. t. 1. c. 8.

Differenz,

Bedeutet in der Logik das Wesen einer Sache, wodurch sie sich von allen andern Sachen

Sachen unterschiedet. Die Peripatetici haben fünf Prädicabilia, oder fünf abstracte Ideen, so die unterschiedene Wirkungen der Substantien vorstellen, als das Genus, die Speciem, die Differenz, das Proprium und das Accident, wiewohl diese Einteilung ohne Grund ist.

Alles, was wir an den Sachen unmittelbar wahrnehmen, sind Eigenschaften, welche von mehreren Gattung sind; indem einige zum Wesen der Sache gehören, so, daß wenn sie weg seyn sollten, die Sache nicht bestehen würde; etliche aber sind nur zufällig, und können da, auch nicht da seyn, ohne daß das Wesen dadurch Schaden leidet. Die ersten sind von gedoppelter Art, indem etliche wesentliche Eigenschaften so beschaffen, daß sie nicht nur allen Individuis desjenigen Objecti, so wir vor uns haben, sondern auch allen Individuis des ihm entgegen gesetzten Objecti zukommen, und das heißt das Genus; etliche aber befinden sich nur allein bey allen Individuis des gegenwärtigen Objecti, und dies ist die Differenz. Die Peripatetici sagen, die Differenz sey dasjenige, so von vielen der Specie nach unterschiedenen Sachen auf die Frage: wie sie beschaffen? könne gesagt werden. Sie wird *differencia specifica* genennet, weil sie das Wesen der Dinge nach einer gewissen Art anzeige, daß man i. E. erkennt, worinnen das Wesen der Menschen, der Körper, der Meister bestehe: conf. Thomasius in der Einleitung der Vernunftlehre cap. 4. §. 20, artem cogitandi part. 1. cap. 6. Cleric. in logic. p. 1. c. 7. §. 7. Tirium in arte cogitandi pag. 152. Crowsaz in systeme de reflexions part. 1. sect. 3. chap. 5. p. 364.

Die andern Umstände einer Sache, so ihr als eigen zukommen, fließen aus der Differenz, als einem Principio, welches sonst die Peripatetici *propria* in quarto modo nennen. Also sehen wir an den Menschen, wie sie reden, lachen, Anschläge abfassen, eine unverdächtig bezogene That bereuen, welches alles Wirkungen, so aus dem vernünftigen Wesen der Menschen fließen, daß man also die wesentlichen Wirkungen mit dem Wesen selbst nicht zu vermischen hat. An der Erkenntniß der Differenz der Dinge ist in der Erkenntniß der Wahrheit am meisten gelegen, weil man hiedurch hinter ihre Definition oder Natur kommt, folglich die Verwandtschaft der gegenwärtigen Sache mit andern Dingen einsehen kann. Denn hieraus müssen alle Schlüsse, die das Wesen einer Sache angehen, fließen, daß wer die Differenz eines Objecti erkannt, sich seiner gründlichen Erkenntniß von dem selben rühmen kann. Anbey hat man

wohl zu merken, daß eine Idee bloß eine Differenz, bisweilen ein Genus, bisweilen ein Accident seyn kann. Also Vermögen der Vernunft ist ein Accident in Ansehung der lebendigen Creatur; Ansehung des Menschen eine Differenz und wenn ich dieselbige in Ansehung Gelehrten und Ungelehrten betrachte, wird es ein Genus. Durch diese Ansehung kann man sich aus vielen andern Gedanken der Peripatetico-Platonorum, die sie von dem Unterschiede der Differenz gehabt, weichen.

Dilemma,

Ist bey den Logicis eine gewisse Vernunftschlüsse, welche ihrer Benennung nach so viel, als *διλλαιβαινοντες*, das zweymal genommen, seyn soll. Cicero nennet es *complexionem*; A. Cellius *nothib*. Aricis lib. 5. cap. 10, und Syronymus epist. 23. *conutum syllogismum* weil man dadurch im Disputiren sein Gegner auf beyden Seiten, und so reden, mit beyden Hörnern zu fassen kame, daß er in die Enge getrieben werde, und nicht ausweichen könne. Andere geben diese Herleitung, weil ein solcher Schluß eine Verhältnißheit mit den Axiomibus der Alten hätte, oder mit den Mauerbrechern, womit man die Mauern durchlöcherete, und den festen Ort einnahm. Indem ein Gegner sich gegen einen solchen Schluß nicht leicht vertheidigen konnte. So nennen es auch einige *sylogismum crocodilinum*, der gleichsam Crocodilenart an sich habe, und den andern heimlich und unvermerkt fange. Die stoischen Philosophen schleppten sich an einer gewissen Sophisterei, welche *crocodiles* hieß, und fast wie ein Dilemma aussah, von deren Ursprünge und Benennung folgende Fabel vorhanden ist. Es habe einstmal ein ägyptisches Weib gehehen, wie ein Crocodil im Nile einen Knaben erhascht, worauf sie selbigen wieder zu geben gebeten; das Crocodil antwortete, es sollte geschickter seyn, wenn sie die Wahrheit sagen wüßte, welche Bedingung das Weib angenommen, und gesagt: du wirst mir den Knaben nicht wiedergeben; hierauf habe das Crocodil versetzt: du magst wahr oder falsch reden, so gebe ich den Knaben nicht wieder her. Denn redest du wahr, kann ich ihn nicht von mir lassen, weil du ausdrücklich sagest, daß ich es nicht thun werde; redest du aber falsch, so ist meiner Bedingung, so ich dir vorgeschrieben, daß du was Wahres sagen sollst, nicht gemäß. Auf diesen Discours habe das Weib eingewendet: ich mag wahr oder

als geredet haben, so mußt du mir den Rathen wiedergeben; denn wenn ich die Wahrheit gesagt, so bist du mir ihn verleihe des eingegangenen Vergleichs schuldig: falsch aber kann ich nicht ehe gerech haben; bis du mir ihn wieder gibst, Stanley histor. phil. part. 7. part. 1. p. 32. p. 588. edit. lat. nebst Menagii pten ad Laetium lib. 2. legm. 108. tom. p. 123.

Es ist aber das Dilemma derjenige Art, da man eine propositionem disiunctam zum Grunde setzt, und nachdem man die unterschiedenen Stücke in dem Satzsatze entweder bejahet, oder verneinet, einen Schluß daraus macht. Es ist wieder ein theoretisches, welches von den Wesen der Dinge handelt; oder ein practisches, so die Moralität der menschlichen Verrichtungen in Ansehung der Gerechtigkeit und Klugheit betrifft, da es denn beiderseits entweder bejahend, oder verneinend seyn kann. Ein bejahendes Dilemma wäre unter andern:

Ein Geiziger sucht entweder Reichthum, oder besizet ihn schon wirklich:

Sucht er denselben, so hasset er andere;

Besizet er ihn, so hasset er andere, Er mag ihn suchen oder besizen, so ist er andern gehässig.

Ein verneinendes aber:

Wer in der Welt glücklich leben will, muß seinen Affecten entweder nachhängen, oder selbigen widerstehen;

Hangt er seinen Affecten nach, so hat er tausend Sorgen und Verdruß;

Widersteht er ihnen, so wird er von andern verfolgt,

1. Kann ein Mensch in der Welt nicht glücklich leben.

Insonderheit bemerken wir bey dem Dilemmate a) daß der Grundsatz richtig seyn müsse, das ist, es müssen die unterschiedenen Stücke alle berührt werden, und gesetzt seyn, dawider dort Bias schloß, wenn er sagte: wer heyrathet, bekommt entweder eine schöne oder hässliche: indem es auch mittelmäßige Formen giebt: b) muß man keinen falschen Schluß machen, oder aus einer Idee eine Conclusion erzwingen, die doch nicht allseitig daraus folgen muß, wie der gedachte Bias abermals falsch schloß, wenn er sagte: wer eine schöne Frau bekommt, der behält sie nicht allein für sich, sondern bekommt Zuspruch; indem die Idee der Schönheit und der Untreue nicht notwendig mit einander verknüpft sind: c) muß das Dilemma so beschaffen seyn, daß man es nicht umkehren, und denjenigen,

der sich dessen zuerst wider jemanden bedient, selbst damit fangen kann, der gleichen Dilemma ἀντιστάλον, reciprocam genennet wird, davon wir bey dem Gesetze in noäib. Attic. lib. 5. cap. 10. ein Exempel lesen. Es begab sich ein gewisser reicher junger Mensch, Evathlus genannt, in die Unterweisung des Protagoras, und versprach diesem seinen Lehrmeister eine große Summe Geldes für seine Bemühung, zahlte auch die Hälfte zum voraus, die andere wollte er an dem Tage, da er zuerst vor Gerichte gewinnen würde, abtragen. Es ließ aber dieser Evathlus lange Zeit hindreichen, ehe er anfangen wollte zu practiciren, obherachtet er genugsame Geschicklichkeit in der Redekunst erlangt hatte, welches den Protagoras verdrüsslich machte, daß auch die Sache endlich vor die Richter kam, und Protagoras folgendes Dilemma zu dem jungen Menschen sagte: wird dir's zuerkannt, mich zu bezahlen, so mußt du solches nach dem richterlichen Ausspruche thun, weil ich überwunden habe: fällt aber der Ausspruch für dich aus, so wirst du doch nach unserm aufgerichteten Vergleiche zahlen müssen, indem du überwunden hast. Aber hierauf bedienete sich der Evathlus dieses Dilemmatis zu seinem Vortheile, und sagte: wird mir's nicht zuerkannt, daß ich zahlen soll, so bin ich dir nach dem Ausspruche nichts schuldig: fällt aber der Ausspruch, ich soll dich bezahlen, so kann ich's nach unserm Pacto nicht thun, indem ich ja verlohren: conf. Stanley in histor. philos. part. 7. p. 1. cap. 37. p. 589. d) zuweilen wird auch ein Satz weggelassen, der gar leicht darunter kann verstanden werden, wie ehemals einer beweisen wollte, daß man mit der Verwaltung einer Republik nichts zu thun haben sollte, und folgendes Dilemma machte:

Handelst du gerecht, so machst du dich bey den Menschen verhaßt,

handelst du ungerecht, so beleidigst du die Götter, also bleibe gar davon;

vorinnen denn der Satz fehlet, da es dessen sollte: wenn du die Republik verwalten willst, so mußt du entweder gerecht, oder ungerecht dich verhalten. Die Scholastici haben nicht einig werden können, zu welcher syllogistischen Classe das Dilemma gehöre? da es denn einige zu den syllogismus hypotheticis, andere copulativis, die meisten zu den disiunctivis gerechnet. So viel ist wahr, daß das Dilemma eine Art der ratiocinationis disiunctivae ist; allein es kann zu keinem Syllogismo gebracht werden, indem mehr,

als

als vier Termini vorkommen können, die Conclusion sich nicht allezeit nach dem geringsten Theile richtet, auch keine Figur und Modus der Syllogismorum statt hat, conf. Scheibler in opere logico part. 4. cap. 13. p. 758. Reckermann in system. logic. maior. lib. 3. tr. 1. sect. 1. cap. 13. Donatum de arte syllogistica art. 15. §. 715. seqq. artem cogitandi part. 3. cap. 13. Clericum in logica part. 4. cap. 7. seqq. Croufaz in system. de redex. part. 3. cap. 9. pag. 161. tom. 2. Küdiger in initium. erudit. pag. 135. ed. 3. [Der dilemmatische Schluß ist eigentlich ein Bedingungschluß (syllogismus conditionalis) da man aus einem Bedingungs- sätze, welcher in Aufhebung des Nachsatzes (consequentis) disjunctivisch, oder von mehreren Gliedern ist, und bey welchen man von der Falschheit oder Unwahrheit des ganzen Nachsatzes auf die Unwahrheit des Vordersatzes (antecedentis) schließt. Es können in dem Nachsatz 2, 3 oder mehrere Glieder vorkommen. Sind nur zwei vorhanden, so ist es ein eigentliches Dilemma. Sind ihrer drei, so ist es ein Trilemma u. s. w. Es werden aber alle solche Schlüsse, die Glieder mögen in dem Nachsatz noch so vielerley seyn, überhaupt Dilemmata genennet. So wäre z. E. dieses ein eigentliches Dilemma, in der strengen Bedeutung, wenn einige Neuere schließen: Wenn diese Welt nicht die beste ist, so folgt, daß Gott solche entweder nicht habe schaffen können, oder nicht habe schaffen wollen. Nun ist das letzte, oder der Nachsatz falsch. Also muß auch das erste, oder der Vordersatz, ungegründet seyn. Hingegen wäre folgender Schluß ein Trilemma. Wenn die Seele des Menschen eine mathematische Ausdehnung wäre, so würde folgen, daß die Seele entweder ein mathematischer Körper, oder Fläche, oder mathematische Linie wäre. Nun ist das letztere, also auch das erstere falsch. Prüfen wir aber das erstere Dilemma von der besten Welt, so ist es trübsal, weil nicht alle Fälle angeführt worden. Es wird in selbigem nur von der Welt in Beziehung auf Gott geredet, und da ist sie freilich vortreflich. Wenn ich aber die Welt für sich, auch in Beziehung auf die Sünden betrachte, so verliert der Schluß alle Kraft.]

Directe,

Mit diesem Worte pflegen die Philosophen eine gewisse Verhältniß einer Sache mit der andern anzuzeigen, wenn zwischen ihnen eine unmittelbare Verknüpfung ist, und setzen ihm das Wort indirecte entgegen, wenn die Connection mittelbar ist, daß die dritte Idee dazu kommen muß, z. E. er ist directe ein Atheist, das ist,

zwischen seinen Lehren und der Atheist ist eine unmittelbare Verwandschaft, oder er ist indirecte ein Atheist, das wegen gewisser Lehren, woraus atheistical Irthümer können gefolgert werden. Was an dem Minister ein Verbrechen, beleidigten Majestät begangen, nicht directe, als wenn an ihm unmittelbar die Majestät anzutreffen wäre; doch indirecte, mittelbar, sofern er die Person seines Principals vorstellte. Man braucht diese Wörter insonderheit, wenn man Absicht einer Sache anzeigen will.

Difamis,

Bedeutet bey den Aristotelico'sch ist diejenige Art der Schlüsse in der dritten Figur, darinnen der erste Satz besonders bejahend, der andere allgemein bejahend, und die Conclusion wieder besonders bejahend ist. Denn das gewöhnliche 1 bedeutet eine besondere, das aber eine allgemeine Bejahung, z. E.

1. Einige Frommen sind reich,
2. A alle Frommen haben ihre Noth,
E.
also sind einige Nothleidende, welche reich sind.

Disciplin,

Ist eigentlich ein lateinisches Wort, und bedeutet nicht nur die Unterweisung und Zucht selbst, wodurch man anderer Bestand zur Erkenntniß gewisser Sachen, und den Willen zu guten und wohlankommenden Sitten zu bringen sucht, welche auf unterschiedene Art zu geschehen maget; sondern auch die Lehrsätze selbst nach denen jemand unterweisen will. In Ansehung dieser letztern Bedeutung kommt solches auch bey den Philosophen vor, wenn sie einen besondern Theil ihrer philosophischen Lehren eine Disciplin nennen, welche Bedeutung sich auch auf die andern Theile der Gelehrsamkeit erstreckt, daß man theologische, juristische und medicinische Disciplinen hat.

Discours,

Bedeutet eigentlich eine an einander ordentlich zusammenhängende Rede, wodurch man seine Gedanken andern entdeckt. Nachdem sich einige die Gedanken als eine innerliche Rede vorgestellt, und mithin die Rede in eine äußerliche und innerliche eingetheilt, so hat man das Wort Discours auch in dem Verstande gebraucht, daß es den Vernunftschluß anzeigt, da unterschiedene Ideen mit einander verknüpft werden, wie bey der äußerlichen unterschiedene Worte.

Dispen

Dispensation,

Bedeutet eigentlich eine Verwaltung und Einrichtung; in der Rechtsgelehrsamkeit aber die Nachlassung, und weil ein Philosoph mit der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit zu thun hat, darinnen auch überhaupt von dem Gesehen handelt, so kommt die Materie von der Dispensation in gedoppelter Absicht für. Einmal betrachtet er überhaupt die Beschaffenheit der Dispensation, wodurch man diejenige Handlung eines Gesezgebers verhehet, da er ein und dem andern in gewissen Verrichtungen von der Verbindlichkeit des Gesezes, nachdem er sich sonst hätte richten müssen, befreiet, s. Pufendorf de offic. hom. et civis lib. 1. cap. 2. §. 9. de iure naturae et gentium lib. 1. cap. 6. §. 17. und Thomassium in iurisprud. div. lib. 1. cap. 1. §. 79. Auf solche Weise ist die Dispensation zu unterscheiden 1) von der Veränderung des Gesezes, wenn ein Gesez entweder ganz und gar; oder in gewissen Stücken aufgehoben wird, massen bey der Dispensation das Gesez an sich selbst in seiner Würde bleibt; 2) von der Billigkeit der Geseze, welche auf ihre einschränkende Erklärung; oder interpretatione restrictiva beruhet, da man weiset, ob dieser oder jener Fall unter einem Geseze mit begriffen sey, wiewohl einige unter der Requirat und interpretatione restrictiva des Gesezes einen Unterschied machen. Denn die Requirat ist etwas, so geschehen muß; die Dispensation aber beruht von der freiwilligen Gnade des Gesezgebers, dazu ihn niemand verbunden kann: jene zeigt nur, daß keine Verbindlichkeit vorhanden sey, diese aber hebt die Obligation auf; jene geschieht von einem Richter, von einem Lehrer, von der Unterobrigkeit; diese aber nur von dem Gesezgeber: jene hat bey allerhand Geschäften, bey Bündnissen und Verträgen; diese aber nur bey dem Geseze statt, s. Treuer in not. ad Pufendorf. de offic. hom. et civis pag. 59. Titium in not. ad Pufendorf. pag. 100. und Hochstetter in collegio Pufendorf. exerc. 3. §. 9. pag. 122. 3) macht Küdiger in institut. erudit. pag. 403. ed. einen Unterschied zwischen dem Privilegio und der Dispensation. Jenes wäre, wenn der Gesezgeber einen von dieser, oder jener Verbindlichkeit losspreche; geschähe hingegen diese Beschreibung nur in Ansehung der Strafen und nicht Verbindlichkeit, so sey es eine Dispensation, auf welche Weise er sich einen etwas andern Concept von Dispensation gemacht, als man insgemein thut. Denn sonst sagt man, die Nachlassung bekünde darinnen, daß jemand bey dieser oder jener Verrichtung, von der Obligation befreiet

werde, und also darinnen seine Freiheit habe, etwas zu thun, was andere unterlassen müßten, und etwas zu unterlassen, was andere thun müßten; Küdiger aber sagt, die Obligation hiehe, und würde nur die Strafe aufgehoben, welches allerdings ein Unterschied ist. Denn eigentlich zu reden, kommt die Sache darauf an, ob die Dispensation und das Begnadigungsrecht; oder ius aggraviandi einerley sey? Grotii Gedanken de iure belli et pacis lib. 2. cap. 20. §. 25. sqq. scheinen dabinaus zu gehen, wenigstens sehet er keinen deutlichen Unterschied. Es beruhet das Werk auf diese Umstände, sofern ein Fürst einem Freyheit erteilet, entweder ehe er etwas vornimmt, daß es alsdenn thun kann, was er bey der vorhabenden Sache thun will; oder wenn was geschehen ist, daß er ihm die Strafe schenket. Weichet das erstere, so heist es insgemein die Dispensation; Das andere hingegen das Begnadigungsrecht, zwischen welchen Wörtern man wohl einen Unterschied machen muß, weil er in der Sache selbst gegründet, und von der gewöhnlichen Bedeutung abzugeben, nicht nöthig ist. Aus der Beschaffenheit der Nachlassung lästet sich leicht erkennen: wer dispensiren könne; und dieses ist niemand anders, als der Gesezgeber, welcher, indem er die Macht hat, den Unterthanen ihre Freyheit einzuschränken, und sie dadurch in den Stand der Verbindlichkeit zu setzen, auch zugleich die Gewalt besitzt, einem und dem andern in gewissen vorkommenden Verrichtungen die Freyheit wieder zu geben, welche, weil sie nur auf besondere Verrichtungen eingeschränkt ist, den Stand der Unterthänigkeit nicht aufhebet. Inzwischen weil die weltlichen Fürsten und Regenten ihr Recht Geseze zu geben, von Gott haben, indem ein jedes ius; oder Recht der Menschen von dem Geseze, folglich von Gott herkommt; Gottes Recht hingegen auf seine Allmacht gegründet ist, so müssen sie sich in ihren Gesezgeben, folglich auch in der Dispensation nach dem Willen Gottes richten. Hieraus folget einmal, daß sie niemals in göttlichen Gesezen, dadurch die Menschen obligiret sind, dispensiren, noch das Begnadigungsrecht, wenn Gott die Strafe ausdrücklich bestimmt, wie Genes. 9. v. 6. bey den Todtschlägern geschehen, ausüben können; hernach wie weit sich ihr Recht in menschlichen Gesezen zu dispensiren erstreckt worauf man mit Unterschied zu antworten hat. Denn man muß auf die unterschiedene Arten der bürgerlichen Gesezen sehen, sofern selbige entweder unmittelbar auf die natürlichen gegründet sind; oder nur auf gewissen bürgerlichen Umständen beruhen, und dabey voraus setzen, daß wenn gleich

ein Fürst unter keiner weltlichen Herrschaft stehe, und keine Obligation durch menschliche Gesetze auf sich habe; doch Gott als seinen Oberherrn erkennen muß. Und in Ansehung des letztern ist auch seine Gewalt zu dispensiren, eingeschränket, daß ihn nicht frey steht, in solchen Gesetzen, die unmittelbar auf das natürliche Recht gegründet sind, zu dispensiren, wie er will, obuerachtet ihm freylich kein Mensch etwas sagen kann. Eine andere Bewandniß hat es mit solchen Gesetzen, die auf bloßen bürgerlichen Umständen beruhen, da man nicht sowohl fraget, was desfalls Rechtens ist, als was vielmehr die Klugheit erfordert, dahin eigentlich die Worte des Pufendorfs de officio hominis et civis lib. 1. cap. 2. §. 9. gehen, wenn er sagt, „es müsse ein Fürst, „bey der Dispensation dahin sehen, daß „sol he nicht öfters, noch ohne wichtige Ursachen verstatet werde, damit das Ansehen der Gesetze nicht geschwächt, und „den Untertanen keine Gelegenheit zu „Reiß und Widerwillen gegeben werde.“ Treuer erinnert in seiner Anmerkung über diese Stelle pag. 59. man müsse einen Unterschied unter dem Rechte, das ein Fürst in diesem Stücke habe, und unter dem, so der Klugheit gemäß ist, machen, welches auch völlig gesehen muß, und von Pufendorfen nicht beobachtet worden; wenn er aber meint, das Fürstenrecht in Dispensationen sey nicht eingeschränket, ein Fürst könne nach Gefallen dispensiren, wie er wolle, solches leidet allerdings eine Einschränkung, wie aus dem obigen zu ersehen ist.

Vors andere betrachtet ein Philosoph in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit insouderheit die Dispensation der natürlichen Gesetze, ob sie bey denselben statt habe? Die Scholastiker haben darüber allerhand Gedanken gehabt. Einige haben vermerket, Gott könne bey einem jeden natürlichen Gesetze dispensiren, und wohl das Gegentheil von dem, was er vorher geborhen, befehlen. Andere machen in Ansehung der zehn Gebote diesen Unterschied, daß bey den zwen ersten Geboten keine Dispensation statt habe, wohl aber bey den übrigen, wie denn auch etliche desfalls auf den Unterschied inrer præcepta affirmatiua und negatiua haben, welche unterschiedene Meinungen Scherzer in breuiar. Hülsemanni extens. cap. 20. theol. 8. erzeuget. Sie hätten dieser Weltklugheit nicht nöthig gehabt, wenn sie an einem Theile die Natur der Dispensation; am andern aber die eigentliche Beschaffenheit der natürlichen Gesetze recht eingeschauen hätten, da sie würden besunden haben, wie diese beyden Ideen nicht beyammen stehen könnten. Denn setzt man zum Voraus, daß durch die Dispensation jemand von der Verbindlichkeit

des Gesetzes befreiet werde, und daß sich die natürlichen Gesetze auf die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit gründeten, so müßte folgen, daß wenn hier Gott dispensire, der etwas zulasse und verstatte, welches seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit zumider, er müßte wider sich selbst wirken, so aber unmöglich ist. Zwar schiet, als könnte nach Anleitung der heiligen Schrift selbst unterschiedenes eingewendet werden. Es sey im natürlichen Gesetz verboten, daß keiner den andern umbringe, und gleichwohl hat Gott dem Abraham seinen Sohn Isaac zu opfern, befohlen, Genes. cap. 22. Sage das natürliche Recht, man dürfe niemanden beleidigen, folglich niemandem befehlen, so habe ja Gott den Kindern Israel bey ihrem Auszug aus Egypten befohlen, daß sie den Egyptiern Silberne und goldene Geräthe entwenden sollten, Exod. cap. 11. v. 2. cap. 12. v. 35. 36. Gen nach dem natürlichen Recht das Lügen unrecht, so müßte Gott bey den Egyptischen Weheulern, als sie den König in Egypten belogen, dispensiret haben, weil er ihnen deswegen gutes gethan, Exod. cap. 1. v. 20. wohin man auch rechnet die Hurerey des Propheten Hosea, welcher Hurenkinder gezeuget hätte, inaleichen die Vielweiberey der heiligen Männer altes Testaments. Solche Einwürfe zu beantworten haben die Rechtsgelehrten fast ungeliche Distinctiones erdacht, und meint Thomasius in iurispud. diu. lib. 1. cap. 2. §. 99. man könnte selbige gar leicht entbehren, wenn man nur einen Unterschied zwischen der Veränderung der Sache und des Gesetzes, ingleichen zwischen der einschränkenden Erklärung und der Dispensation beobachtete. Denn was hier geschehen, habe Gott befohlen und angerathen, und sey daher kein Mord, kein Diebstahl, keine Lügen, keine Hurerey, so im natürlichen Recht verboten gewesen. Andere machen einen Unterschied inter tolerantiam und dispensationem, und sagen, Gott habe bey seinen Heiligen manche Schwachheitsfände geduldet, wie die Vielweiberey, aber nicht dispensiret, s. Baiier in compend. theol. moral. part. 3. cap. 2. §. 5. und in disput. de differentia dispensationis et tolerantiae, Buddeum in instit. theol. moral. part. 2. cap. 2. §. 14. Ehe man darauf antwortet, muß man sehen, ob dasjenige, was man ansühet, wirklich so geschehen, und sich zur gegenwärtigen Frage schicke. Also reimt sich das Exempel mit der Aufopferung des Isaacs hieher gar nicht, weil die göttliche Absicht nur dahin gieng, daß er die Beschaffenheit des Glaubens bey dem Abraham prüfen wolte, nicht aber, daß Isaac wirklich sollte geschlachtet werden. [Gott wolte in der Welt ein Exempel aufstellen,

len, das die Pflicht einprägen könnte, man müsse Gott in allen Befehlen gehorchen, wenn auch unser Fleisch und Blut noch so sehr dagegen kämpfte, weil den noch der Ausgang lehren würde, wie Gott alles zum besten lenke, wie der Ausgang in dem Beispiele des Isaacs zeuget.) So kann auch das Exempel des Hosed nicht hieher gezogen werden. Denn cap. 1. v. 2. lautet der göttliche Befehl an ihn also: gehe hin und nimm ein Hurereib und Hurerinder, denn das Land läuft vom Herrn der Hurerey nach, woran aber gar nicht erhellet, daß er auf göttlichen Befehl habe Hureren treiben müssen. Es nahm vielmehr eine gemeine Hure zum Weibe, ihre vorher gezeugte Hurerinder achtete er als seine eigne Kinder, und zeugte noch mit ihr in der Ehe christliche Kinder. Dieses war der göttlichen Verordnung Levit. 21. v. 13. wenn von einem Priester hebet: er solle keine Wittwe, noch verstoßene, noch geschwächte, noch Hure, sondern eine Jungfrau seines Volks zum Weibe nehmen, nicht entgegen, weil diese Verordnung ein positiv-göttlich Gesetz war. Es sollte diese Hure, die Hosed zum Weibe nehmen mußte, sowohl durch ihr vorher geführtes Leben, als der darauf erfolgten Aenderung desselben ein Bild der Israeliten in ihrer geistlichen Hurerey seyn, und sie zu gleicher Besserung des Lebens aufmuntern, s. Walther in harmonia biblic. p. 409. sqq. und Dannbauer in colleg. decal. pag. 748. Nichts muß man dasjenige, was Gott nur geduldet, von dem, was er befohlen, und auf eine besondere Art dirigirt, wohl unterscheiden. Denn zwischen der Toleranz und der Dispensation ist ein gar großer Unterschied, indem derjenige, dem man so zu reden durch die Finger schiebet, ihm nicht gleich etwas von neuem befehlet, oder verbietet, noch sogleich mit der Strafe hinter drein ist, keinesweges von der Obligation befreiet wird, wie es bey der Dispensation geschieht. Gott dultete bey den Patriarchen die Vielweiberey, weil er sahe, daß bey solchen heiligen Männern keine fleischliche und geile Begierde, sondern vielmehr ein Verlangen, daß der versprochene Weibesaaamen bald wöchte geboren werden, war, deswegen aber dispensirte er nicht. (Vergleiche den Artikel: Polygamie.) Bey solcher Bewandniß kann eigentlich nur das Exempel mit den Kindern Israel, da sie den Egyptiern ihre Sachen entwendet, und den Egyptischen Wehmüttern in Betrachtung kommen, weil dorten der ausdrückliche Befehl Gottes; hier aber eine besondere göttliche Direction vorhanden war, folglich scheint es, als habe hier Gott in den natürlichen Gesetzen dispensirt, Was

insonderheit das erste, daß die Israeliten den Egyptiern was entwendet, betrifft, so haben einige vermeinet, daß die Egyptier daretzu gewilliget, und als ein Geschehen solche Sachen den Kindern Israel abgetreten, weil sie lieber derselben entbehren, als in augenscheinlicher Gefahr des Todes seyn wollten. Man kann es wohl seyn, daß Gott die Gemüther der Egyptier so dirigiret, daß sie bereit und willig zur Leihung ihrer Geräthe gewesen, welches aber noch keine Ethenkung ist, die auch mit den Umständen des Orts streitet. Es läßt sich dieser Einwurf, als habe hier Gott dispensirt, nicht leichter und gründlicher beantwortet, als daß man sagt, es ist hier keine Veränderung des Gesetzes in Ansehung seiner Verbindlichkeit; sondern der Sache, sofern sie nicht zu dem Gesetz gehöret, vorgegangen, auf welche Distinction inter mutationem legis und obiecti Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 10. n. 6. sehr dringet und daher schlieset: si quem deus occidi praecipiat, si res alienius aufertur, non licitum fiet homicidium aut furtum, quae voces vitium involuunt; sed non erit homicidium aut furtum, quod vitae et rerum supremo domino auctore sit. Nämlich wenn gleich die silberne und goldene Geräthe den Egyptiern gehörten, so konnte doch Gott in Ansehung des Eigenthums diese Aenderung treffen, daß er solches von ihnen nahm, und mithin waren es nicht mehr ihre eigne Sachen, und indem die Kinder Israel solche mit meguahmen, konnte es kein Diebstahl seyn, welcher bey fremden Sachen, die andern eigenthümlich zukommen, nur statt hat: conf. Dannbauer in colleg. decalogic. pag. 346. und Pfeiffer in dubiis vexatis pag. 226. [Andere führen an, daß die Israeliten den Egyptiern ihre Güter, welche von weit höherm Werth waren, als das erborgte Silbergeschirr, zur Hypothek gelassen, wobei sie sich nicht allein ihres Schadens erholen, sondern noch dazu vielen Vortheil erhalten konnten, und also wäre es kein Diebstahl gewesen.] Bey dem andern Punct mit den Egyptischen Wehmüttern hat deswegen keine Dispensation statt gehabt, weil kein Gesetz vorhanden, welches sie die Wahrheit zu sagen, obligiret hätte, in Ansehung daß der König durch sein übles Bezeigen sich des Rechts, die Wahrheit zu wissen, verlustig gemacht hatte. Battierus de dispensatione et illius iure, Basel 1693. Böhmer de sublimi principum et statuum euangelicorum dispensandi iure in causis et negotiis tam sacris; quam profanis, Hall. 1721. Struvius in dissertat. de dispensationibus, nebst andern, welche in bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 147. 200. angeführt werden. Man kann hingegen

Georg. Gent. Ayrer commentatio iuris ecclesiastici de iure dispensandi circa connubia iure diuino non diserte prohibita. Götting. 1742. 4. Joh. Phil. Valthe-
nius de iure principis dispensandi circa le-
ges, praecipue poenales. Gryph. 1705.
Valent. Albert. differt. vtrum dispensatio
contra ius naturae locum habeat. Lips. 1685.
Christ. Köhrens de dispensatione cir-
ca iusiurandum. Witt. 1696. Georg En-
gebrecht diff. de potestate principum in
dispensando. Helmst. 1655.]

Disposition,

Bedeutet im physischen Verstande eine gewisse Beschaffenheit eines natürlichen Körpers in Ansehung gewisser Wirkungen; im moralischen Sinne aber ist es eine Zubereitung zu einer moralischen Handlung. Die Aristotelischen Scholastiker sehen sie als eine Art der Qualität in der Lehre von den Prädicamenten an, und setzen ihr den Habitus gegenüber, das nämlich die Disposition der Anfang eines Habitus ist, wenn man sich zu etwas schicket, und durch Fortsetzung des anzuwendenden Fleißes nach und nach den völligen Habitus oder die Fertigkeit erlangt, wie solches aus allen aristotelischen Logiken bekannt ist. Lange in nucleo logic. Weisheit, cap. 4. n. 21. nennt sie im deutschen eine bloße Anstellung oder Ansetzung.

Disputirkunst,

Ist eine analytische Meditation, da-
her zwei, welche unterschiedene Kennun-
gen haben, so daß der eine etwas bejahet,
der andere aber verneinet, beiderseits ih-
re Gründe nach den richtigen Meditation-
regeln gegen einander halten, und die
Wahrheit untersuchen. Zu einer Dispu-
tation werden zwei Personen erfordert,
und obschon nach gewöhnlicher academi-
scher Manier der Respondens seinen Prä-
sidenten hat, so stehen doch diese beide vor
einen Mann, und wenn auch gleich mehr,
als einer opponiret, so werden doch die
Opponenten vor eine Person angesehen,
und das Disputiren selbst kann nur zwis-
schen zweyen geschehen, s. Titium in arte
cogitandi cap. 16. §. 14. Das eigentliche
Absehen haben ist die Untersuchung der
Wahrheit, folglich die Erkenntnis des
Wahren und Falschen. Denn weil eben
bey der analytischen Methode dieses be-
schwerlich ist, daß man von eines andern
Sätzen, Definitionen, Ausführungen kaum
kann unterrichtet werden, daß sich nicht
falsche Urtheile von dessen Meditationen
ereignen sollten, so haben die Gelehrten
dieser Beschwerlichkeit durch die Dispu-
tationen abhelfen wollen. Andere setzen
einen gedoppelten Endzweck, die Übung

und Munterkeit des Verstandes, als ei-
nen Nebenendzweck, und die Bekräftigung
Wahrheit, als den Hauptendzweck, so
wohl Thomasius in der Ausübung
Vernunftlehre cap. 5. §. 5. gar zu
sagt, daß die Entdeckung der Irrthüm-
und die denselben entgegengesetzte
Bekräftigung der Wahrheit der einzige we-
sentliche Endzweck aller Disputationen
seyn sollte.

Wir setzen zum Voraus, daß das
Disputiren an sich selbst nicht unrecht
ist, und wenn dasselbige vernunftig ange-
stellt werde, großen Nutzen verschaffe. Da-
mit ist die Erkenntnis der Wahrheit der Hau-
grund der wahren Glückseligkeit, so
gar viel daran sowohl auf Seiten des
mit dem man disputiret, als ander-
seits, daß die Wahrheit entweder bekräftigt
oder genauer untersucht, auch die Ir-
rthümer entdeckt werden, und da we-
nig und vernünftige Leute sich der allge-
meinen Schwachheiten des menschlichen Ver-
standes bewußt sind, und gleichwohl ei-
nen Liebe zur Wahrheit tragen, so lassen
sie sich gar gern in eine Disputation ei-
nvertragen einen Widerspruch, und wo
geirret, schämen sie sich für glücklich, wenn
sie aus einem Irrthume können gerich-
tet werden. Wo die Erkenntnis der Wahr-
heit nöthig ist, und die Untersuchung des
Wahren und Falschen statt hat, da kann
man disputiren, folglich ist dasselbige in
geistlichen und theologischen Materien
nicht schlechterdings zu verwerfen. Den-
noch unsere theologische Wissenschaft, in-
fern sie als eine Wissenschaft, die aus ih-
ren Principis und Conclusionen bestehn
angesehen wird, ein Werk des menschl-
chen Verstandes ist, und nur das Mate-
riale davon so zu reden, aus der heilige
Schrift genommen wird; so können die-
ben sowohl Fehler und Irrthümer vorkom-
men, als in den andern menschlichen Wis-
sensschaften. Ja wenn wir auch nur die
Materiale, oder dasjenige, so uns die heilige
Schrift an die Hand giebt, annehmen,
so können wir solches nicht ehe brauchen,
bis wir dasselbige nach dem Sinne
der heiligen Geistes verstehen, dazu wir die
Hülfe der Vernunft nicht gelangen kön-
nen. Es kommen Irrthümer vor sowohl
in Principis, die unmittelbar aus der
Schrift genommen werden; als in
Conclusionen, welche man durch die Vernunft
daraus ziehet. Je wichtiger eine
Wahrheit ist; je mehr ist an der
Entdeckung und Bekräftigung gelegen,
und weil der Werth einer Wahrheit
die daher dependirende Glückseligkeit
ruhet, und die theologischen Wahrheiten
der Menschen ewige Seligkeit betreffen,
so ist leicht daraus zu schließen, daß
ihre Bekräftigung am meisten gelegen
seyn. Dieses will selbst die heilige Schrift
haben. Paulus schreibt an den Timotheum

them 2 Ep. 2. v. 25. er sollte die Widerspenstigen strafen; und an den Titum cap. 1. v. 9. 10. man müsse ihnen das Maul stopfen, wie sich denn Christus selbst mit den Pharisäern und andern Feinden der christlichen Religion in einem Streit einließ; so nicht weniger die Apostel sowohl mündlich, als schriftlich in ihren Episteln thaten. Denn da hatten sie, sonders Paulus, mit vielerley Leuten, welche sich der Wahrheit der evangelischen Lehre entgegen setzten, zu thun, als 1) mit den unbekehrten Heiden, mit denen sie sonderlich über zwei Fragen disputirten, einmal: ob ein ewiges Leben sey? und wenn es damit seine Richtigkeit habe, ob sie sich auf dem rechten Wege dazu befinden, oder ob sie selbigen in der Lehre der Apostel zu suchen hätten? s. Act. 14. v. 17. Eppes. 2. v. 1. 1 Thess. cap. 1. v. 9. 10. 2) mit den unbekehrten Juden, mit denen sie darüber disputirten: ob Jesus von Nazareth der wahre und ihren Vätern versprochene Messias sey? ingleichen ob die Gerechtigkeit und die Seligkeit aus dem Geseze, oder aus dem Evangelio komme, wovon die Apostel Geschichte cap. 2. 3. sqq. zu lesen ist. 3) mit den aus den Judenthum bekehrten Christen, welche immer über die Frage: ob man mit dem christlichen Glauben die mosaischen Sagenungen verknüpfen und beibehalten müsse, oder ob der Glaube allein hinlänglich sey? einen Streit hatten, und 4) mit den Ketzern, als mit den Homens und Piletus, welche die Auferstehung der Todten leugneten, wie aus 1 Timoth. 2. v. 17. 18. zu ersehen. Es haben sich verschiedene gefunden, welche vom Disputiren zumal in Religions-sachen nichts gehalten; dabey aber zum Theil eine gute Absicht gehabt haben mögen. Es wäre gut, wenn alle in einer Einigkeit des Glaubens und der Liebe stünden, und man nicht nöthig hätte, eine Wahrheit, daran zumal viel gelegen ist, wider die Einwürfe zu vertheidigen, und die Irrthümer zu widerlegen. Allein es ist dieses ein pium desiderium, und wird so lange die Welt lebet, ein desiderium bleiben, wenn wir auch nur bloß den Zustand unserer eignen Kirche ansehen, da indessen das vernünftige Disputiren für die Wahrheit nicht unterbleiben kann. Es rührt solcher Wahn, daß man das Disputiren einmüllen habe, aus einem gedoppelten Grunde her. Denn einige bilden sich ein, es könne die wahre Frömmigkeit dabey nicht bestehen, und überlegen nicht, daß ein frommes Leben eine wohlgegründete, sichere und wahre Erkenntnis voraus setze, und das unvernünftige Disputiren, so von den bösen Affecten regieret wird, dem vernünftigen nicht hinderlich seyn könne. Andere kommen auf sonderliche Abwe-

Philos. Lexic. 1. Theil.

ge, wollen Religionsvereiniger werden, und damit das Werk desto besser von Rasten geben möge, so raten sie an, daß man die Streitigkeiten und das Disputiren einstellen möge, ohne zu überlegen, ob dieses Mittel zur Herkellung der Einigkeit nicht hinlänglich sey. Ja es zwischen zweyen eine wahrhaftige Mißbilligkeit, so muß dieselbe, ehe man an eine Vereinigung denkt, erst gehoben werden, mithin einer von seiner Meinung abgehen, welches ohne vorher geschehener Ueberzeugung seines Irrthums nicht geschehen wird, und vernünftige Leute können gar wohl einen Widerspruch leiden. Muhamed hat unter andern in dem Alcoran alles Disputiren in Religions-sachen, und zwar mit den Juden und Christen verboten, welches seinem und der Suren Vorzeichen nach aus gar wichtigen Ursachen soll geschehen seyn. Denn sie wenden vor, daß sie mit den Juden und Christen einerley Gott verehren, eben die Bücher der Schrift, wie sie annehmen, auf gleiche Art fromm und tugendhaft zu leben suchten, und da ein jedes Volk seine gute Religion habe, so sollte man jegliches dabey in Ruhe lassen. Doch Maratius führt andere Ursachen dieses Verbots an, nemlich Muhamed habe dadurch verhindern wollen, daß die Falschheit und der Betrug seiner Lehren nicht an den Tag kämen; und noch andere sehen dasselbige als einen politischen Streich an, daß auf solche Art das Volk desto eher unter einem blinden Schorjam erhalten würde, und kann seyn, daß er beide Absichten gehabt habe, s. Buddeum de concordia religionis christianae et status civilis pag. 108. sqq. Regenten können das unvernünftige Disputiren, die Zänkereyen, die unnötigen Streitigkeiten verbieten, und wenn sie dieses thun, befördern sie die äußerliche Ruhe, und besorgen dadurch ihrer Republic Wohlfarth; das Disputiren aber gänzlich ohne Unterschied zu verlagen, wäre in der That etwas grausam, wodurch man die Unterthanen nicht als Menschen, sondern als unvernünftiges Vieh tractirte. Man lese hier nach Georgium Kaphelium in differt. de iure naturali disputat. Ross. 1698. Poerkerum in differt. de philoosophorum publico disputantium religione cathedrali, Ross. 1700. Dieses voraus gesetzt, so können hier drei Stücke untersucht werden, als die Eigenschaften der Disputanten; die Materie, worüber sie disputiren; und dann die Art und Weise, wie das Disputiren geschieht. Die Disputanten betreffend, so muß derjenige, der mit Nutzen disputiren will, erstlich in Aufsehung des Verstandes sich von den Vorurtheilen befreien, die Kunst nachzusehen verstehen, und von der Materie, worüber disputiret wird, eine gründli-

A a

gründli-

gründliche Wissenschaft haben: hernach in Ansehung des Willens die Affecten in Zaum halten, daß sich keiner über den andern erhebe, einiae Heftigkeit brauche, noch viel weniger den andern zu beschimpfen suche; sondern ihm mit einer friedlichen, freundlichen und aufrichtigen Weise begegne, auch nicht um eitler Ehre willen; sondern blos wegen der Wahrheit disputire: und drittens seine Gedanken mit geschickten und deutlichen Worten vorzutragen wissen, dawider insgemein viele Fehler begangen werden. Denn a) auf seiten des Verstands stecken sie oft in Unwissenheit sowohl der Materie, worüber sie disputiren; als der theoretischen Logik, und wissen das eigentliche Wesen der Wahrheit nicht, haben keinen rechten Beariff von dem Unterschiede unter dem ganz gewissen und wahrheitlichen; verstehen nichts von den Principiis einer ganz gewissen Wahrheit, als der Definition, Axiomatibus, wissen nicht mit den Vernunftschlüssen, und insbesondere mit der analytischen Methode umzugehen. Andere, wenn sie auch gleich die theoretischen Regeln einer wahren Vernunftlehre verstehen mögen, so stecken sie in allerhand Vorurtheilen, woraus viele besondere Irrthümer fließen. die einen von der Erkenntniß der Wahrheit abhalten: b) auf seiten des Willens lassen sie ihre bösen Neigungen und Affecten blicken, und setzen damit an, daß sie kluge weise Leute sind, die auf einen guten Endweck ihrer Disputation gesehen haben. Denn Weise und Vernünftige disputiren mit einander, weil sie sich ihrer Schwachheiten bewußt sind, daß auch der klügste Verstand eines Irrthums fähig sei, und wollen daher durch anderer Hülfe hinter die Wahrheit kommen. Wasirnte Disputanten lassen sich sonderlich durch den Ehrgeiz einnehmen und geben einander nicht nach; sondern freuen sich vielmehr, wenn nur einer dem andern die Wahrheit, so zu reden, aus der Hand spielen könnte. Sie wollen niemals zugeben, daß sie geirret haben, und wenn sie ihren Satz nicht ganz retten können, so zerpalten sie solchen durch eine Distinction, um wenigstens einen Theil zu erhalten. Viele suchen die Gegner mehr zu betäuben und zu erschrecken, als zu überzeugen. Moliere war ein Feind des Advocaten Forcvoi, welcher als ein großer gelehrter Streiter gefürchtet wurde, weil er am längsten aushalten, und alle überschreiben konnte. Einmal geriethen sie in Gegenwart des Boileau über Tische in einen sehr bizi gen Streit, wie nun Moliere überdubet wurde, sagte er: was soll die Vernunft mit einer schwachen Stimme gegen eine solche Robie anfangen. Es schleichen sich darneben noch besondere

Affecten ein, wenn ihrer zwei zusammen kommen, die einander gebäßig sind, und daher aus Haß und Neid mit vertriehen, böhnischen und schimpflichen Worten um sich werfen, und einander nur zu profituiren suchen. Von einem so elenden und schlechten Zustande nimmt man drei Arten der nichtwürdigen Disputanten wahr. Einige sind Pedanten, die sich in nichtwürdigen Grillen aufhalten ein unnöthiges Wortgequäke anfangen und sich einbilden, durch was vor Heldenthaten sie ihrem Namen eine heilighel Schelle angehängt, welche schulsüchtige Art zu disputiren vernünftige Leute billigen. Denn wenn es nöthig ist, kann man solches kurz und höflich erinnern man braucht eben kein Geizdake darab anzufangen und kann die Zeit und Worte zu einer nützlichen Materie anwenden. Andere sind Sophisten, welche ein alles zu verdrehen, mit falschen Vernunftschlüssen zu beargen, und ihn allfäher Weise zu fangen suchen. Endlich gleicht Phantasten, die allemal ein großes Aufhebens machen, eine oratorische Wenläufigkeit affectiren, und so oft sie etwas vorbringen wollen, etliche Formel und Complimenten voran schicken, dannur die Zeit vorbei geht, oder auch immer das Wort allein haben wollen. Von solcher Bewandniß ist der Zustand der Disputirenden kein friedlicher Stand sondern hat vielmehr eine große Geweisschaft mit dem Kriege, welches man offensichtlich gehebet und sagt, disputantes ad insar bellorum esse. Im Krieg braucht man Betrug und Gewalt. In Disputiren braucht man auch gewisse Strategemata, und was sind die Lärungen und Schwabworte anders als Gewaltthaten, s. Thomastum in der Einleitung zu der Vernunftlehre cap. 5. §. 11 sqq. Solche Disputanten, welche entweder in Unwissenheit und Vorurtheilen oder in heftigen Affecten stecken, auf beyden Krankheiten zugleich darniederliegen, verursachen mehr Schaden, als Nutzen, sowohl auf seiten ihrer, als anderer. Denn Ignoranten, und denen es am Iudicio fehlt, können oftmal durch ihre Lebhaftigkeit des Ingeniis die schlimmsten Sache die schönste Farbe anstreichen, und damit den Vöbel einnehmen, dadurch aber zugleich Gelegenheit zu den größten Unruden geben. Unwas bey den Disputiren die Heftigkeit der Affecten vor Schaden gethan und noch größere Streitigkeiten erregt, liegt am Tage und die Geschichtsbücher zeugen davon auf das deutlichste. Die Unternehmung der Wahrheit bleibt liegen, weil die Affecten auf beyden Theilen das Licht des Verstands gleichsam verdunkeln, da man die Beschaffenheit der Beweisgründe, die ein jeder vorbringt, nicht einsehen

het und nur den Passiven gemäß urtheilt. Liegt die Wahrheit gleich an dem Tage, so will der Gegenpart solche doch nicht erkennen und sucht, wenn er ja in der Hauptsache nicht weiter fortkommen kann, auf Nebendinge den Streit zu wenden, das nachgehends in der That eine Logomachie daraus wird. Redet der Gegner etwas unbehutsam, wenn er es gleich nicht so böse meint, so lauzet man auf alle Worte, fängt ein groß Geschrey darüber an, und ist, ohne ihn freundlich darüber zu vernehmen, gleich mit der Kezerrbahn hinter drein. Die Streitigkeiten zwischen der griechischen und lateinischen Kirche weisen dieses aus. Das dritte wegen des Wortes *ὁμοουσιος*. Die Griechen sagten, in dem göttlichen Sein wären drei hypostasen; die Lateiner hingegen, es wäre nur eine hypostasis und drei Personen, verbunden aber durch hypostasin so viel, als was sonst *ousia* oder substantia bedeutet, da hingegen die Griechen es in einem andern Verstande nahmen und mißbilligten das Wort persona in dieser Lehre. Es wurde hierüber mit solcher Heftigkeit gestritten, daß man eine Versammlung der Bischöfe aus Italien, Egypten, Arabien und andern anstellen mußte; als man aber die Sache beim Lichte besah, so befand sich, daß ein Wortgeank sey. Eben so gieng es auch bei dem Streite von dem Ausgange des Heiligen Geistes zwischen diesen beiden Kirchen her: ob der heilige Geist vom Vater und Sohne, oder vom Vater durch den Sohn ausgehe, damit es so weit nicht gekommen wäre, wenn man die Heftigkeit des Gemüthes weglasses und alles geruhig und friedlich untersucht hätte, wie Chemnitius in *locis theolog.* pag. 94. 95. Pearson in *expositione symb. apostol.* pag. 571. fgg. und andere bezeugen. Endlich ist bei solchen heftigen Disputationen nichts gewöhnlicher, als daß man von einem Abwege auf den andern geräth und das Sprichwort: incidit in Scillam, qui vult vitare Charybdin, wahr macht. In der Kirchengeschichte können wir dieses an den Exempeln des Tertulliani, Dionysii, Alexandrini, Arii, Marcelli, Jovianiani, Hieronymi, Augustini, Pelagii, Jacobi Ahegiensis, Eutychis, Verensgaru, Amsdorffii, Jilacii, Stancari sehen, welches der Abt Fabricius in einer gelehrten Dissertation de scylla theologica pag. 232. amoenitatum theologicar. anführt. Also weist die Sache selber aus, daß die heftigen Affecten und Unfeindlichkeit der ungegründete Zorn bei dem Disputiren zu nichts nütze sind. Es schreibt zwar Paulus an den Titum cap. 1. v. 13. er soll *καταμύσσει* scharf strafen, welche Schärfe aber in keinem unzeitigen,

sondern rechtmäßigen und mit dem Nachdruck der Sache selbst verdürsteten Eifer bestehet, wie er gleich vorher v. 11. gesaht, daß man ihnen das Maul stopfen, das ist sie so gründlich und nachdrücklich widerlegen müsse, daß sie nicht das geringste einzumenden haben, dergleichen der Heiland den Sadducern that Matth. 22. v. 34. Ein solcher Eifer hebt die Liebe, die Freundlichkeit und die Sanftmuth gegen seinen Gegner nicht auf, welches Paulus 2 Timoth. 2. v. 24. 25. weist: wegen des Vortrags sind die wenigsten bekümmert, und ob schon viele das alte academische Herkommen, in lateinischer Sprache zu disputiren, eifrigst wollen beibehalten haben; so gilt ihnen doch gleich viel, ob sie rein, oder barbarisch reden, und sind zufrieden, wenn ihre Sprache nur in etwas lateinisch klingt.

Vors andere müssen wir auch die Materie, worüber man disputirt, erwägen. In Erwehlung der Materie beobachtet ein vernünftiger Mensch die Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit, und mithin nimmt er eine solche, deren Untersuchung nützlich und nöthig ist. In Beurtheilung aber einer Materie, so fern sie nützlich ist, muß man nicht nur auf ihren Werth an sich selbst; sondern auch auf die Umstände der Personen, zu deren Vortheil was untersucht wird, der Zeit und des Ortes, wenn und wo eine solche Vorkellung geschehen soll, sehen. Denn ob gleich eine jede Wahrheit an sich selbst und nach der göttlichen Absicht ein Gut, und nur zureichender Weise geschieht, wenn sie einem nütze nützet, oder wohl gar schadet; so kann doch eine Wahrheit nützlicher und nöthiger seyn, als die andere, und weil man alle ohnmöglich vorstellen kann, so handelt man klüglich, wenn solche zur Untersuchung erwehlet werden, die nach den gegenwärtigen Umständen am nützlichsten und nöthigsten zu seyn scheinen. Man muß also zeit erwägen, zu was Ende man von einer Sache disputire, wem und wie viel einem damit gedienet sey. Manche Presbiter stiften desfalls wider die Regeln der Klugheit an, wenn sie die Irrthümer der alten Kezer, der Marcioniten, Cerodonianer, Valentinianer und vergleichen, die ihren Zuhörern ganz unbekant sind, auf den Kanzeln widerlegen, oder in Deutschland die Streitigkeiten der Französischen und Englischen Kirche berühren, welches um desto strafbarer, wenn die Absicht auf eine eitle Ehre ihrer menschlichen Gelehrsamkeit gehet. Ein anders ist, wenn jemand auf einem academischen Catheder disputirt. Denn da schreibt und verteidiget man den Gelehrten zum Besten eine Sache, und macht also die Verschaffenheit derer, zu deren Nutzen et-

was abzielet, daß eine Arbeit ihren Werth erhält. Von solcher Bewandniß der Sache soll man keine schädliche und gefährliche Materien auf das Tapet bringen, und wenn man was neues vorzutragen hat, vorher wohl erwägen, ob darauf viel gelegen sey, oder nicht, und ob die Unruhen, die daraus erfolgen dürften, größern Schaden verursachen möchten, als etwa der vermeinte und zu erwartende Nutzen austrage, in welchem Falle, wenn die Sache selbst so viel nicht auf sich hat, mit solchen Neuerungen behutsam zu verfahren ist. Es erfordert die Klugheit, daß man zuweilen den Vorurtheilen der Leute nachgibt, es wäre denn, daß man Gewissens halber was sagen müßte. Lutherus konnte leicht voraus sehen, was für ein Lärm aus seinem Disputiren wider die gegenseitigen Lehren entstehen würde, woran er sich aber nicht zu kehren hatte, weil an der Sache viel gelegen, und er nach seinem Gewissen zur Entdeckung der wichtigen Irrthümer verbunden war. Uebrigens liegt am Tage, was für schädliche und ärgerliche Sachen bisweilen in den Disputationen fürgetragen worden. Nicht weniger soll man sich der nichtswürdigen Dinge, die wenn sie gleich nicht schädlich, doch auch nicht nützlich sind, enthalten und die Zeit nebst der Arbeit einer wichtigeren Sache widmen. Dabiz rechnen wir 1) diejenigen Fragen, welche nicht nur an sich selbst keinen Nutzen haben; sondern auch nicht können ausgemacht werden, und nur bloß auf eine eitle Curiosität hinaus laufen, z. E. was Adam für eine Gestalt gehabt, als er erschaffen worden, womit Cain den Abel umgebracht? an welchem Tage die Maria geboren? was für ein Stern den Weisen aus Morgenland erschienen, und wer die Weisen selbst gewesen? wie viel Kinder Herodes umbringen lassen? an was für einer Säule Christus gekesselt worden? ob die Jungfrau Maria durch, oder ohne Hülfe einer Hebamme den Heiland zur Welt geboren? an welchem Tage die Engel erschienen worden? aus was für einer Materie die Krippe Christi verfertigt gewesen? dergleichen vergebliche Fragen auch bey vielen Glaubensartikeln und Lehrpunkten sind fürgebracht worden, welche der Abt Fabricius in einer Disputation de moderatione theologica pag. 206 sqq. amoenitat. theologicar. nach der Reihe anführt. Die Scholastici machten sich insonderheit mit solchem Zeuße zu thun, deren Urtheil und Executionationen den Spinweben gleichen, welche zwar künstlich; aber ohne Nutzen sind. Der Professor Weigel pflegte von ihnen nicht unbillig zu sagen, ihr Verstand wäre einem künstlichem gespitztem Holze sehr ähnlich, welches aber deswegen geschwind abbreche, eben

weil es also spitzig sey und doch die Natur und Eigenschaft eines scharfen Nagels nicht erlangen könne, worüber rechtschaffene Männer nicht ohne Ursache große Klagen geführt, s. Turbaco vium de doctoribus scholasticis cap. 7. Denn einmal streiten solche Executionationen und unnütze Fragen mit dem Absche der heiligen Schrift, solalich der wahren Theologie, welche uns Gott zu dem Ende gegeben, daß wir daraus den Weg zu Seligkeit erkennen sollen, den eben ein redlicher Theologus andern datet: weiß muß. Der einzige Weg ist Christus, den wir erkennen, an ihn glauben, und unsern Glauben durch ein frommes Leben an den Tag legen müssen, wieweg Paulus Tit. cap. 1. v. 1. die Theologie sehr nachdrücklich διδασκαλιαν καλῶν τιμῶν καὶ ἠνθρῶπων nennt. Gott hat uns die Bibel nicht deswegen in die Hände gegeben, daß wir daraus Curiositäten zusammen lesen sollen, und wenn uns dergleichen Dinge, darüber insonderheit die Scholastici disputirten, wären zu wissen nöthig gewesen, so würde er uns schon schon geoffenbaret haben. Hiernächst haben sie nicht den geringsten Nutzen, und kann man daffalls, was Paulus Tit. cap. 3. v. 9. sagt: der thörichten Streits aber, der Geschlechtregistriert, der Zanks und Streits über dem Geschlecht entsehlage dich, denn sie sind unnützlich und eitel, hier wohl appliciren. Ja sie nicht können ausgemacht werden, geben sie, wenn sich bey dem Disputiren ein und die andere Heftigkeit einschleicht, Gelegenheit zu unnützem Geiz, Irrthümern und Verbrechen der heiligen Schrift, worüber sich schon in der alten Kirche rechtschaffene Lehrer beklagret haben, deren Zeugnisse Fabricius in besagter Disputation de moderatione theologica p. 198. sqq. nach der Reihe anführt. Die heilige Schrift selbst verweist dergleichen vergebliche Fragen und Zankereien und will, daß ein jeder bey seiner Erkenntniß in gehörigen Schranken bleibe und auf das, welches ihm nützlich sey, sich Salomon sagt im Prediger Cap. 7. 16. sey nicht allzuweise, daß du nicht verderbest; und als dorten die Jünger ihren Heiland fraaten: Herr, wann du auf diese Zeit wieder ausrichten der Reich Israel? so gab er ihnen zur Antwort: es gebühret euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat. Tit. cap. 1. v. 6. 7. womit er ihnen ihre unnütze Curiosität verwies. Paulus gab insonderheit deswegen seinem Timotheus Instruction, und sagte unter andern Epist. cap. 4. v. 7. entsehlage dich der altvettelischen Fabeln, und 2. Epist. v. 23. entsehlage dich der thörichten

und unnützen Fragen, worinnen er selbst andern mit einem guten Exempel vorleget. Denn wenn er 1 Cor. 13. v. 12. des ewigen Lebens gedenket, so wirft er keine unnütze Fragen, wie die Scholastici thaten, auf, sondern bekennet frey: jezo erkenne ichs theilweise: 2) rechnen wir die nügen Materien dahin, welche, wenn sie gleich können angemacht werden, der Mühe nicht werth sind, daß man davon disputiret, und wohl gar ein Gedult darüber anfängt. Hiemit wollen wir die Untersuchung selbst der Kleinigkeiten nicht verwerfen, sondern nur diejenige Art und Weise, da man einen weitläufigen Streit darüber anfängt, darüber auf allerhand Abwege kommt, und damit viele Zeit und Mühe, die man zu etwas bessers hätte anwenden können, verdirbt. Es ist nicht nöthig, Exempel davon anzuführen, nachdem solche in des Werensfels Dissertation de logomachiiis eruditiorum, Menckens declamation. de charlatan, eruditiorum, und in den miscellaneis Lipsiensibus rom. 1. p. 42. anzutreffen. Doch muß man dabei gehörige Achtung brauchen: einmal daß man eine Sache nicht geringer hält, als sie in der That ist, wie manches syncrretistisch-gemachte vorgeben, der Unterschied zwischen dem catholischen und lutherischen, wie auch zwischen dem calvinischen und lutherischen Lehren habe nichts auf sich, es sey nicht nöthig, daß man davon disputire; hernach daß man vorher wohl überleget, ob nicht aus einer Sache, die man für gering anseheth, ein größeres Uebel entstehen dürfte, wenn man sie zuläßt, und sie nicht bezzeiten verhindert. So genau es mit den Arianern, welche die Trinität, die nichts auf sich hätten, wollten abgeschafft wissen: es sahen aber Athanasius, Hilarius, Ambrosius und andere zum voraus, daß wenn man ihnen dieses erlaubte, sie mit ihren Redensarten entzogen kommen, und andern ein Blendwerk vor Augen machen würden: 3) nehme man keine abgedroschene Materie, die von andern bereits zur Länge ausgeführt, und wenn man ja etwas neues zu sagen hat, so thue man dasselbige kurz, und wiederhole dasjenige nicht unnöthiger Weise, was bereits andere haben. Wenn Ignoranten disputiren, so ist es kein Wunder, wenn sie auf so bekannte Materien fallen.

Drittens betrachten wir die Art und Weise, wie man disputiret. Die meisten Disputationen geschehen mündlich, wobei außerwesentliche und wesentliche Etüde vorkommen. Zu jenen gehören die Vorrede, so insgemein der Präses, ehe die Disputation angethet, ableget, und darinnen vornämlich den Inhalt seiner Disputation anzeigen, und das ganze

Werk Gott und den Zuhörern bestent befeiet; die Einladung zum Opponiren; die Dankagung für die Einladung auf Seiten des Opponenten, für die Opposition auf Seiten des Präsidis oder Respondenten; für die Antwort auf Seiten des Opponenten, und dann die Schlußrede, womit die ganze Disputationshandlung geschlossen wird. Zu den wesentlichen gehöret die Analysis selbst, wenn die Disputanten ihre beiderseitigen Meinungen gegen einander halten, und die Wahrheit der gesetzten Sätze prüfen, welches auf verschiedene Art zu geschehen pflegt: 1) kann solches durch Frag und Antwort geschehen, welche Methode die älteste ist, und lange zuvor in Schwanze gewesen, ehe die aristotelische Sollogismuskunst auf gekommen, deren man sich in den ältesten Zeiten bedienet, welches die Schrifften des Platonis, und was Xenophon von des Socratis Lehre hinterlassen, satzsam bezeugen. Daß sie die socratiche Methode genennet wird, kommt vermuthlich daher, weil solche Socrates wider die Dialecticos, die damit andere betrügen wollten, richtete, und gar glücklich dabei war. Es kommt das ganze Werk darauf an, daß der Fragende allerhand Fragen von den Hauptideen in der Streitfrage, die theils auf Erklärungen und Definitionen, theils auf Bejahungen und Verneinungen hinauslaufen sollen, anstelle, bis er endlich solche Antwort heraus bringet, daraus er einen Schluß machet, welcher dem Satz, wider den man disputiret, entgegen ist, woraus zu ersehen, daß dazu niemand leicht geschickt ist, als der den Zusammenhang der Wahrheiten mit ihren Principis selbst wohl inne hat. Thomasius in cauter. circa praecognita iurispr. cap. 10. §. 67. seqq. macht davon großen Staat, als sey diese Methode einfältig und leicht, wenn man ihre deutlichen und wenigen Regeln gegen die Regeln der Sollogismuskunst balte; natürlich, weil man darinn eben so verfabre, als wenn man einem Verirrten den Weg weise, auch die allerbeste, weil sie allem Streite bald ein Ende mache, und der Irrende durch wenig Fragen dahin gebracht werde, daß er seinen Irrthum erkennen, oder sich widersprechen, oder stillschweigen müssen, wie er denn auch die Einwürfe, die man dagegen macht, beantwortet, und von den besondern Regeln, so dabei in acht zu nehmen, ist Clemicus in logic. part. 4. cap. 9. zu lesen. So viel ist klar, daß diese Art nicht so vielen Sophistereien, als die sollogistische Methode unterworfen; hingegen ist dieses wieder beschwerlich, daß man gar leicht auf Abwege, und allerhand schädliche Ausschweifungen gerathen kann, indem einem jeden erlaubt ist, zu fragen und zu antworten, was man will: a)

pflegt man unterredungsweise durch freye Discourse mit einander zu disputiren, daß man die Ursachen, so man wider einen Irrthum oder Zweifel vorzubringen hat, nach gewöhnlicher Redens- oder Schreibart ordentlich nacheinander vorträget, welche Manier ganz natürlich ist, und vorhers, ehe die alten Philosophen die künstlichen Arten aufgebracht, gewöhnlich gewesen, auch heut zu Tage in Conversationen und in Schriften gebraucht wird, conf. Thomasi Ausübung der Vernunftlehre cap. 5. §. 37. 3) kann man durch Enthymemata disputiren, welche Art Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 4. cap. 5. vor andern recommendiret, weil keine Sophistereien und andere unnöthige Ausschweifungen dabey zu besorgen. Denn man setz einen Hauptsatz, und ziehet daraus eine Conclution, und braucht weiter nicht, als verneinungsweise zu antworten, folglich kann man der Limitation, Disinction und andern Disputationsgriffen entbehren: 4) geschieht die gewöhnlichste Art durch Syllogismos, dabey aber die meisten Sophistereien vorkommen, davor sich ein vernünftiger Mann billig hütet. Jac. Thomasius setzet in proel. disputandi §. 27. einen dreifachen Angriff. Erstlich trage der Opponent seinen Einwurf vor, welchen der Antwortende annehme, und sich beweisen lasse, was er zu beweisen für nothig achtet, worauf der Beweis des Opponenten mit der Antwort des Respondenten folge, dawider zwar drittens der Opponent ein und das andere einzuwenden suche, vom Respondenten aber ferner bekärret werde. Titius in arte cogitandi d. 1. §. 44. meynet, das ganze Werk komme aus zwey Stücke an, weil die Disputirenden sich entweder zum Streite rüsteten, oder in der That mit einander stritten, und giebt verschiedene Regeln, die man in beyden Fällen zu beobachten habe, Rüdiger in institut. erudit. p. 223. ed. 3. erfordert auf Seiten des Opponenten folgendes: er soll erstlich sehen, was er opponiren will, und also des andern seine Disputation wohl durchlesen, und untersuchen, ob die Materie der Disputation wahrscheinlich, oder demonstrativ, wie die Grundsätze und Schlüsse ansehen, ob die Subiecta und Prädicata der Streitfrage gehörigermassen richtig erklärt sind, und wo dieses nicht gesehen, so soll er sich vom Respondenten eine Erklärung abtitten, und wenn er diese nicht beifügen will, selbst eine geben, und von ihm vernehmen, ob ihm solche anständig sey, oder nicht, worauf man den ganzen Streit richtig zu formiren habe, und da noch eines und das andere dunkel dabey scheint, vom Respondenten hören, ob hierauf die Streitsache ankomme? werde solches be-

jaget, so bringe man seinen Beweisgar in einem Syllogismo der ersten Figur, der mehrentheils categorisch, und selb hypothetisch seyn, und nicht mehr als ein medium terminum haben soll, denn ein demonstrativer Satz mit falsch wahrscheinlichem oder scheinbaren Gründen anzugreifen, noch die Argumente andern Facultäten und Disciplinen nehmen, ohnerachtet die Instanzen der heiligen Schrift, wenn sie klar sind, nicht konnten abgelehnet werden. Hierauf geantwortet: a) daß man Argument zuhilet, so muß man wie der Schluss seinen Säsen entwerfen mittelbar, oder unmittelbar entgegen; b) daß man was verneinet, so muß Opponent den Beweis hinzusetzen, was seyn kann; c) daß man disjunctiret limitiret, so wird auch hier die Unsicherheit darzutun seyn; d) daß man Argument umkehret, so wird der Einwur wider den umgekehrten Satz gerichtet und e) durch eine Instanz, von welcher man zeigt, daß sie sich hieher nicht deckt. Anbey gebe der Opponent wohl Achtung auf den Respondenten, daß er Argument in richtigem Sinne annehme, anstatt der Antwort nicht seinen Satz weise, die Hauptsache nicht liegen lassen, oder noch andere Sophistereien begibt. Was den Respondenten betrifft, so muß er mit deutlichen und ordentlichen Definitionen und Divisionen der in der Disputation vorkommenden Terminiin bereit seyn, und wenn der Opponent Argument vorgebracht, so muß er Beschaffenheit des Streits kürzlich wiederholen und annehmen, worauf er entweder durch Einräumung oder durch Verneinung antworten kann. Zu der Verneinung gehört die Instanz oder Erwendung und die Inversion oder Bekräftigung, und zwischen der Einräumung und Verneinung liegt die Limitation oder Einschränkung und Disinction. Auf dem Respondenten hat er Achtung zu geben, daß er selbstiger die wahrscheinlichlichen und notwendigen Schlüsse nicht vermische, und im Beweisen keine Betrügereyen vornehme, indem er entweder etwas anders beweiset, als gelungen worden, oder die Respondenten hinterlistig zum Demuthhalten will.

Auf solche Weise haben wir die Sache selbst vortragen, dazu wir noch eine kurze historische Nachricht von dieser Materie beifügen wollen. Es geht das Buch dahin, daß man die Disputirkunst durch ein Exempel derjenigen, welche disputirt, zumahl durch einen freyen Discours, einführe, sondern die Bemerkungen der Philosophen, die Sache nach den Regeln der Kunst einzurichten, berühre. Man schreibe keine Historie des Disputirens, sonder

Die Disputationskunst, folglich zeigt man einen theils, was vor Methoden zu disputiren noch und nach unter den Philosophen angekommen; andern theils, was sie da-her in ihren Schritten hinterlassen. Den Ursprung der Disputationskunst muß man bey den alten griechischen Philosophen suchen, von denen die künstliche Logik zuerst aus Griechenland gekommen, wohin eigentlich diese Kunst gehört. Das Disputiren selbst ist nicht zum Besten aus, weil die meisten mit Sophistereien umgingen, und sich um die Wahrheit wenig bekümmerten. Nach einiger Vorgeben soll Zeno der eleatischen Schule Urheber der Disputationskunst gewesen seyn; Protagoras aber den Anfang der Disputationskunst gegeben; die megarischen Philosophen wurden kritisch, die sokratischen genennet; von dem Menedemus, dem Stifter der eretrischen Schule, ist man ver, daß er vor allzugroßem Eifer im Disputiren sich oft im Gesichte schmerzte, der vielen Arten von Sophistereien, die sie gehabt, nicht zu gedenken, welche ich in der historia logicae hinlänglich erklärt und erläutert habe. Die Sokratischen hatten eine gedoppelte Weise zu disputiren: eine eigene, welche auch auf die Würde und Eigenschaft hinausging, und eine gemeine, die auf einen bloßen Discours, und Frage und Antwort bestand, s. Stanley in histor. philos. pag. 107. In den Nachrichten von den alten Philosophen treffen wir insonderheit eine dreyfache Art zu disputiren an: 1) per interrogatorem, durch Frag und Antwort, welche Art die älteste ist, wie oben schon angedeutet worden. Denn obschon die Sokratischen der philosophischen Historie nicht einzig sind, wer Urheber der Gesprächsweise, indem Einige die Ehre dieser Erfindung dem Alexamene Tejo, andere dem Zenoni Eleati, ingleichen dem Sokrates, dem Platon, auch dem Pythagoras belegen; so ist doch dieses ausgemacht, daß man sich in den ältesten Zeiten dieser Methode bedienet, welches die Schriften des Platonis, und was Zeno von des Socratis Lehre hinterlassen, deutlich bezeugen. So können auch die verschiedenen Meynungen von dem Ursprünge der Gesprächsweise auf gewisse Maasse hinlänglich vereinigt werden, und alle halten bey Laetio lib. 3. legm. 24. dafür, daß Plato zuerst die Dialogos und die sokratische Methode zu philosophiren eingeführt; selches aber Athenäus XI. pag. 107. leugnet, weil vor ihm nicht nur Alexamenes Tejus die sokratischen Gespräche heraus gegeben, sondern auch Zeno der Eleates selbst dergleichen geschrieben, wie bey Laetio lib. 3. legm. 48. zu lesen; so ist doch kein Zweifel, daß Plato diese Art etwas vorzutragen, mit weit mehr Fleiß untersucht, und in einen bessern Stand gesetzt. Zwar wird die

Art zu disputiren schlechterdings methodus Socratica genennet, womit es aber diese Bewandniß hat. Es bedienen sich dieser Methode die Sophisten, und suchten damit andere zu fangen, welche Sokrates hingegen wider sie selbst gar als Feind brauchte, von welchem öfterm Gebrauche sie nachgehends die sokratische Methode genennet wurde. Doch richtete sie Sokrates anders ein. Denn von den Sophisten und Dialecticis schreibt Bellius not. Attic. lib. 16. cap. 2. legem esse, aiunt, disciplinae dialecticae, si de quapiam re quaeratur disputeturque, atque ibi quid rogere ut respondeas: tum ne amplius quid dicas, quam id solum, quod es rogatus, aut aias aut neges, eamque legem qui non seruent, et aut plus aut aliter, quam sunt rogati, respondeant, existimantur rudes indoctique esse, disputandi morem atque rationem non tenere, welches auch Laetius in dem Leben des Menedemi bezeuget. Auf solche Weise konnten die Dialecticis freylich erhalten, was sie wollten, und die andern so weit bringen, daß sie die allereinfältigsten und abgeschmacktesten Dinge einräumen mußten. Wie aber dieses die übrigen Philosophen merkten, so wollten sie mit solchen ungeordneten dialectischen Verordnungen nichts mehr zu thun haben, sondern setzten ihnen bey Gelegenheit ihre Eitelkeit und Einfalt, wie denn unter andern Menedemus zu ihnen sagte, es sey lächerlich τὸς ὑμῶν λόγους νόμους ἐκκολάδην. Daher auch Sokrates die Sache auf einen ganz andern Fuß zu setzen suchte, inmaßen er, wie ihm Cicero hin und wieder das Zeugniß giebt, einem jeden die Freyheit ließ, zu antworten, was er wollte, und seine Gedanken frey heraus zu sagen, welches auch bey dieser Methode seyn muß, ohnerachtet sie eben dadurch weitläufig und beschwerlich ist. Nach der Zeit ist sie auch noch im Schwange gewesen, wie davon wenigstens die Disputationes, die Christus mit den Phariseern und Sadduceern gehabt, zeugen können; heutzu Tage aber ist sie ganz in das Abnehmen gekommen. Man kann hier des Caroli Sigonii Buch de dialogo ad Io. Moronium cardinalem, so zu Venedig 1362. und Leipzig 1596. 8. herausgekommen, des Georgii Vassii diatr. de vitata veterum exemplatione tradendi per dialogos in seinem Tractat de variis modis moralia tradendi cap. 1. und Joh. Philipp Treuners Dissertat. de antiquo interrogandi modo: Jena 1688. lesen. Der letztere hält diese Methode hoch; da hingegen Pafsius meynet, sie sey zum philosophiren eben nicht bequem: 2) kommt bey den Alten sonderlich der modus disputandi Megaricus für, davon der Euclides, Stifter der Megarischen Secte, Urheber seyn soll.

folll. Es sagt Diogenes Laertius libr. 2. segm. 106. von ihm: τὰς ἀποδείξεις διδύκας, ὡς κατὰ ἀλήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφάνειαν, welche Worte wir in der historia logicae p. 309. als erklärt haben, es hätte der Euclides die Gewohnheit gehabt, daß wenn er wider andere disputirte und ihre Meynungen widerlegte, so habe er ihnen keine andere Principia entgegen gesetzt, sondern aus der Beguer Grundrissen, Absurditäten gefolgert. Es hat Anno 1707. allhier M. Joh. Caspar Günther eine besondere Disputation de modo disputandi Megarico geschrieben, darinnen er diesen Punkt weitläufig untersucht, nebst dem auch Cassendus de origine et varietat. logic. cap. 2. zu lesen: 3) Hatte Diogenes Cynicus die Gewohnheit, daß er diejenigen, mit denen er disputirte, auf die unmittelbare Empfindung führte und sie dadurch ihres Irthums überzeuge, michin disputirte er nicht durch Vernunftschlüsse, sondern durch die That selbst. Einkens kam jemand zu ihm, welcher leugnete, daß eine Bewegung wäre, und darüber mit ihm disputiren wollte, dem er aber durch keine Schlussreden begegnete, sondern stund auf und spazierte herum, daß er daraus die Existenz der Bewegung sehen und erkennen möchte, s. Laertium lib. 6. segm. 39. Diese Methode acht an in Dingen, so unmittelbar in die äußerlichen Sinne fallen, und wenn man mit Leuten zu thun hat, die keine Narren sind, und die Gewisheit der äußerlichen Sinnen nicht aufheben. Denn wider die Scepticos richtet man damit nichts aus, an sich selbst aber ist desto ein Vauer zuweilen weit wichtiger als ein großer Philosoph. Dieser disputirte wohl: ob eine Bewegung in der Welt sey? wenn man aber einen Vauer darum fragte, würde er lachen und zur Antwort geben, sehet meinen Narren an, wenn ich damit fortfahre, so werdet ihr es sehen. Sonst braucht eine solche Dilection, oder der Beweis, daß etwas unmittelbar mit der Empfindung verknüpft sey, auf Seiten des Zeitenden keine Kunst und auf Seiten des Empfindenden keine Mühe. 4) Ist sonderlich die Syllogismuskunst bey dem Disputiren lauge Zeit im Schwange gewesen, auch bey dem mündlichen Disputiren auf Akademien noch üblich, ja es giebt wohl solche Vedanten, die sich derselben in ihren Streitschriften bedienen und sich einbilden, daß ohne derselben nichts könnte ausgemacht werden. Von dem Ursprunge derselben will man nichts gewisses wissen, massen bey dem Platone nicht nur das Wort Syllogismus, sondern auch die Sache selbst seltene, womit die gemeine Einbildung weghiele, als habe Ari-

stoteles diese Kunst aus Aethien gebracht. Wenigstens muß man dem Erwanen viel nachsagen, daß er sich die meiste he darnum gegeben. Und dabei ist auch zu dem mittlern und neuern Zeit geblieben, daß wenn wir die Historie dieser Peripatetiker betrachten sollten, wir nichts zu sagen wäre, als daß die in Arten abgetheilt, und hingegen Sollogistische bezubehalten worden, so daß man zu den neuern Zeiten in solchen Controversien sich solcher Methoden zu enthalten, und seine Beden durch einen freyen und vernünftigen Discours vorzutragen, anzufangen. Oben zwar verschiedne, sonderlich Thomasius und Rüdiger in ihren logischen Schriften die Incommensurabilitäten und Schwierigkeiten, welche mit dieser Methode verknüpft sind, gezeigt, und endlich vor Augen geleeget. Was einige Catholiken vor eine neue Facon zu disputiren ausgedacht haben, solches ziemt aus de visu principiorum rationis et theologiae in controversiis theologiae, Pasche de inuentis nou-antiquis p. 129. ist auch von uns oben bereits anführt worden. Es haben verschiedne diesen Punkt aus der philosophischen Historie in besondern Schriften zu erläutern gesucht, und wie wir schon des Pasche Treuners, Günthers und deren Disputationen gedacht: also haben wir zu einiger Meldung zu thun, welche die Methode überhaupt ohne Absicht auf eine gewisse Methode abgehandelt. So hat Herr Abt Schmid eine disquisitionem processibus veterum disputandi herausgegeben, und darinnen kurz von den verschiedenen Manieren bey den Juden, wohl, als Griechen geredet. In der Handlung der Juden handelt er von der Methode durch Frag und Antwort, und aus der Synagoge durch die belehrten Juden in die christliche Kommen, so 1 Tim. 4. v. 7. cap. 6. v. 4. 10. 2. Tim. 2. v. 14. Tit. cap. 1. v. 14. cap. 3. 9. abzunehmen. Sep. Auf Seiten der Griechen berührt er die Dialektik Megarische, Sollogistische, Cynische und kommt auf die mathematische Methode, welche Conring und Guetius die Theologie appliciret. Ferner Herr Professor Schneider in Halle Dissertation de variis argumentationis methodis veterum ac recentiorum philosophorum ediret, die in zwölf Sectionen methodis argumentandi in genere, de catione continua, de dialogis, de inductione de sorte, de methodo hypothetica, de variis veterum sophismatibus nostris incognitis, de argumentatione Diogenis Cynici, de argumentatione ab invidiis, de methodo Ramistica, de methodo mathematica, de methodo syllogistica redet.

er hier de argumentatione ab invidia
ndelt, so ist zu wissen, daß Herr Cle-
us seiner Logie eine philosophische
ssertation de argumento theologico ab-
da dudo angehängt, worinnen er
verschiedene Streiche derjenigen durch-
et, welche wider ihren Gegner im Di-
nien nichts richtiges aufbringen kön-
n, und daher ihn und seine Meynun-
durch allerhand Mittel bey unver-
iden verhaft zu machen suchen.
egen ist unter dem Herrn Treuer in
mädtt eine Disputation de argumen-
ab amore dudo 1723. gehalten wor-
n. In der historia logicae, welche sich
en parergis academicis befindet, habe
p. 804. seqq. die Historie dieser Ma-
auch schon kürzlich fürgetragen; sie
aber nachgehends noch weiter ausge-
et worden von Ernesto Fr. Neu-
ler in disput. de iure disputationum
omnes omnium religionum populos,
p. 173. Muhammedanis, Halle 1731. Es
schagt worden: wohn diese Lehre von
Disputirkunst achore, und ob sie etwa
in besondern Theil der Gelehrsamkeit
sich ausmache? welche Frage aber
et viel auf sich hat, damit man auch
ben der Materie von der Ausle-
rerkunst aufgezoget kommt. Nämlich
a mache einen Unterschied inter artem
parandi generalem und speciale[m] oder
dicatam. Jene geböret außer Streit
Logie, so fern selbige den Weg zeigen
wie man die Wahrheit erkennen,
d mit der erkannten Wahrheit andern
nen müsse, welches letztere entweder
ch Lehren, oder Disputiren geschehen
m. Und ob man schon vor dem in den
ischen Schriften, da man zufrieden
t, wenn die Collogismalehre da frum-
michts, oder doch wenig davon gesagt;
ber man doch zu den neuern Zeiten
h in diesem Stücke die Logie brauch-
ter zu machen, sich angelegen seyn las-
t. Doch haben auch verschiedene die-
che in besondern Schriften tractiret,
ich in besaeter historia logicae p. 811.
geführt habe. Die Generalregelu,
ein Philosoph hierron giebt, können
n auf die andere Theile der Gelehr-
nheit appliciret werden, als auf die
eologie und Rechtsgelehrsamkeit, wie
ter andern der Herr Böhmer succin-
m manu ductionem ad methodum dispu-
di et conscribendi disputationes iuridi-
ebiret, daß daher methodus oder ars
putandi specialis oder applicata entste-
t. [In meiner practischen Logie habe
in einem Anhang die Regeln von
Disputiren ausgeführt.]

Distinction,

Wird von den Philosophen in verschie-
nem Verstande gebraucht. Erstlich

verstehet man darunter die Erzählung der
unterschiedenen Bedeutungen eines zwey-
deutigen Wortes, welche sonst etliche di-
visionem nominalem, oder die Wörterthei-
lung nennen: hernach bedeutet es
bismellen die Eintheilung der Sachen
selbst, dabey zwar einige diesen Unter-
schied machen, daß die Eintheilung des
Generis in seine Species, Distinction;
die Eintheilung aber des Genus in seine
Theile, oder die mathematische Einthei-
lung Division heißen soll. Drittens hat
es diese Bedeutung, daß es den Unter-
schied, der zwischen zweyen unterschiede-
nen oder diversen Sachen ist; bedeutet, s.
Reckermann in system. log. min. lib. 1.
c. 19. Langens addit. logic. Weis. c. 2.
n. 70. p. 696. Syrbium in institut. philo-
soph. ration. eccl[esi]e. part. I. c. II. §. 10.
seqq. Chauvin in lexic. philos. p. 192.
ed. 2. Es sind etliche gewesen, welche
gewisse Distinctionsformeln zusamen ge-
lesen und heraus geachben, als Genr. Lu-
dovicus Casp[ar]us in synopsi celebriorum
distinctionum philosophicarum; Ge-
orgius Reeb in distinctionibus philoso-
phicis, welche beyde Schriften sich in
Scherzers manuali philosophico quadri-
partito befinden, darinnen auch eine au-
ristodina distinctionum anzutreffen. Der
Nuzen von solchen Büchern ist schlecht.
Wer die Sache selbst nicht versteht, wird
mit solchen Formeln nicht fortkommen.
Von der Art wohl zu distinguiren handelt
Christian Aldius in legibus distinguen-
di; seu de virtute et vicio distinctionis.
[Die alten scholastischen Distinctionen
lernt man am besten aus Daniel Stahl
compend. metaphys. in XXIV. Tabellas re-
dact. lenae 1655. in fol.]

[Divertissements,

Recreation, Zeitvertreib, durch diese
Worte werden alle diejenigen Handlun-
gen bezeichnet, welche den Menschen er-
gözen und vergnügen. Es kommt hier-
ben auf die verschiedenen Neigungen der
Menschen an. Der eine nimmt zum Vor-
wurf seines Vergnügens dies, der andere
jenes. Ein Mensch von sanguinischer
Neigung liebt sinnliche Belustigungen,
doch seket der eine seine Lust in Spielen,
der andere im Umgang mit Frauenzim-
mer, in Tanzen, Musß, in guten Essen
und Trinken u. s. w. Ein Ehrbegieriger
divertiret sich an solchen Dingen, die
ihm Ehre geben können, wiewohl dabey
wiederum viel auf seine Begriffe an-
kommt, daher der eine etwas als ein
Mittel zur Ehre ansiehet was der andere
nicht dafür hält. Ein Gelehrter ver-
gnügt sich an Lesung guter Bücher, wenn
er dadurch seine Kenntniß zu erweitern
und dadurch Ehre zu erlangen hofft. Ein
anderer glaubt reiche Kleider, Tracte-
ments

ments u. f. w. gäßen Ehre. Der Melancholicus sucht in allen solchen Unternehmungen ein Vergnügen, die er als ein Mittel ansieht, sein Vermögen zu erweitern. Auch hier kommt alles auf die Vorstellungsart der Menschen an.

Für sich verbietet die Sittenlehre die Divertissements nicht, wenn man nur im Gebrauch derselben Maas und Ziel hält. Die wahre Absicht aller Vergnügen sollte darauf gerichtet seyn, den Verlust der Luste, den die ernsthaften Arbeiten verursacht haben, wieder zu ersetzen. (Siehe den Artikel: Spiele.)

Division,

Es wird dieses Wort in verschiedenem Verstande gebraucht. J. Scheibler in opere logico part. 2. c. 29. handelt sehr bedeutend von einer Art der Eintheilung, welche entweder in der That, oder nur in den Gedanken besteht. Jene nennt man die physische Eintheilung, wenn man eine gewisse Sache in gewisse Theile zerlegt, wie z. B. ein 1. C. aus einer Stadt macht; diese aber die logische, wenn hier eigentlich die Rede ist. So betrachten alle diese Materie.

Erstlich von der Theorie, was und woher die logische Eintheilung sey? 1. was diese Eintheilung sey? Die Logiker haben vor allem eine Rede, oder einen Satz. Dieser hat den Unterschied der Worter und Sagen angezeigt, da denn bey der Eintheilung der Sagen das Subjectum die Satz selbst wäre, welche man eintheilt: das Predicatum aber diejenigen Theile, worinnen sie eingetheilt werde. J. Jacob Thomassinus in errore philosophico cap. 52. §. 6. 7. Etwas in der Logik cap. 2. §. 6. 21. Diese Erklärung der Division hat den Fehler an sich, daß sie nicht sonderlich entdeckt, was die Division sey, als vielmehr wie vielerley diese be sey und damit man sich einen rechten Begriff davon mache, hat man zum voraus diese zwei Fragen aus einander zu setzen: wenn eine Division in der Erkenntnis des wahren und falschen nützlich? und wenn man eintheilen könne? welche Fragen man meistens unter einander gemischt, und daher keinen richtigen Grund der Eintheilungen gesetzt, auch auf welche Arten derselben kommen, die sehr verschiedne und nicht den geringsten Nutzen haben. Man hat die Division zu betrachten erplich, so fern sie so einzurichten, daß sie nützlich ist. Es dienet die Division noch der Definition zu dem besondern und eigentlichen Principio und Criterio der ganz reinen Wahrheit, daß wenn wir eine Idee definiren, und das Wesen derselben erkennen haben, wir diese Erkenntnis durch die Division

fortsetzen, und sehen, in was vor- und Arten sich selbige eintheilen lassen, denn die Definition zum Grunde liegend, folglich die Division das Wesen der Sache, welche einatheilt wird, angiebt. Auf solche Weise beziehet sich Ideen, die entweder gänzlich, oder aber maßen ihrem Wesen nach von einander unterschieden sind, als wenn einem gemeinen Begriff, der beider kommt, mit einander überein kommt und dadurch unter einander verglichen sind, damit man Wahrheiten davon kenne. Erkläre hat man bey der Division eine Idee, die eingetheilt wird, die vor der Division muß definirt, daß man das Wesen derselben wisse, die Idee der Wahrheit, welche in ganz gewisse und wahrscheinliche eingetheilt werden. Diese Idee der Wahrheit verhält sich gegen die Sätze oder Arten derselben, nämlich der gewissen und wahrscheinlichen als der meines Begriff, folglich muß das Wesen oder die Definition der Wahrheit überhaupt beider Arten zukommen. Man wird gar oft verstehen, daß man nämlich eine Idee definirt, und bey einer solche Eintheilung macht, daß die Definition nicht allen Stücken der Eintheilung kann beigelegt werden, wie unter andern die Scholastici mit der Ente rationis gehan. Denn da sie selbst ein solches Ding nenneten, so nur in Gedanken erkläret, und es nicht in das Mögliche und Unmögliche theilte, das letztere aber dasjenige hieß, was wir nicht einmal denken könnten, haben sie durch diese Beschreibung, erkäre wieder auf, welche sie von der Ente rationis überhaupt gegeben hatten. Den Grund der Eintheilung haben oben in einem wesentlichen Unterschied der Ideen, woraus die Eintheilung besteht, gesetzt, so fern wir die Eintheilung als ein Mittel zu der Erkenntnis der Wahrheit ansehen; es ist aber dieser wesentliche Unterschied entweder ein qualitatlicher, 1. C. wenn ich den Gabitus des Gemüths in die moralische Tugenden und in das moralische Laster theile, da Tugend und Laster in ihrem eignen Wesen gänzlich mit einander stehen; oder er hat nur auf gewisse Weise in Aufhebung der Grade statt, als wenn ich den Menschen in Mann und Weib eingetheile, so wäre diese Eintheilung auch nützlich, weil doch zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht eine graduale Differenz anzuretzen heraus fließet; daß diejenigen Eintheilungen, die von zufälligen Eigenschaften der Sache, so eingetheilt wird, benommen werden, keinen Nutzen bey der Wahrheit haben, als wenn die Eintheilung geschieht in Aufhebung des Orts u.

alle den Menschen theilen in eihen
 chen, Franzosen, Engländer, Spa-
 n. s. w. in Ansehung der Zeit, in
 des Objecti, womit man umae-
 welches insgemein einen Grund der
 lung abgeben muß. Deun da ist
 andern bekannt, wie man den Ver-
 in einen theoretischen und practi-
 in einen reinen und unreinen
 et, und zwar deswegen, weil er
 theoretischen, bald mit practi-
 bald mit sinnlichen, bald mit geist-
 und abstracten Sachen zu thun hat.
 ob man wohl solche Eintheilungen
 kann; so ist doch eine andere Fra-
 ke nützen, und ob sie einem in
 nuntis der Wahrheit was helfen?
 eben dergleichen Eintheilungen
 gesagt werden, angesehen ich
 andern den Menschen in einen
 n, Franzosen, Engländer, ein-
 zung, oder nicht, so werde ich da-
 ist gebessert, indem der Deut-
 der Mensch ist, welcher der
 und Engländer ist, so ist auch
 etische Verstand eben der, wel-
 practische ist. Zwar was das Ob-
 betrifft, so hat man hier wegen
 können eine Ausnahme zu ma-
 in Ansehung desselben müs-
 ellet werden, weil ihr Wesen
 Objecto, so sie fürtragen, beru-
 auf eben diesem Grund ist auch
 theilung in die Individua, deren
 viel sind, meistens vergebens, es
 an, daß derselben wenig verhan-
 und da kann man wohl z. E. die
 nach den Individuis eintheilen;
 kann auch die Eintheilung in die
 we, wenn ihrer ebenfalls viel sind,
 allezeit großen Nutzen hat, als wenn
 die Vögel, die Fische, u. d. g. nach
 Arten eintheilen wollte. Auf solche
 haben wir hithero die Division, so
 che in der Erkenntnis der Wahrheit
 ist, betrachtet, welche Betrach-
 meistens verabsäumt wird, da
 die Division an und vor sich, nicht
 ihrer Relation zu der Wahrheit
 Nunmehr folgt die andere
 ung, da die Division als eine
 Division zu erwegen, welche Ei-
 mit der ersten allezeit ver-
 seyn muß. Hiebei sind nun fol-
 Regeln zu merken; a) die Stücke
 so viel austragen, als das Ganze,
 so sollen nicht mehr, oder weniger
 gemacht werden, als in dem gan-
 enthalten sind, es mag eine Einthei-
 des eigentlichen ganzen in seine
 ; oder des Generis in seine Spe-
 ren: b) ein Stück soll von dem an-
 recht unterschieden seyn, d. i. was
 einem Stück enthalten ist, das soll in
 andern nicht wieder vorkommen;
 c) d. i. daß in der Haupteintheilung

keine Untereintheilung mischen, weil sonst
 hieraus eine Vermirrung entsteht, welche
 Regel die Veripatetici in der Eintheilung
 der so genannten Habituum des Verstan-
 des, welche bey ihnen sapientia, scientia,
 intelligentia, prudentia und ars heißen,
 nicht in Acht genommen, weil die Sapien-
 tia eine Species der scientiae ist, wie Aris-
 toteles selbst gelehret, daher man sich
 wohl fürsuchen hat, daß in der Einthei-
 lung das Genus und die Species nicht
 unter einander vermischet werden: c)
 kann man so viel Theile machen, als man
 will, und vor nöthig befindet, doch darf
 man nicht mit allzuvielen Abtheilungen
 auf unnöthige Subtilitäten verfallen,
 welches bey den vielen Accidentibus, In-
 dividuis und Speciebus geschieht, noch
 sich allemal an zwey Theile binden, wie
 wohl Herr Thomasmus in der Einlei-
 tung der Vernunftlehre c. 12. §. 53.
 sagt, daß die Eintheilung, welche allemal
 in zwey Theile geschehe, darzu nöthig sey,
 wenn man die eingetheilten Theile wie-
 derum als neue ganze durch eine reelle
 Definition beschreiben, und ihre Ueber-
 einstimmung und Unterschied mit und von
 den nächsten Theilen zeigen oder concipi-
 ren wollte. Wegen der Anzahl der Thei-
 le in der Division haben die Philosophen
 verschiedene Meinungen gehabt. Die
 Ramisten halten dafür, man müste die
 Sachen in zwey Stücke, und also durch
 Dichotomien abtheilen, wie man aus des
 Rami dialoica und den darüber heraus
 gegebenen praelectionibus Audomari Tas-
 lai lib. 1. p. 137. seqq. ingleichen p.
 148. lib. 2. p. 352. abnehmen kann. Der
 Herr Thomasmus erinnert in cautelis cir-
 ca praecognita iurisp. c. 10. §. 22. daß
 diese Art der Eintheilung und Zerglieder-
 ung nicht den geringsten Nutzen habe, ja
 wenn man sie überall anbringen wollte,
 sey sie vielmehr lächerlich; denn auch der
 thumste Kopf sähig sey, die unordentlich-
 sten Dinge, durch an einander hangende
 Dichotomien zu entscheiden, woraus auch
 noch eine andere ungereimte Methode er-
 wachsen sey, daß man nämlich die Dispo-
 sitionen in Tabellen verfaßet. Gleiches
 Mißvergnügen bezeuget Herr Weisse in
 doctrin. logic. p. 2. l. 1. c. 2. §. 13. dar-
 über; andere hingegen sagen, daß der
 Ramisten ihr Sinn nicht dahin gehe, als
 könnte man in keine Theile mehr thei-
 len, als nur in zweyen, sondern daß diese
 Art der Zergliederung die allervollkom-
 menste sey, s. Lange in addit. nucl. logic.
 Weisian. c. 6. n. 78. add. Treiberum in
 logic. juridica p. 1. c. 1. thes. 34. p. 60.
 sqq. [Siehe Dichotomie.] An den Tri-
 chotomien hatte Joh. Amos Comenius
 einen großen Gefallen, wie man aus sei-
 nem opere didact. insonderheit aus dem
 praeludio panthophae sehen kann, inglei-
 chen Wesenbecius, wie Praxsius de

inre-

ireconsulto perfecto p. 153. anmerket, und von der Tetrachotomie hat Erh. Weigel in *tearacty* eine Probe gegeben: d) nimt keine Eintheilung für, wo kein Unterschied der Substanzen oder Accidenzien vorhanden ist, oder auch wo derselbe wenigstens zweifelhaftig ist, dergleichen ungerneinte Eintheilung bey den Grammaticis anzutreffen, wenn sie ihre *Capus* in *rectos* und *obliquos* eintheilen, s. *Adiger de sensu veri et falsi lib. 1. c. 9. s. 30. lqq. conf. Gundlingsviam ventr. c. 1. lib. 3. c. 7. Titium arte cogitandi c. 1. s. 34. lqq. Clericum in logic. p. 2. c. 11. Croufaz system de reser. p. 4. chap. 4. p. 266. Buddei philos. infirmum. p. 1. c. 4. s. 11. lqq. Syrbii infirmation. philos. rationalis ecclesiae part. 1. cap. 11. s. 7. Es fragt sich nun: 2) wie vielerley diese Eintheilung sey? Die Aristotelico-Scholastici machten erst einen Unterschied unter der Eintheilung der Wörter, wenn sie in verschiedener Bedeutung genommen werden, welche Eintheilung auch zumellen *admodum* heist, und unter der Eintheilung der Sachen. Die letztere theilte man wieder in *primariam* oder *per se*, in die *potestativam*, und in *secundariam* oder *per accidens*, in die *generativam* oder *privativam*. Der der *primaria* maghen sie unterschiedene Bezeichnungen nach dem unterschiedenen Arten des Ganzen, in 3 Theile getheilet wird. Denn die letzte in *totum integrale*, *essentiale*, *numerabile*. Das *totum integrale*, oder das weilige Ganze wird in *partes integrantes* in 2 Theile und einen Theil getheilet, was der weisliche Körper in Ansehung der Hände, Füße des Königs. Doch die *partes integrantes* reden wollen, sagen, daß diese Eintheilung schwache wirklich in Betrachtung der Situation, was nämlich noch bestimmen sey, werde zu einem Theil gerechnet: so werde die Welt in 3 Theile getheilet, ein jedes der Theil in seine *Comaratus*, ein *Komreich* wieder in seine *Provincias*, in seine *Soldate*, in die *Städte* werden selbst in ihre *Viertel* und *Haufen* eingetheilet; darnach getheile die Eintheilung in Betrachtung einer gewissen *Mengigkeit*, oder *Ungleichheit*, indem ein *Ganzz* ganz gleiche Stücke, oder *partes homiliares*; ein anders ungleiche Stücke, oder *partes dissimiliares* habe. In diesem *totum integrale* wird auch das so genannte *totum potestativum* von einigen zusetzet, welches aus verschiednen Kräften und Vermögen etwas zu wirken beistehe, wie unsere Seele, ingleichen die *Manat*, die in gewisse *Wocher*, gleich als in gewisse Stücke eingetheilet werde. Bey dem *totum essentiali*, oder wesentlichen Ganzen theilen sie eine Sache entweder in die *Materie* und *Form*, oder in das *Wesent* und die *Differenz*, als wenn sie den Menschen in den menschlichen*

Leib und in die vernünftige Seele ge-
hen. Das totem vnumque, oder das
gemeine Ganze sey desjenigen, so an
Dinge unter sich beziehe, wie das
nus die Species, die Species aber
Individuum. Wenn nun das Ganze
seine Species, die Species in ihre
vidua getheilet werden, so heist es
ihrer Lehre die Division totius vnumque
als 1. E. ein Geist ist entweder end-
oder unendlich; ein endlicher ist
und jene Seele. Das totem vnumque
ist das Genus in Ansehung der Species
und die Species in Ansehung der In-
viduen. Die Theile aber, darinn die
theilung geschieht, nennet man
subiectas, welche die Species in An-
sehung des Generis, und die Individua
in Ansehung der Specien seyn. Die
secundaria, oder per accidens, die ge-
gere, oder die zufällige Eintheilung,
da die Sachen, mit ihrer zufälligen
eigenschaften und andern äußerlichen
ständen betrachtet, und in Ansehung
feldern abgetheilet würden, 1. E. man
von der Gelehrsamkeit mit die
Unterschied reden sollte, so könnte man
sagen in Ansehung der wirklichen Urs-
oder des Ursprungs, sie sey entweder
Gott, wie bey den Propheten, oder sie
me durch menschlichen Fleiß; sie sey
entweder von gewissen Lehrmeistern
durch eigenes Nachsinnen erlanget;
in Ansehung des Subjecti, ein anderer
die Gelehrsamkeit bey einem reichen
andern bey einem armen Menschen;
einem der in Privatstunde vor sich
und der sich in einem öffentlichen An-
befinde; in Ansehung des Objecti,
Gelehrsamkeit sey entweder allzume-
oder besonders, entweder theologicus;
iuristisch; oder medicinisches; in Ansehung
des Endzwecks, einer Studie der Cy-
reuten, ein anderer des Geistes wegen;
dritte Vollzucht wegen, etliche aber
zur Ehre Gottes und Nutzen des Men-
schen; in Ansehung der Wirkung,
man lasse allerhand Proben sehen, und in
gedruckt, oder geschrieben, man schreibe
Bücher, und solche deutsch; oder latei-
nisch; man informire andere u. s. w.
in Ansehung der Gestalt, sie sey entweder
in Regeln; oder in Exempeln besser,
sey entweder gewiß; oder nur wahr-
scheinlich u. s. w. conf. Jac. Thomassum
log. cap. 52. Behnmann institut. logic.
lib. 4. c. 8. Schmalers opus logic.
2. c. 29. Kedermann syst. log. mat. lib.
1. p. 2. c. 3. Weizens doctrin. logic.
p. 2. lib. 1. c. 2. In dieser gemeinen
Lehre haben andere, insbesondere auch
neuere verschiedenes zu verbessern und
ergänzen gesucht. Der Autor der
cogitandi p. 2. c. 17. setzet nur ein
sachses Ganze, das integrale und
le, und nennet die Eintheilung von

partitionem; von diesem aber divisionem, davon er vier Arten machet, in: in sie entweder das Genus in seine Species; oder Differentien; oder ein jedes Subjectum in Ansehung der entgegen gesetzten Accidentien; oder ein jedes in Ansehung verschiedener Subjectum eintheilet, doch sind andere damit nicht zufrieden gewesen, s. Titul artem grandis c. 2. §. 25. Chauvins lexicon-philos. p. 195. ed. 3. Der Herr LANGE merket d. i. §. 33. selbst an, daß der ganze in Ansehung seiner Gestalt Beschaffenheit gleichförmig sey, und der Begriff vieler Sachen, aus welchen diese bestehe, angeeignet; was aber die Theorie desselben betreffe, so sey dasselbe dreifach, indem es entweder in solchen Sachen bestünde, die vor sich selbst, oder aus solchen, die sich an der Sache, als wesentliche oder zufällige Theile zu befinden pflegten, oder aus solchen, die durch mehrere Subjecta betrachtet wären. Herr Chauvin merket c. l. es könne die Divisio eingetheilt werden, auf Seiten des Menschen, welcher eintheile, in die innere, so die Gesinnungen, und in die äußerliche, so das Zeichnen der Schranken selbst: auf Seiten der Sache, welche eingetheilt werde, in die Eintheilung der Sache selbst, die das Ganze in seine Theile theilt, und in die Eintheilung der Eigenschaften, welche die Beschaffenheit der Sachen in ihre Grade theile; und dritten s. auf Seiten der Art und Weise, wie die Eintheilung selbst geschieht, in Ansehung der wirkenden Ursachen, der Wirkungen, und andern zufälligen Umständen, nach denen eine Sache betrachtet werden. Herr LANGE sagt in additam. nucl. logic. Weis. c. 6. §. 76. seqq. p. 702. allerhand Eintheilungen, und Untereintheilungen der Divisionen, wobei wir uns aber nicht aufhalten. Der Herr KÜDIGER theilt in dem sensu veri et falsi l. 1. c. 9. §. 31. die Division in die ideallische und practische: jene sey, wenn die Eintheilung aus bloße Gedanken; diese aber, wenn sie durch eine äußerliche Verrichtung geschehe: die ideallische gehöre am nächsten zu dem Vernunftschluß; die practische aber zu den Regeln der Gerechtigkeit und Ansehung. Wir haben oben bei der Definition der Division schlechterdings auf die ideallische gesehen, als welche vornehmlich den Vernunftschluß angehet, und wenn man selbige mittheilen wollte, so könnte solches in Ansehung der unterschiedenen Beschaffenheit des Ganzen, welches eingetheilt wird, geschehen. Denn solches ist entweder ein mathematisches Ganze, welches in seine Theile eingetheilt wird; oder ein philosophisches, als das Genus, so man in seine Species eingetheilt. Die erste Art wollen einige

lieber Partition; die andere aber Distribution nennen.

Nun betrachten wir diese Materie von der Division auch voraus andere nach der Praxi, wie die Übung in den Divisionen anzustellen sey, oder wie man die Divisionen soll machen lernen? Dieses kann in folgenden Regeln gemerket werden: a) lege zum Voraus eine accurate Definition derjenigen Sache, die du eintheilen willst, s. E. die Thorheit ist ein Mangel des Judicii, vermöge welcher ein Mensch solche Verrichtungen vornimmt, die entweder vergebens, oder ihm doch schädlich sind; b) zergliedere deine Definition, und nimm erstlich das Genus vor dir, welches in der angegebenen Definition die Schwachheit des Verstandes ist, dasselbe halte gegen alle Individua deiner Definition, und nach unserm Exempel gegen alle Thoren und Narren, so viel Arten derselben du aufstreiben kannst. Ein Narr ist, der zum Schein der Frömmigkeit in gewissen Tagen weder isst, noch trinkt, auch nicht aus dem Haus gehet, der einem Widrigen zu gefallen eine besondere Kleidung trägt, der in seiner Aufführung vor allen andern was besonders haben will, der viel plaudert und redet, abgeschmackte Scherzreden in großer Menge fürbringt, u. s. w. in welchen Arten der Narren allezeit ein Mangel des Verstandes und zwar des Judicii anzutreffen. Vermöge des Judicii aber bejahen wir entweder etwas; oder verneinen es, und da die Narren falsch urtheilen, so bejahen sie bald etwas falsches; bald verneinen sie solches falsch, welches die erste Eintheilung der Narrheit in Ansehung des Generis der Definition an die Hand giebt, da man sie in bejahende und verneinende eintheilen kann. Auf solche Weise nimmt man auch die Different in der Definition für sich, welche parim bestehet, daß die Narren eitele und vergebene Verrichtungen, die ihnen nur schädlich sind, fürnehmen, und dazu durch ihre verderbte Neigungen angetrieben werden, da der eine seinen Hochmuth, der andere seine Wollust, der dritte seinen Geiz zu befördern sucht, welches Gelegenheit zu einer neuen Eintheilung der Narrheit giebt, indem sie bald eine hochmüthige, bald eine wollüstige, bald eine geizige ist: c) bist du mit deiner Definition so fertig, und willst noch mehrere Eintheilungen machen, so wende dich zu den äußerlichen Eigenschaften, und Umständen der Narren. Einige sind reich, andere arm; einige leben am Hof, andere außer demselben; einige heißen Theologen, andere Rechtsgelehrten, Medici, Philosophen, s. KÜDIGER de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 10. §. 13. seqq. [Die

[Die besten Hülfsmittel, alle Glieder in einer Abtheilung zu erhalten, habe ich in meiner practischen Logik S. 40. ff. ausgeführt. Ich will hier nur in kurzen das Hauptsächliche berühren. Man kann sich nämlich der Fragen: quis? quid? ubi? unde seu quibus auxiliis? cur? quomodo? quando? mit großen Nutzen bedienen. Nur muß man diese Fragen so allgemein erklären, daß keine Hauptfälle außer acht gelassen werden. Will ich 1) die Frage quis? beantworten, um untere Fälle eines höhern Begriffs, oder mehr bestimmte Ideen zu erhalten, so muß ich sie theils auf eine thätige Art (actus) theils auf leidende Weise (passive) nehmen. In der ersten Beziehung muß ich das Subject genauer bestimmen; so, wie in der letzten Absicht das Object bestimmt wird. Z. E. Mir würde der Begriff von der Verbindlichkeit (obligation) gegeben, daß sie in der Bewirkung derer Gründe bestehe, welche mit einer willkürlichen und freien Handlung (um sie zu thun oder zu lassen) verknüpft werden. So kann ich bey dem Character: Bewirkung, die Frage quis? active thun, das ist, ich frage, wer bewirkt oder verknüpft Gründe mit einer zu unternehmenden oder zu unterlassenden Handlung? Hier muß das Subject bestimmt werden. Nämlich es ist entweder Gott, oder ein Mensch. Jenes heißt die göttliche, dieses aber die menschliche Verbindlichkeit. Will ich diese zwei Fälle weiter abtheilen, so gehe ich wiederum die Fragen durch quid? ubi? unde? u. s. w. Frage ich z. E. bey der menschlichen Verbindlichkeit unde? woher kommt solche, so ließe sich antworten, entweder von einem Höhern und Regenten, oder von einem solchen, der in dem Stande der Gleichheit mit demjenigen sich befindet, welcher obligirt wird. Das letztere giebt die conventiönelle Verbindlichkeit; das erstere aber die Verbindlichkeit eines Höhern. Nehme ich die Frage quis? passive, so ist der Sinn folgender: Wer ist derjenige, mit dessen Handlungen Gründe verknüpft werden? Hier kann ich antworten: entweder Engel oder Menschen, woraus die Verbindlichkeit der Engel und Menschen in einem leidenden Verstande entstehen würde. Es ist aber bey dieser Frage eine Cautele nöthig, wenn Anfänger solche in Anwendung bringen wollen. Denn ich thue diese Frage entweder bey einem Verbo; und da hat die Sache keine Schwierigkeit, weil alsdenn allemal solche Frage active und passive kann genommen werden; oder ich wende die Frage bey einem nomine an. Kann ich hier das Nomen in ein Verbum verwandeln, so muß ich auch solches thun, und alsdenn active und passive Fragen. Z. E. Ich soll von der Münze eine Abtheilung nach der Frage quis? ge-

ben, so verwandle ich dieses in Münze, in das Verbum münzen, werse meine Frage so auf: quis münzet? entweder Kaiser, oder nige, oder Fürken u. s. w. woraus ferliche, Königlche, Fürstliche entstehen. Quis passue, wer oder wird genügt? entweder Gold, oder ber, oder Kupfer. Daher entstehen bene, silberne und kupferne Mänzen, che hernach weiter abgetheilt werden können. Sollte ich aber das Nomen in ein Verbum verwandeln können, ist doch nöthig mit dem Nomen ein Verbum zu verbinden, welches nach der Absicht, die man bey dem Nomen hat, leicht geschehen kann. Z. E. Ich will meinem Vornam ein Messer nehmen und frage quis active und passive, so ist das Wort Messer nicht in ein Verbum verwandeln, und etwan fragen, wer versert und wer wird gemessert, weil Niemand so redet, und keine solchen Verben in der deutschen Sprache anzutreffen. Ich sehe demnach auf die Absicht des Messers und meinen Zweck, warum das Messer abtheilen will, so finde ich das Verbum, nämlich die Absicht des Messers ist: schneiden, trennen u. s. w. Solch würde ich so fragen können, wer schneidet mit dem Messer, und wer oder wird damit geschnitten.

2) Die Frage quid? Diese Frage ist alle meine Bestimmungen, wodurch eine Sache von andern verschieden ist, beantwortet, sowohl die Größen als die Eigenschaften. Daher zerlegt sich die Frage in zwei befondere a) qualis? b) quanta? Z. E. Ich frage bey der Verbindlichkeit: qualis, oder welche Beschaffenheit hat der Grund, welcher mit einer Handlung verknüpft wird? so dienet zur Antwort, entweder ist es eine Strafe oder Belohnung. Daraus ergiebt sich die Abtheilung einer Zwangsverbindlichkeit (obligationis coeugus) und einer losen Verbindlichkeit (obligationis in tantis.) Frage ich aber quanta? wie groß ist der Grund? so kann ich antworten entweder ein solcher der in mehreren Theilen legbar ist oder nicht, und diese Antwort giebt die Abtheilung einer zusammengefügten und einfachen Verbindlichkeit.

3) Ubi? soll bestimmen das zugleich vorhanden, dasjenige, worinn etwas in einem was mit dem andern zugleich vorhanden ist. Z. E. Ich frage bey der Begierde nach dem Uebel? so kann ich antworten in der Seele des Menschen, oder in Gott, daher menschliche und göttliche Begierden entstehen. Oder wo liegt Jena? drey Meilen von Raumburg, zwey Meilen von Weimar u. s. w.

4) Unde? diese Frage beantwortet die Ursachen, von welcher etwas abhängt. Z. E. Wovon hängen die Gründe der Strafen

rafen oder Belohnungen, die bösen oder den Folgen ab, welche mit der Handlung verknüpft sind? entweder von der Natur der Handlung, oder von dem Willen eines Subjects. Voran sich die Abhängigkeit einer natürlichen und willkührlichen oder positiven Verbindlichkeit befindet.

Cur? soll alle Erfolge, Effecte, woran die Absichten gehören bestimmen? Ich bey der Erwägung frage cur? Ist theils die Absicht überhaupt, als insbesondere ausführen. Soll das geschehen, so habe ich theils die Welt im ganzen und den Theil nach, anzuführen, theils die Folgen Rücksicht auf das verständige Wesen, der geschaffen hat, welche die Hauptabsichten und Nebenabsichten Gottes in ihnen. Diese Frage wird hauptsächlich in den Handlungen gebraucht.

Quomodo? soll die Art und Weise einer Handlung entwickelt.

Quando? muß die Dauer bestimmen, die Frage beantworten: wie lange? welcher Zeit? dabey zu untersuchen, ob Object eine ewige und unendliche oder eine endliche Dauer besitze. Die Art ist die Abtheilung von einer längigen und kurz dauernden Verbindlichkeit entstanden u. s. w. Siehe in kritischhistorisch. Lehrb. der theoret. Logik §. 20. 26.]

Domainen,

Eigentlich ein Französisches Wort. Aber bey uns so gebräuchlich, als das deutsche Wort Cammergüter. Nicht in der Politik; sondern auch in der ständlichen Rechtsgesellschaft, wenn dem Recht der hohen Obrigkeit über die in der Republik sich befindliche Güter gehandelt wird, kommt diese Materie in den Domainen oder Cammergütern. Von den Gütern in einer Republik gehören einige der Republik selbst; etliche wegen den Unterthanen. Jene bestehen zum Theil in gewissen Gütern und Einkünften, welche der Republik eigentümlich gehören; zum Theil aber sind solche Einkünfte, die von den Gütern der Unterthanen genommen werden, als Steuern, Steuern und Zölle. Unter diesen erörtern wir diesen Unterschied, etliche Güter bald anfangs von den Unterthanen abgetrennt, und dem Regenten eingeräumt worden, entweder zum Unterhalte des Regenten und seiner Familie, und das wären die Domainen oder Cammergüter, von denen nicht nur den Genuß und Gebrauch, sondern auch die Einkünfte; sondern es sey auch anderwärts, im Fall der Noth, selbst zu veräußern, es sey denn, daß

durch Varta ein anders versehen sey; oder zu den Kosten, welche die Verwaltung der Republik erfordere, so die Reichs- oder Cronengüter wären, die der Regent eigentümlich nur in Verwaltung habe. Und solche bestünden entweder in gewissen liegenden Gründen und Landgütern; oder in gewissen Renten und Gefällen, so auf gewisse Güter der Unterthanen beständig bestanden. Etliche Güter hingegen wären gleichsam Herrenlos geblieben, als große Gebirge mit den darinnen sich befindlichen Mineralien, Steinbrüche, große Wälder, wüste Dörfer, Flüß und dergleichen, darüber der Regent vermöge der höchsten Gewalt, auch die Herrschaft habe, und werden diese Rechte ins besondere Regalien genennet.

Der Herr von Seckendorf handelt in seinem Fürstentum par. 3. weitläufig von dieser Materie. Nach dem er cap. 1. §. 2. wohl erinnert, daß ein Fürst sich nicht das Eigenthum über alle im Lande gelegene unbewegliche; oder bewegliche Güter anmaßen könnte; so kommt er auf die eigne oder Cammergüter eines Fürsten, unter welchen er folgenden Unterschied macht. Denn einige wären den Gütern und Vermögen anderer Leute allerdings ihrer Art nach gleich; aber nur in dem unterschieden, daß der Landesherr deren mehr in größerer Anzahl und Vortreflichkeit besäße, als da wären allerhand unbewegliche Güter an Häusern, Schlössern, Vorwerken, Höfen, Aedern und Weinbergen, Wiesen und Hölzern; so dann an Einkünften, die auf dergleichen Gütern beständig bestünden, und also auch für unbeweglich geachtet würden, als Erbzinsen, Zehnden, Frohnen, Erbsen etc. und endlich auch bewegliche Güter, Geld, Silber und Gold, Viehe, Getraide, und allerley Vorrath, so etwa von den Vorfahren gesammelt oder noch täglich eingebracht und gezeuget werde. Andere aber wären solche Einkünfte, welche aus sonderlichen Vorzügen oder Regalien guten Theils herkämen; von welchen beyden Arten er cap. 2. und 3. umständlich handelt. In dem ersten Capitel §. 4. führt er noch die Endursache solcher Güter an. Einmal sey es an dem, daß gleichwohl der Landesherr vor andern seinen Unterthanen zu seiner und seiner angehörigen Gemahlin und Kindern täglichen Unterhaltung in geziemender Speisung, Kleidung und Aufwartung sein ehrliches Auskommen haben müsse. So erfordere vor andere die Besoldung so vieler Diener, hohen und niedrigen, bey Hof und auf dem Lande zu Erhaltung des Rechts und des gemeinen Nutzens auch nicht ein wenig. Drittens gehe ein großes auf allerhand Verrichtungen und Geschäfte in und außerhalb Landes, auch in Reichs- und Kreisachen, dadurch gegen Hohe und

und Niedere, auch seines gleichen der Fürstliche und hohe Stand, die Freiheit und Befugnis des Landes und gute Nachbarschaft erhalten werde. Viertens müßten auch die fürstlichen Schloßer, Amtshäuser und dergleichen Gebäude, auch wohl Festungen, Landkrägen und Brücken in ihrem gewöhnlichen Stande erhalten werden. Fünftens habe der Landesherr zu allerhand milden Sachen, zu Kirchen und Schulen, zu Unterhaltung der Armen, Belohnung verdienster Leute, Verehrungen und dergleichen vor andern ein ansehnliches aufzuwenden. Sechstens könne ihm auch nicht verdacht werden, daß er zur Erquickung in mühseliger Regimentsarbeit etwas auf die fürstlichen Ergötzlichkeiten und Uebungen wende. Die vornehmsten Scribenten von den Domänen und deren Rechten hat Christoph Frische in iure domaniali, Frankf. 1701. zusammen gelesen. Inßbesondere handeln davon Cellarius de dominiis principum, Frankf. 1686. Menochius in iure domaniali, Frankf. 1701. Kosnerus de dominiis, nebst andern, die in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 221. sqq. angeführt sind. [Die neuesten besten Schriftsteller sind unter dem Artikel Staatsklugheit, Staatsrecht, aufzusuchen. Siehe auch Staatsgüter.]

Donner,

Ehe wir hier zur Sache selbst kommen, so müssen wir drey Wörter mit ihren Bedeutungen sowohl im Deutschen, **Bliz**, **Donner** und **Strahl**, als im Lateinischen **fulgur**, **tonitru**, und **fulmen** aneinander setzen. Zwischen den beyden ersten als **Bliz**, oder **fulgur** und **Donner** **tonitru** ist nicht nur der Sache nach ein wirklicher; sondern auch in Ansehung des Gebrauchs dieser Wörter ein allgemeiner Unterschied. Denn **Blizen** oder **Wetterleuchten**, welches eins ist, heißt man, wenn der Himmel oder die Luft von einer subtilen Flamme, oder doch von einem hellen Schein (der vielleicht auch ohne eine wirkliche Flamme entstehen kann) beleuchtet wird, welcher Schein aber augenblicklich wieder verschwindet; der starke Knall hingegen, der geschieht, wird **tonitru** oder der **Donner** genennet. Mehrertheils sind **Donner** und **Bliz** beyeinander; doch geschieht es auch, daß sonderlich gegen dem Abend in Sommertagen nahe bey dem Horizont **Wetterleuchten** ohne darauf folgenden **Donner**, auch **Donner** ohne **Bliz** verspüret wird. Der **Strahl**, im Lateinischen **fulmen**, ist diejenige Flamme, welche nach der gemeinen Meinung, von den Wolken bis auf die Erde auf das allerschwindelste fährt; allein nach den neuern Lehrsätzen des **Massi** wird der **Strahl**

in der untern Luft, nahe bey der Erde und selbst an denjenigen Orten angesetzt, wo das **Wetter** einschlägt; er fährt mehr auf, als niederdiehet. Einmal nennen das Wort **Donner** in weitem Stande, so daß darunter auch der **Bliz** mit begriffen wird, und theilen ihn verschiedene Arten ein; und weil in dem **Blize** (so fern er von einer neuen Flamme entsethet) und unter **Strahle** kein anderer Unterschied ist, bloß der Subtilität und Gewalt nach; her auch **Seneca** quæst. natur. lib. 1. cap. 57. jaget: eodem modo in fulgur quod tantum splendet, et fulmen, quod mittitur; sed illi levior vis alimentique minus, est ut breviter dicam, quod levius fulmen est fulgur intentum; ingleich lib. 2. cap. 21. fulguratio est fulmen, in terras usque perlarum, so werden bey den Lateinischen Scribenten die beyden Wörter **fulmen** und **fulgur** oft mit Unterschied gebraucht.

Die Sache selbst betreffend, so ist **Donner** nach der gemeinen Idee ein Knall, der in der Luft sonderlich bey den **Sommertagen** entsethet. Der gewöhnliche Mann bleibet entweder bloß bey der Wirkung, die er unmittelbar empfindet; wenn er seine Erkenntnis vermittelst Verstandes von der Ursache sowohl, von der Art und Weise des **Donners** setzen soll, so weiß er entweder nichts oder macht sich wohl irrigte Begriffe davon. Bey den alten Hebräern sahe man eine unmittelbare Wirkung des **Donners** an, weßwegen er auch **fulgurator**, **fulguratorius**, **fulminator** genennet wurde, und viele barbarische Völker beteten ihn als einen Gott an, davon **Vossius** origines et progressus idololatriæ lib. 1. cap. 8. zu lesen. Es ist Gott allerdings als eine Ursache des **Donners** angesehen, der nach dem **Hieb** cap. 28. v. 24. **Bliz** und **Donner** den Weg gemacht, als welcher nach gewissen Gesetzen die Natur und zu seinem gehörigen Ende setze, so beydes von der göttlichen Allmacht und Weisheit dependiret, geschähe, **Epicurus** lachte den **Vobel** der sonnen Meinung aus, als säße **Jupiter** auf den Wolken, und verursachte den **Donner** und **Lucretius**, der nach **Epicurus** geschrieben, bekennet lib. 6. v. 385. frey, daß dieses alles von obgenannter Ursache, zumal da sowohl unschuldige, als schuldige, auch die Tempel selbst der Götter vom **Donner** gerührt würden, so **Jupiter** nicht thun könnte, welches **Buddæus** in theobus de atheismo et perditione pag. 397. kurz widerlegt. Demüssen wir unter dem, was Gott unmittelbar und mittelbar thut, oder wenn wir mit der Metaphysik reden wollen, die causam remotam und proximam unterscheiden machen. Er erwecket den **Donner**

nicht unmittelbar, er ist nicht causa
 prima; sondern mittelbar, vermittelt
 anderer Ursachen, die von ihm depen-
 den, und derentwegen er als causa re-
 a kann angesehen werden, es sey denn
 er hierinnen ein Wunder thun woll-
 te. Einige sind auf die Meinung kom-
 men, daß der Teufel den Donner erzeuge,
 von den alten die Trisullanisten, und
 von den neuern Bodinus in theatro na-
 t. pag. 208. auch Joh. Baptista Sels-
 tius in ortu medic. pag. 56. sqq. so
 ungereimt, wenn man nur die or-
 thie Ursachen des natürlichen Don-
 ners, die Nacht und Feindseligkeit
 des Teufels hält. In der Physik muß
 die Wirkung der Natur, die wir un-
 mittelbar empfinden, nach ihrer Ursache
 Art und Weise, wie sie sich äußert,
 wie sie sich thun läßt, untersucht
 werden, als ob hier die Hauptfrage: woher
 die der Donner entstehe? Von
 den alten Philosophen, wenn wir den Ari-
 stoteles ausnehmen, und deren Lehren
 wir nicht viel sagen. In der Jo-
 hannis Schule war Anaximander, wel-
 cher nach Plutarchi Bericht de placitis
 lib. 3. den Blitz und den Donner
 in einem Winde, der in einer dicken
 Materie eingeschlossen, und mit sehr gro-
 ßer Gewalt heraus breche, wodurch der
 Donner, und indem sich die dicken und
 kalten Theile der Wolken von einan-
 der trennen, der Glanz und der Schein
 der Blitze, von welchen Lehrschülern
 Seneca in quaest. natur. lib. 2. cap.
 1. ausführlich redet: Anaximander
 in ad spiritum reulit. tonitrus, in-
 ter nubes itae sonus, quare ince-
 dit? quia et ipse ictus inaequalis
 quare et sereno tonat? quia tunc quo-
 per crassum et sicum aëra spiritus pro-
 at quare aliquando non fulgurat et
 quare? quia tenuior et infirmior spiritus,
 in flammam non valuit, in sonum
 it. quid est ergo ipsa fulguratio? aëris
 motus se corrumpensque iactatio, lan-
 guis ignem nec exiturum aperiens, quid
 fulmen? aerionis densiorisque spiritus
 it. Auf eben diese Art lehrte von
 der Sache Anaximenes, und Anaxa-
 goras gab für, daß der Donner eine Zu-
 sammenschlagung der Wolken wäre, s. Dio-
 Laertium lib. 2. segm. 9. Bey
 Seneca in quaest. natur. lib. 2.
 19. befinden sich indgemein folgende
 Worte: Anaximandrus ait, omnia ista sic
 fieri, ut ex aethere aliqua vis in inferiora
 descendit; ita ignis impactus nubibus fri-
 gitur sonat. et quum illas intercindit, ful-
 gur: et minor vis ignium fulgurationes
 facit, maior fulmina; es merken aber ei-
 ne Anstöße an, daß weil Seneca gleich
 nach des Anaximandri Meinung er-
 klärt, für Anaximandrus zu lesen sey Ana-
 xagoras, welche Verbesserung wir uns des
 Philos. Lexic. I. Theil.

so mehr für wahrscheinlich halten, weil
 Plutarchus de placitis philosoph. 3. 5.
 dergleichen von dem Anaxagora meldet,
 welche Stelle aus dem Plutarcho auch
 Stanley in historia philosoph. pag. 103.
 anführt; darinnen aber pag. 98. es ver-
 sehen, daß er die letztern Worte des Se-
 neca von dem Anaximander angenom-
 men. Die Stoiker hielten den Donner
 für einen solchen Knall, der aus der Zu-
 sammenschlagung der Wolken entsünde. s.
 Laertium lib. 7. segm. 153. weicher auch
 lib. 10. segm. 100. sqq. des Epicuri Men-
 nung fürsetzt, nebst dem von anderer
 Gedanken. hievon Aristoteles meteoror.
 lib. 2. cap. ult. und lib. 3. cap. 1. Plus-
 tarchus de placitis philosoph. lib. 3. cap. 3.
 und Seneca in quaest. natur. lib. 2.
 auch Plinius in der histor. natur. hin-
 und wieder zu lesen sind. Der vornehmste
 unter den Alten, der von dieser Materie
 etwas hinterlassen, ist Aristoteles. Er
 hat sich zwar lib. 2. cap. 9. meteor. da er
 von dieser Materie handelt, nicht so deut-
 lich erklärt, doch kommen seine Gedan-
 ken nach der gemeinsten Meinung darauf
 an. Die Materie des Donners wären
 warme und trockne Ausdämpfungen, wel-
 che in den Höhlen der Wolken eingeschlos-
 sen, von oben her wegen Mangel der
 Wärme, als in dem obersten Bezirk der
 Luft dicker, und eben deswegen verur-
 sachten, daß der Donner abwärts gieng,
 da sonst alles warme, dergleichen auch der
 Donner sey, in die Höhe stieg. Wenn
 nun die Wolken sich zusammen zogen, mit-
 hin die eingeschlossene Materie drückten,
 so geschähe eine antiperistasis dieser Ma-
 terie, wodurch sie in eine Entzündung
 gerieth, dadurch an die Wolken stießen,
 und hiemit einen Knall erweckten. Seine
 Anhänger kommen darinnen überein, daß
 warme und trockne Ausdämpfungen die
 Materie wären, welche zu dem Donner
 Gelegenheit gäben, glauben auch, daß
 der Knall von dem Anstoßen an die Wol-
 ken und von dem Durchbruch durch die-
 selbige herrührte; sind aber einiger Mas-
 sen in dem Punct unterschieden, wie die
 Materie in die Entzündung und dazu nö-
 thige Bewegung gesetzt werde. Denn
 wenn es gleich die meisten bey der Anti-
 peristasis bewenden lassen; so leiten doch
 einige den Grund der Entzündung nicht
 bloß daher, sondern führen noch andere
 Ursachen an, woher sie entstehen könnten.
 Doch die neuern Physici, welche diese
 Meinung etwas genauer einzusehen, und
 die Beschaffenheit der Wolken zugleich in
 Betrachtung gezogen, haben vieles daran
 auszusetzen gefunden. Sind die Wolken
 nichts anders, als einige neblichte Samm-
 lungen einiger sehr dünnen Dämpfe und
 Dünste, so kann man sich in denselben
 keine Höhlen einbilden, noch vielweniger
 begreifen, wie sie einigen Widerstand thun
 könnten.

könnten, daß indem die Kraft der entzündeten Materie so groß sey, sie nicht anders als mit einem Krachen von einander getrennet. Selbst die sonst eiferigen Peripatetici haben zum Theil diese Schwierigkeit gesehen, und sind daher von dem Aristotele abzugehen genöthiget worden. Sonoratus Fabri memnet deswegen, daß die angezündeten Ausdämpfungen die Luft in eine starke Bewegung brächten, welche durch ihre elastische Kraft nach ausgelöschter Flamme sich restituire, und an ihre vorige Stelle komme, auch eben durch viele solche hin und her gehende elastische Bewegungen einen Donner erwecke, woraus auch leicht abzunehmen ist, warum er kein einiges und plötzliches, sondern fortgehendes und wallendes Krachen sey. Dieses sah man an dem sogenannten auro fulminante, oder Knallpulver, davon etwas weniger in freyer Luft eine Knall gleich einer Pistole oder Musqueten von sich gäbe, welches auch das gemeine Schießpulver thäte, es möge sich nun in einem Geschütz befinden; oder in der freyen Luft bey einander liegen. Diese Vorstellung kommt andern bedenklich für, weil man den Donner gemeinlich zu der Zeit, da die Luft mit Wolken überzogen sey, verführe, daß folglich die Wolken wenigstens etwas zu dieser Wirkung beitragen müßten. Dieser Umstände wegen, meynet Vossius de origine et progressu idololatriæ lib. 3. cap. 7. die Sache gut getroffen zu haben, wenn er den Donner sowohl von einem Durchbruche durch die Wolken; als von einer Erschütterung und elastischen Bewegung der Luft herführe; quamquam non a sola nubis ruptura esse dixerim; sed et laceratione vicini æris, vti quoque in bombardis nostris vsu venit, lauten seine eigene Worte. Morhof in polyhistor. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 24. §. 4. will sich des Aristotelis und seiner Meinung annehmen, trift aber den rechten Punkt der Streitfrage nicht, als welcher nicht hauptsächlich darauf ankommt, wie die Bewegung und Entzündung der Ausdämpfungen geschehe? sondern ob die Wolken einen solchen Widerstand thun können, daß die Durchbrechung mit einem so starkem Knalle geschehen müsse? Ueberdies hätte Aristoteles noch erweisen sollen, daß sich die Wolken, wie er sich bey dieser Sache ausdrückt, zusammen begäben.

Zu den neuern Zeiten ist man bemühet gewesen, die Sache auf eine gründlichere und wahrscheinlichere Art fürzustellen. Einer der vornehmsten, die darinnen was versucht, ist Cartesius, der cap. 7. §. 5. meteor. meynet, der Donner und die Donnerschläge kämen daher, daß wenn viele Wolken als Böden über einander lügen, es zuweilen geschehe, daß die obersten Wolken mit einer großen Gewalt auf

die untern herunter fielen. Dieses geschähe dadurch, daß indem die aus einem lichern und sehr ansehnlichem Schnee zusammen gefeget wären, die obern Wolken durch die dicken Luft dicker, folglich schwerer würden, auf die untern und noch sehr hohen Wolken fallen müßten, so ein kräftiges, und Getöse verursache. Er sich auf eine etliche Erfahrungsmeyer im Monat May auf den Alpiden bürgen gesehen, daß da der Schnee die Wärme der Sonne warm und rer worden, durch eine ganz kleine gunst der Luft große Stücke davon sich herunter gemindert wurden, die Thälern ein dem Donner ähnliches Geräusch gemacht. Diese Hypothese sich selbst nicht n-u. Von dem Thgora den wir oben ansehelet, den Donner nubium collisionem gleiches lehrten die Stoiker. lib. 2. cap. 10. quæstion. natural. quid ergo inter fulgurationem et inter est? dicam: fulguratio est explicitus: fulmen est coactus ignis petu iactus. Solemus duabus modis ter se iunctis aquam concipere, et pressa, vtrinque palma, in modum exprimere. Simile quiddam et illi puta. nubium inter se compressæ gustis medium spiritum emittunt ipso inflamma t, et tormenti modum, so auch Cicero de divinatione cap. 19. bezeuget. Cartesius hat laufftiger ausgeführt, und ihr eine barere Farbe anzureichen gewill, will daher alle Begebenheiten umstände des Donners leiten. Dem man unter andern: warum der ein so großes und unterschiedenes mache? so antwortet er, man müsse, daß die Theile der obern entweder alle zugleich herunter fallen eines nach dem andern, bald lang bald geschwinder, oder nach dem tern größer oder kleiner, dick oder dünner wären, oder mehr oder weniger verbunden, so könnten daher ganz unterschiedliche Töne der Donner stehen. Weil des dem Donner gleich Bliz, Sturmwinde, Donner zu seyn pflegen, so führet er die Begebenheiten von dem Falle der obern auf die untern her, doch so, zugleich unterschiedene Arten der dämpfungen sehet, welche in dem der zwischen den beiden Wolken finden. Wären nämlich entzündliche dämpfungen vorhanden, so könnte Bliz ohne Donnern, und hingegen dem Rangel derselben ein Donner Blitzen sich zutragen. Es scheint Hypothese in einer bloßen Einbildung zu stehen, so sehr sie auch Bacon in seiner physica mathematica als

aus freisetzt. Denn daß die obere so dick und so schwer sey, daß sie unter sich und durch das Fallen einen Knall erregte, muß bewiesen werden. Wenn der Knall geschehen soll, so muß die untere Wolke, darauf die obere ein fester und harter Körper seyn, wenigstens die obere Wolke aufgehalten, welchem aber die Düntheit der Luft entgegen steht: qualis fingatur esse superior, inferior saltem est corpus molle, tenue, aëreo-aquosum, ad tantam tantum sonitum, tantumque vim natura sua ineptissimum, sagt Boëtie in physica divina lib. 3. cap. 9. §. 6. Es suchet zwar Sturm in physica. errorem. part. 2. sed. 1. cap. 8. §. 10. diesen Einwurf durch untere Gleichnisse aus der Natur zu widerlegen, daß zu einem Ton, wie der Donner, eben keine Festigkeit und Härte auf einander stossenden Körper erforderlich werde, welches uns die angebreitete Schalllehre, wenn man sie plötzlich bloßen Luft ausschüttelte; und wenn man von denen Schläüssen auf das unsichtbare herunter falle, so mache das eine sehr großes Geräusch und Schall, und das Donnern des Gewitters, so dem natürlichen gleich kommt, erfordere weiter nichts, als eine von dem Dampf des Schießpulvers erregte Bewegung und Zertrennung der Luft, welche aber zu der gegenwärtigen Materie eigentlich nicht schicket. Denn wir schweigen, daß zwischen dem Tone des Wassers, und dem, so durch Ausbreitung eines Tuchs in der Luft geschieht, noch ein großer Unterschied ist, so hält ja die Luft die Materie, welche ihr eine Bewegung, und folglich Ton erregt, nicht auf, sie theilet sich nicht von einander, eben weil sie flüchtiger Körper ist, welches hingegen dem Cartesischen Fall der Wolken geschehen soll, da die untere die von der obersten herabfallende aufzuhalten hat, so wohl ohne einer Festigkeit nicht für möglich ist, zumal da bey manchem starken Knallen die Last der herabfallenden Wolken nicht so gering seyn dürfte: confer. Antonius le Grand in in-philos. part. 6. cap. 22. pag. 503. auch in tract. physic. lib. 3. cap. 16. von den andern Cartesianern. Gassen: in physica. sed. 3. membr. prior. 2. §. 5. setzt den Donner, wie den Knall, das Schießpulver macht, für, und behauptet, daß dessen Materie aus eben den Elementen, woraus das Pulver zubereitet wird, aus Schwefel, Salpeter, Vitriol bestehe. Denn nachdem er zuvor von der Schwefel und Salpeter geredet, so setz er fort und sagt: denique ea superior, quae ex chalcantio propter acrimoniam et vehementiam ignis propterque

miram subtilitatem, quae ex quibusdam fulminis effectibus colligitur, quaeque non alio commodius, quam ad chalcantum eiusque spiritum referatur, quum et possit quippiam admisceri non modo ex sale ammoniacco; sed ex vulgari etiam mercurio in regionem usque nubium sublimato, vtpote cuius etiam copia, sicut et aliorum intra eosdem montes abundet et ad celeritatem ac vehementiam faciat. itaque fulminis materies videtur posse intelligi ex iisdem componi, quae in pyrii pulveris compositionem ingrediuntur. Er glaubt, daß durch die Entzündung dieser entzündlichen Materie zwischen den Wolken plötzlich einige Donnererschlagmachende *ovallonyai*, wie sie der Epicurus nennet, oder Kneuel und Klumpen durch Zusammenstreubung und Zusammendrückung erzeugt würden, welche von außen mit einer dicken und erdpechtigen brennenden Rinde dick überzogen wären; inwendig aber eine salpetrische und schwefelhaftige Materie hätten, die wenn sie aus den Wolken geworfen, und bis auf die Erde geschossen würden, erst daselbst, da unterdessen die Flamme durch die äußere Rinde bis zu der innern schwefelichten, saligen und salpetrischen vermischten Materie dringe, zerspringen, und nicht weit von uns ein solch erschreckliches Krachen verursachen, und die getroffene Körper, weil sie noch alle ihre Kräfte beisammen hätten, auf so unterschiedene Weise beschädigten, fast auf eben die Art, wie die Granaten und Bomben. Villemont will in seinem syst. nouv. des planet. pag. 28. daß die schwefelichten und salpetrischen Theile von zweyen Gegenwinden könnten in die Enge eines Wirbels gefasset und in eine so geschwind aufwallende Bewegung gebracht werden, welche eine Entzündung mache, und den Donner und Blitz erwecke. Küssiger in physica divina lib. 3. cap. 11. sed. 2. schreibt, der Donner mit dem Blitze geschehe, wenn sich viele Wolken in einem solchen Zustande befänden, daß sie die von der Sonne bekommenen Strahlen auf einen gewissen Punct der Wolken zurück würfen, da denn in diesem Puncte ein gewisses Gläschen zerrissen werde, welches sich anfänglich in Luft, und hernach in Feuer verwandele, einiger anderer Meinungen zu geschweigen, davon die hilloire de l'academie royale des sciences und zwar 1702. 1708. auch kann geleset werden. In dem jetzt angeführten Jahre hält die erste Betrachtung einige Schwierigkeit in sich, die man sich über die bekannte Meinung vom Donner machen konnte, indem man fürgiebt, daß derselbe auf chymische Weise durch Vermischung einiger schwefelichten Materie und des spiritus acidi entstehe. Denn wenn man in einem Laboratorio diese beyde Sachen

vermische, so werde zwar daraus eine Entzündung entstehen, welche aber niemals wiederholet werde, wo man nicht neue Materie herben schafft, da wir im Gegentheile wahrnehmen, wie aus einer einzigen Wolke vieles Wetterleuchten nach einander entstände. Homberg will hier diesen Zweifel dadurch heben, daß diejenige Materie, die sich in der Luft entzündet, und nach der Entzündung von einander trenne, wieder zusammen gezoget und zu einer neuen Entzündung bereitet werde. Daß man aber nicht ein gleiches in dem Laboratorio wahrnehme, dieses kommt nach seiner Meinung daher, weil diese schwefelichte und feuerfanaende Saagen, so bald sie durch ihre Entzündung dünne gemacht würden, von der Luft, die sie auf allen Seiten drücke, in die Höhe, und bis an denjenigen Ort getrieben würden, wo die Luft weit dünner sey, und in einem *Equilibrio* stehe. Wenn sie aber vermöge der Hitze aus der Erde in die Luft gezogen würden, und also bis an das *Equilibrium* derselben kämen, so träfen sie keine schwere Luft mehr an, die nach ihrer beschleunigten Entzündung sie ferner treiben konnte. Daquenhern zer Schlagen sie nicht, sondern blieben, wo sie wären, und bereinigten sich wiederum zum öftern, bis sie endlich durch einen Regen herab gedrückt würden. Vielleicht kommt es bisweilen auf den bloßen Schein an, wenn aus einer Wolke viele Blitze nach einander entstehen. Wenn unter einer Wolke ein Blitz oder Strahl gezeuget wird, kann es gar wohl das Ansehen haben, als wenn er aus der Wolke selbst käme. In der bloße Widerschein kann manchmal dergleichen optischen Betrug verursachen. Wir empfinden den Donner nicht in gleichem Tone. Denn zuweilen kommt er unsern Ohren als ein gemächliches und gleichfortgehendes Rummeln für; zuweilen erschreckt uns ein ploßlicher und starker Knall; zuweilen fährt er in den Wolken, oder in der Luft daher, als wenn hüzig gegen einander streitende Heere, als ein Rasseln eines stark beladenen und auf den Steinen fahrenden Wagens; mache die Fenster und Häuser zitternd, u. s. w. Die wahre Ursache hiervon muß wohl ohne Zweifel von der unterschiedenen Beschaffenheit, theils der entzündeten Materie, theils der Luft und der darinnen befindlichen Dünste, theils auch der Orte, wo solche Entzündung geschieht, hergeholet werden, und besteht überhaupt in einer von der ploßlichen Entzündung und Ausdehnung erzeugten zitternden Bewegung nicht allein der Luft, sondern auch der Erde selbst, und der darauf befindlichen festen Körper; wie *Sonoratus fabri*, *Perrault*, *Lana*, und andere, gar wohl gezeiget haben.

Nimmt man das Wort Donner in term Verstande, daß man den darunter beareist, so mer en verschiedene Arten von demselben angemerket, der durchbohrende, fulmen reud der nur die harten und festen Dinge greift, und den weichen nichts, und z. E. das Geld im Beutel, den gen in der Scheide, ohne Verlesung Beutels und der Scheide schmelzt, Geheine der Menschen und der ohne Verletzung der Haut and sches zerreibet, den Wein in einem das die Lauben ganz bleiben, ver das Kind in Mutterleibe ohne der Mutter tödtet, und andere dhen seltsame Dinge wirkt: b) d schmetternde, fulmen *deuicium*, *Ad*, per zerreißet, Eich- und andere Bäume zerfplittert, Thürme zerbricht, und c) der zündende, *crens*, der Menschen, Thiere, Holz senget und brennet, *Städte* in die Asche legt. *Don* wird unten in dem Artikel von *Strable* ausführlich gehandelt. In *Job*. *Andreas Schmidts* *miscellaneorum physicorum* pag. 10 eine Dissert. de conitru zu lesen. Donnerwetter sind wahre Wirkungen Electricität, und daher läßt sich an Phänomenen erklären. Man hat Spiele, daß eine Degen Klinge, der worinne sie gesteckt, unbeschadet schmelzen ist. Dieses läßt sich an electrischen Feuer mit schwefelichten verbunden, erklären. Wenn ein glühendes Eisen soll geschmolzen, so hat man nur nöthig, es darauf zu werfen. Dergleichen Briefe an das schöne Geschlecht 339. Es kommen auch viele Betragen von dem Donner, in dem hiesigen Magazin vor, welche lesens sind. Unter andern wird erzählt, daß Donnerwetter Buchstaben auf ein Tuch abgedruckt habe. 3 B. S. 270. Hierdurch sucht man auch die Meinung vom Blitze zu widerlegen. 287. Vorauf der Donnerstrahl und die Ursachen desselben, 2. Bande S. 62. und 495. zu lesen, die ältern und neuern Erklärungen Donners in 21 Band S. 341. anzusehen sind. In dem 20 B. S. 285. wird behauptet, daß unter zwey Millionen Menschen kaum einer erschlagen werde, manche Menschen, die von aller Furcht bey dem Gewittern eingenommen sind, von dem Ungrunde ihrer Furcht zeugen sollte. Den Blitz erlöset *Salas* aus einer ploßlichen Bewegung der reinen Luft über den Wolken, schwerelhaften Dünsten untermischt. *be* das hamb. Magaz. 5 B. S. 611.

S. 237. Auch verdient Suecovi in Briefen S. 326. gelesen zu werden. Ich gebe, daß der Blitz die Knochen Thiere ohne Verletzung der übrigen Theile zerschmettern könne, unterstutze derselbe S. 3. 1. Des D. Lestermanna, daß der Blitz vom Porites nicht werde, ist in dem hamb. Mag. S. 237. zu lesen. Wie der Blitz ähnlichkeiten in den Eblungen mit Electricität hervorbringe, habe ich in der Geschichte von den Seelen gezeiget. Die Donnerwetter, deren Stärke sammt den stärksten Eblungen lassen sich in Ansehung Aube auf folgende Art abmessen. Ich setze am Tage, eine in einem goldenen Kessel gefüllte metallene Kugel, und von dieser leitet man in der einer Federspule, kupferne Draht herunter, daß sie keine Theile durchdringen; ihr Ende bringet man in Wasser, oder in eine abgeleitete Kugel, zu welcher kein Mensch kommt. Diese Art pflanzt sich die Electricität des Donnerwetter fort, und dessen Wirkung in Beziehung auf die Thiere und Menschen wird verhindert. In der dunklen Nacht entdeckt man die Spitze der Stange ein blaues Licht, welches die Materie des Donnerwetter ist, die den Wolken entzogen. Ein ähnliches Phänomen hat man in den Schiffen der Schiffe, auf der nahen genommen. Oft sieht man eine Erscheinung an den Spitzen der Masten. Es sollen auch aus diesen die die Thurmknöpfe abgeschafft, dagegen Spitzen erwählt werden. Alle runde Körper sind zur Erzeugung der Funken weit geschickter, als die spitzen. Es kann noch der Artikel verglichen werden, wo die Frage, ob der Schall des Donners sich eben so verhält, wie der Schall bei Entzündung zersplitterten Pulvers, beantwortet wird, womit die Rubrik: Knallpulver zu verbinden. Ich will die Gedanken des Wilke, die er in den schwedischen Anzeigen im 21. Bande S. 21. ff. gezeiget, kürzlich anführen, weil daraus Benutzung der neuesten Naturforscher entnommen werden kann. Er sagt S. 23. f. Versuche, welche man mit chemischen Verbindungen, und mit der electricischen Kraft gemacht hat, haben insonderheit Licht gegeben, und eine neue Theorie von den Ursachen des Donners gegeben. Aristoteles hatte angenommen, feuerfangenden Ausdünstungen, welche in der Atmosphäre schweben, wären wahre Ursache dieser Luftbegebenheit. Diese Theorie ward zugleich mit der ganz andern Philosophie des Aristoteles von der gelehrten Welt angenommen, und hat ihr Ansehen bis auf unsere Zeiten

behalten. Die Neuern haben sich nur bestrachtet, diese Theorie zu verbessern, und auszuarbeiten, indem man sich bekeihiget hat, näher auszumachen, was für Gattungen von Ausdünstungen sich eigentlich in der Luft befinden, und wie dieselben sich entzündend, und mit so viel Gewalt ausbrechen können. Zur Erläuterung wollen wir nur einige neuere Vermuthungen berühren. Wenn eine Blase, oder ein Glas, mit dem Rauche von Terpentinsäure erfüllt wird, und wenn man diesen Rauch durch eine kleine Oefnung herausfahren läßt, so kann man ihn zu wiederholten malen mit einem Lichte anzünden. Auf eben die Art läßt sich der warme Dunst anzünden, welcher aufsteigt, wenn man Nitriolalkali mit Wasser vermengt, und Reilsdrähte von Eisen hinein wirft. Diese Entzündung geschieht mit so vieler Heftigkeit, daß oft das Glas dadurch zerschlagen wird. (Wilsing Phys. pag. 64.) Daß solche feuerfangende Dünste von der Erde aufsteigen, hat man desto weniger bezweifeln können, weil die Erfahrung zeigt, daß nicht nur in den Steinkohlengruben, sondern auch an verschiedenen Stellen, aus dem Meer selbst, und gewissen Quellen schweflichte Dünste aufsteigen, die sich von einer Luftflamme, welche man ihnen nähert, anzünden lassen. (Comm. Bonon. pag. 119. Philos. Trans. n. 334.) Gewisse Materien geben in freier Luft entzündend einen Knall, der einem schwachen Donnerschlage gleicht, als Schlaggold, Knallpulver und dergleichen. (Hist. de l'acad. de Paris 1736.) Und damit hat man zu erklären gesucht, wie der starke Donner in freier Luft entzündend, indem sich darinnen schwimmende Dünste entzündend. Bei allen diesen Versuchen und Erklärungen blieb noch eine Schwierigkeit zurück. Die erwähnten Ausdünstungen und mehr andere, werden wohl von einem wirklichen, elementarischen Feuer entzündet, daß sie ausbrechen; aber wo findet sich ein solches Feuer in der Luft? Man mußte solchergehalt ausmachen, wie sich diese feuerfangende Materien hoch oben in der freien Atmosphäre entzündend. Die Gelehrten äußerten unterschiedene Meinungen hiervon. Einige glaubten, dergleichen Entzündung ließe sich durch innerliches Aneinanderreiben der Theilchen erregen. Andere hielten dafür, daß Drehen und Stoßen der Sonnenstrahlen in den Wolken und gegen den Wolken setzte die feuerfangenden Materien in Flammen. Die sinnreichste und wahrscheinlichste Erklärung aber, ward von den Versuchen hergenommen, welche die chemischen Verbindungen entdeckten, die Feuer fangen, und in eine Flamme ausbrechen, obgleich die vermischten Materien kalt sind. Wenn man zu zweien Theilen frisches Terpentinsäure einen Theil zu

ten Salpetergeist, mit gleich viel frischem Vitriolöl vermengt, giehet, so steigt daraus ein dicker Rauch und eine Flamme auf. Becher (Phys. subr.) und Vorrich (Ad. Havn.) Haben diesen Versuch vor mehr als 100 Jahren zuerst bekannt gemacht. Tournefort zündete 1698. auf diese Art Cassastrasöl an. Somberg verfasste aus seiner eigenen und anderer Erfahrungen die allgemeine Regel, daß sich alle Essentialöle von Würzgewächsen aus Indien mit einem sauren Geiste entzünden lassen. (Mem. de l'acad. de Paris 1701.) Geoffroy fand, daß gleichfalls alle Essentialöle von eureräischen Gewächsen, mit einem dienlichen Säuren in Brand gerathen, (das. 1726.) und Kowelle hat angewiesen, eben das mit ausgepreßten Öhlen zu erhalten. Aus diesen Versuchen hat man den allgemeinen Schluß gemacht: Alle öhlichte und saure Materien und Ausdünstungen, Können mit einander vermengt, einander entzünden, ohne daß dazu ein äußerliches und fremdes Feuer nöthig ist. Wie nun die Tageswärme aus allen Gewächsen eine große Menge öhlichter Ausdünstungen in die Höhe treibt, und außerdem fast alle Erdarten der Atmosphäre viel Schwefel nebst noch allerley andern Ausdünstungen geben, und übrigen eine Menge von Salzen, besonders die Mutter des Salpeters, in der Luft schweben sollen; so hat man geglaubt, auf diese Art die meisten Umstände, die beim Donner vorkommen, sehr wahrscheinlich zu erklären. Denn wenn diese Materien, die man mit einem gemeinen Namen die Materie des Blizes nennet, in der Luft schweben, an einander stoßen, und vom Winde unter einander getrieben werden, so entsteht daraus eine starke Gährung, diese Materien entzünden sich und brechen mit so viel Heftigkeit aus, daß die um sie befindliche Luft plötzlich zusammen gedrückt wird, davon denn Blitz und Donner zugleich entstehen. Entzündet sich auf diese Art ein langer Strich solcher feuerfangender Dünste, so läuft die Flamme längs dieses ganzen Striches hin, und wird dadurch oft hinunter an Körper auf der Erde geführt, die sie entzündet und zerstört. Daher kommt es, daß Länder, welche viel Schwefel und Dehl in die Atmosphäre senden, dem Donner mehr ausgesetzt sind, als andere, wo sich nicht soviel Materie zum Feuer des Blizes in der Erde findet. Solchergestalt blitzet es öfter in Wälschland und Sicilien, als in den heißen Egypten und Aethiopien (Plin. l. 2. cap. 51.) und in den kältern oder feuchtern Ländern näher am Pole. Daß Menschen und Thiere vom Blize, ohne eine äußerliche in die Augen fallende Verlesung, getödtet werden, läßt sich aus dem Versuche erklären, durchwel-

chen Hales bewiesen hat, daß entzündete Schwefeldünste plötzlich die feuerkräftige Luft wegnehmen, und sie zum Dornen unfruchtig machen. Dieser berühmte Mann heget vom Donner den Gedanken: derselbe entstehe von der Reinigung der reinen Luft, ehe die Dünste in sie kommen, wenn sie in den Dünsten selbst und mit der Luft vermengt die von der Erde aufsteigt, und Schwefeldünsten erfüllt ist. Nach diesen Versuchen wird hierbei eine gewisse stoffliche Luft zerstört, diese läßt einen reinen Raum hinter sich, den die umliegende Luft mit so viel Heftigkeit einnimmt, daß daraus der starke Knall entsteht (Hales Statical Essay Vol. 2. p. 183. L. 1733.) Man siehet hieraus, wie dieser Theorie als eine ausgemachte angenommen wird, daß die feuerkräftigen Dünste, welche in der Luft schweben, den Donner verursachen. In neuern Zeiten haben sich die Naturforscher darüber veruneinigt: Ob sich Dünste oben in den Wolken, oder an der Erde entzünden. Das erste ist man sonst durchgängig, bis durch seine Beobachtungen dargethan, Blitze unten an der Erde entstehen. (s. seine Briefe im Journal des Sav. l. 1. Tom. 1. p. 183.) Der Abt Leon hat bestätigt eben das, durch die Erfahrungen in denen er Gelegenheit gehabt (Diar. Italic. T. 82. art. 8.) Daher haben auch einige diese Meinung als einzige wahre an. Indessen haben Versichthigten allezeit den Mittelweg wählet, und mit guten Gründen dargethan, daß die Blitze zuweilen von oben aufsteigen, zuweilen aus den Wolken herabkommen, nachdem sich die Materie des Blizes zuerst an der Erde, oder den Wolken entzündet. Es fehlt nicht an Schwierigkeiten, die man dieser Theorie entgegensetzet. So lehren die Versuche, daß erwähnte feuerkräftige Gährungen sehr viel, ja gänzlich Nässe und Feuchtigkeit gebindert werden Gleichwohl wohnet der Donner in den dicksten Regenwolken. Alle Gährungen erregen Hitze, aber der Donner kühlt die Luft ab. Besonders ist zu merken, man noch mit keinen überzeugenden Versuchen dargethan hat, daß die sogenannten Materien des Blizes, Schwefel, Dehl, und sich in der Atmosphäre so hoch und so häufig befinden, zu diesen Wirkungen erfordert wird. Andere die Erklärung der Gewitter, die Electricität gebauet haben. Gilbert, Guericke, Boyle, Franklin, war Gray in England der erste, welcher die electricische Kraft von neuem untersuchen anfieng. Er war auch der erste, welcher darinnen eine Aehnlichkeit mit dem Donner entdeckte. (Ph.

1735.) Nach seiner Zeit
 in dieser Gedanke bey den Gelehrten
 gewinner, und man brauchte die electri-
 sche Kraft zur Erläuterung verschiedener
 Erscheinungen. Desaguliers (*cours de
 philos. exper. T. II. p. 357. 374.*) ist
 der erste, welcher etwas ausführlich
 von geschrieben hat, wo er in seiner
 Naturlehre von dem Aufsteigen der Dün-
 ste vermuthet, dass die electrische Kraft han-
 delte. Seine Theorie ist folgende: die
 Luft ist für sich electrisch, weil sie den
 Wärmegrad, die man durch Reiben electrifi-
 cirt, die electrische Kraft nicht raubt.
 Sie zieht also die stärksten Wassertheil-
 chen an sich, die vermöge der Wärme von
 der Oberfläche des Wassers in die Höhe
 gehoben werden, und dieses thut sie des-
 to stärker, je mehr sie von der Sonne er-
 hitzt wird. Sie theilt ihre Electricität
 den Wassertheilchen mit, und treibt sie
 gleich darauf wieder von sich. Wie nun
 die electrifirten Wassertheilchen gleich-
 zeilig einander unter sich zurücke treiben,
 wird die Luft von ihrer innerlichen
 Kraft ausgedrückt, specifisch leicht-
 er, und steigt folchergehalt höher auf,
 wo sie alle diese electrische Wasserdün-
 ste mit sich in die Höhe fähret, welche sich
 in große electrische Wolken samm-
 len, die ihr Wasser fallen lassen, sobald
 die Luft in der sie schweben, einige schnel-
 le Veränderungen leidet. Die übrigen
 Erscheinungen, welche von Körpern auf-
 steigen, und durch Reiben electrisch wer-
 den, haben schon für sich selbst die electri-
 sche Kraft, daher sie auch die Luft, auf
 der sie die Art ausbreiten, und höher hin-
 aufgeführt werden. Wenn diese Aus-
 dünstungen von solchen Körpern aufstei-
 gen, die durch Reiben entgegengesetzte
 Electricitäten bekommen, so haben auch
 sie daraus entstehende Wolken entgegen-
 gesetzte electrische Kräfte. Besteht eine
 Wolke aus Schwefeldünsten, die andere
 aus Salpeterdünsten, so werden sich die-
 se Wolken gegen einander ziehen, und
 eine starke Schwingung nebst Blitz und Don-
 ner verursachen. Man sieht hieraus, daß
 Desaguliers schon zu seiner Zeit ziemlich
 die Begriffe von der Electricität der
 Wolken gehabt hat, und daß er davon
 eben so gedacht hat, wie die Neuern.
 Im Jahr 1746. fieng die Theorie von der
 Electricität gleichsam von neuem aufzu-
 blühen an. Aus demjenigen, was Win-
 kel (Stärke der electrischen Kraft in
 1746.) Elvius (Abb. der St. Af.
 in Wissen. 1747.) Nollet (Leçons de
 phys. T. IV. p. 314. 1748.) Barberet
 d'A. sur le rapport qui se trouve entre les
 tonnerres et l'électricité; con-
 tinuee à Bourdeaux. 1750.) und viele an-
 dere (Sales Betracht. über die Erdbe-
 ben, Hamb. Magaz. VII. B. 430. S. IX.
 S. 359. S.) davon geschrieben haben,

sieht man, daß diese Gelehrten sehr glück-
 lich gewesen sind, und zum Theil in ih-
 ren Versuchen recht weit gegangen sind,
 von dem Donner Rhythmen anzu-
 geben, ihn mit der electrischen Kraft zu
 vergleichen, und eine electrische Theorie da-
 von zu geben. Nun fehlte nichts weiter,
 als daß ein Franklyn den Voranschlag that,
 die Sache durch augenscheinliche Versu-
 che auszumachen. So verbieth es sich
 mit diesem Theile der Naturlehre, als
 Hr. Collinson in London 1751. eine
 Sammlung von Hrn. Franklyn's, eines
 englischen Buchhändlers in Philadelphia,
 Briefen und kleinen Abhandlungen von
 der Electricität, und besonders von der
 Aehnlichkeit und Uebereinstimmung des
 Donners mit den electrischen Wirkungen
 heraus gab. (*New experiments and ob-
 servations on electricity by Mr. Benjamin
 Franklyn.* Sie sind französisch und
 deutsch überfetzt.) Franklyn sahe das
 große gefaltene Meer als die Quelle an,
 von der alles Feuer des Blines aufsteigt.
 Die Wassertheilchen im Meere werden
 mit den darin enthaltenen aufgelösten Salztheil-
 chen zusammen gerieben, und dadurch
 electrisch gemacht. Das electrische und
 elementarische Feuer treibt die obersten
 Wassertheilchen von der Wasseroberfläche weg,
 die sich denn sogleich in großer Menge an
 die Theilchen der Luft hängen. Diese
 folchergehalt mit Wasser beschwerte Luft
 wird von den electrischen Zurückstößen der
 Theilchen ausgedrückt, leichter, steigt in
 die Höhe, und fähret die Wasserdünste mit
 sich, welche in electrische Seewolken gesam-
 met werden. Dagegen glaubte Frank-
 lyn, alle Wolken, welche vom festen Lan-
 de aufsteigen, wären unelectrisch, deswe-
 gen sie auch, sobald sie einer electrischen
 Seewolke begegneten, aus ihr einen elec-
 trischen Funken oder Blitz zogen, wo-
 durch die Seewolke ihre electrische Kraft
 verliere, sich zusammenziehe, und ihr Was-
 ser fallen lasse. Hohe Berge, Thürme
 und andere hohe Körper thun eben die
 Wirkungen auf die electrischen Seewol-
 ken, welche sie erst an sich ziehen, und ih-
 nen ihr electrisches Feuer rauben, wodurch
 diese Wolken veranlaßt werden, ihr Was-
 ser auf den Berg fallen zu lassen, von
 dem es weiter in kleine Bäche und Flüsse
 u. s. w. herab rinnet. Franklyn füget
 hier eine Menge schöner Folgerungen
 bey, und führet merkwürdige Proben von
 der großen Aehnlichkeit zwischen den Wir-
 kungen der Electricität und des Donners
 an. Was aber Franklyn's Theorie am
 merkwürdigsten gemacht hat, ist der Vor-
 schlag, dem Donnerschlage vorzukommen
 und abzumenden. Er hatte gefunden,
 daß scharfe Spitzen von Eisen oder an-
 dern Metallen, von weiten und unwe-
 merk die Electricität einem Körper rau-
 ben und in sich nehmen. Daher glaubte

er, vermittelst hoher schmaler eiserner Stangen, die man auf den höchsten Gipfel eines Hauses stellte, würde man die Electricität nach und nach aus den Wolken nehmen können, wenn man von diesen eisernen Stangen einen langen eisernen Draht auf die Erde herab führete. Herr Dalibard in Paris hatte in allem Uebrigen von Franklins Gedanken und Versuchen so viel Nichtiges gefunden, daß ihn dieses veranlassete, verschiedene vorgeschlagene Versuche anzustellen. Er richtete zu Marly la ville auf freiem Felde eine 40 Fuß hohe eiserne Stange, völlig nach Franklins Vorschrift auf, und hatte dabei das Glück, daß der Versuch recht wohl ablief, weil beim ersten Donnerwetter, das sich aufzog, seine Stange so stark electrifirt ward, daß sie deutliche Funken von sich gab. Dadurch ward also vollkommen bewiesen, was man solange gerathen hatte, daß die Donnerwolken electrifisch sind, und daß man also die Wirkungen und Ursachen des Donners aus der Electricität erklären muß. Diesen Versuch haben wiederholt de la Volle, le Monnier, Buffon und andere, mit gleichem Erfolg. Cauton zu London, Richmann zu Petersburg, der aber das Unglück hatte, daß ihm ein Funken gerade vor die Stirn schlug, und Augenblicklich tödtete, Winkler zu Leipzig, Bose zu Wittenberg, Verati zu Benenien, Mylius und Ludolf zu Berlin u. a. waren unter den ersten, die dieses, theils mit lothbrechten, theils mit waarechten Leitern versuchten. (Phys. Belust. VI. St. Berlin 1752.) Dagegen haben Franz Flyn, Romas (Mem. de Mathem. et de phys. présentés à l'acad. T. II. p. 393. Paris 1755.) und Lining (Phil. Transact. 1754. p. 757.) mit großem Vortheile dazu den sogenannten fliegenden Drachen gebraucht, der mit vieler Leichtigkeit gegen die Wolken hinauf geführt werden kann. Von dieser Lehre kann noch die Frage untersucht werden, wie die electrifische Kraft in den Donnerwolken erreat wird? Desaguliers (Diss. sur la cause de l'elect. des vapeurs) glaubte, die Luft sey für sich selbst electrifisch, womit aber die Naturforscher nicht zufrieden sind. Auf ähnliche Art verhält sich die Meinung des Cels. (Philos. transact. 1735.) Franz Flyn (New exp. and obs. P. III.) welcher selbst Schwierigkeit bey seiner ersten Theorie fand, hat nachgehends eine andere vorgeschlagen, die sich auf seine Theorie, von den entgegengesetzten Electricitäten gründet, und wodurch er zu beweisen glaubt, wie beyde Electricitäten in den Wolken können erregt werden. Seine Gedanken sind folgende: Wenn Wasser in Dünste aufgelöst wird, nimmt es mehr Raum ein, als vorher, und kann also auch eine größere

Menge von electrifischem Feuer in sich nehmen. Weil nun nach seiner Meinung ein Körper, eine vermeinte Electricität hat, woferne er nicht soviel electrifische Materie enthält, als in ihm Platz ist, so müssen sich alle Wolken beim Aufsteigen im Zustande einer solchen vermeinten Electricität befinden. Das Gleichgewicht wird durch die Blitze erhalten, weil von andern Wolken oder Körpern so viel electrifische Materie zuführen, als die Blitze nöthig hat. Werden nun nachher diese angefüllten Wolken von Sturmwinden, dichter zusammengepreßt, so wird ein Theil der in ihnen eingeschlossenen Materie heraus getrieben, und die macht eine beladene Atmosphäre um die Wolke, und kann wieder durch Blitze, andere vermeinte electrifische Wolken oder Körper übergehen, u. s. w. Linn (Phil. Tr. 1753.) hat eine andere Theorie von der Electricität der Luftungsweise vorgetragen. Seine Frage ist: Ob nicht die Luft das electrifische Feuer, den Wolken mittheilet, indem sie plötzlich erweitert, und es ihnen wieder benimmt, indem sie sich schnell zusammenzieht? Lomonosow (orac. de theoris vi electricis ortis, Petrop. 1758.) auf eine funkreiche Art die electrifische Kraft der Wolken, aus den innerlichen Reiben zu erklären gesucht, das die letzten Ausdünstungen gegen die Wassertheile in der Luft ausüben: Wille glaubte man könne sich mit größter Sicherheit an die Verrichtungen halten, durch welche die Kunst die Electricität erzeugt. Dergleichen bisher nur drey bekannt waren. Reiben, Schmelzen und Wärmen, und die so genannte Mittheilung der Electricität. Diese Verrichtungen müßten erst mit den großen Wirkungen der Natur verglichen und auf sie angewandt werden, ehe wir nach einer andern Theorie, neue Ursachen erdichten, die wir nicht mit deutlichen Versuchen bestätigen lassen. Diese Anwendung mag man in dem ersten Bande der Schwed. Wiss. 178 ff. lesen. Vor kurzen sind des Hrn. v. Lichtenbergs zu Gotha Beobachtungen regeln bey neuen Donnerwettern u. s. erschienen. Eben eine so nützliche Schrift von dieser Materie ist zu Vüro in Wiemar unter dem Titel erschienen: Ueber die beste Sicherung seiner Person bey einem Gewitter, von J. A. Tausch. Es müssen noch folgende Schriften bemerkt werden: De avertendi fulminis officio ex doctrina electricitatis diss. Jo. Seiner. Winkler Lips. 1753. 4. Th. Bergmann Tal om möjligheten att rekonnna afkans skadeliga verkningar. Stockh. 1764. Joh. Ignaz von Jaubiger Kunst, Thume oder andere Gedanken von den schädlichen Wirkungen des Blitzes zu bewahren, Breslau 1771. 8.

Donnersteine vom stillen Wetter-
 von Thorb. Bergmann; in den
 Joh. 1760. S. 62. Joh.
 Gartmanns Abhandlung von
 Verwandtschaft und Aehnlichkeit der
 Kraft mit den erschrecklichen
 Erscheinungen, Hannov. 1759. 8.
 Anmerkungen über die nöthige
 Kenntniss des der Erforschung der Ge-
 electricität, nebst Beschreibung ei-
 Electricitätszigers, Hannov. 1764.
 Memoire sur les effets du tonnerre
 adressés à ceux de l'Electricité; avec quel-
 considérations sur les moyens, de se
 des premiers, par M. l'abbé Nol-
 den Mem. de l'Acad. roy. des sc.
 468. Della formazione de' ful-
 strato del Sig. Marchese Scipi-
 Massi, Verona 1747. 4. Verglei-
 che Naturk.: Electricität.]

Donnerstein,

Anders urtheilten von dieser Sache vor
 die Philosophen, und noch jezo der
 meine Mann; anders sind mehren-
 theils die neuern Naturkundiger davon
 urtheil. Die gemeine Meinung geht
 hin, daß ein gewisser Stein in den
 Wolken gezeugt werde, der wenn ein
 starker Donnerschlag geschähe, herunter
 auf die Erde schösse, daher er auch viele
 in demjenigen Orten, wo das Wetter ein-
 schlägt, tief in die Erde zu graben.
 In solchen Donnerkeil anstücken sich
 habe gegeben. Man zeigt unterschied-
 liche Arten dieser Steine sowohl in An-
 sehung der Materie, da man auch me-
 talische Donnerkeile hat; als in Anse-
 hung der Gestalt, machen einige anse-
 hen als ein Keil, daher man sie mehren-
 theils Donnerkeile nennet; andere wie
 eine Art und deswegen heist er oft eine
 Donnerart; andere wie ein Pfugschar,
 oder andere wie ein Hammer, die
 nachhämmer genennet werden, in-
 dem sie wie ein Schlegel. Mit solchen
 Donnerkeilen werden an Menschen und
 Thiere von dem gemeinen Mann großer
 Schrecken getrieben. Wenn ihn ein
 auch bei sich in seinen Kleidern, oder
 in der Hand habe, so soll er vor dem Don-
 ner und Wetter frey seyn, und bey dem
 Wetter soll er die verlorne Milch wieder
 bekommen, wenn man die Euter damit
 schlägt. Avicenna soll zuerst diese
 Meinung auf die Bahn gebracht haben,
 und haben sich viele Philosophen be-
 rufen, daß wirklich Donnersteine in den
 Wolken gezeugt würden und herunter
 fielen; sind aber in dem Punkte nicht ei-
 nig, wie diese Zeugung geschehen möge?
 Des Avicenna gedenken du Hamel de
 meteoris lib. 1. cap. 4. p. 324. tom. 1.
 app. und Cassendus in operibus tom. 2.
 p. 96. Einige sagen, wenn von der Er-

den eine Exhalation der erdigten Theil-
 chen in die feuchte Wolken geschähe, so
 werde daraus nach Art, wenn man Was-
 ser und Mehl unter einander mischet,
 eine Vermischung, welche befeuchtete
 Masse durch die Wärme erhärte und in
 einen Stein verwandelt werde, wie etwa
 ein Topfer seine aus Lohz zubereitete
 Gefäße durch das Feuer hart mache.
 Darinnen kommen sie überein, daß die
 Materie dieses Steins ausgedämpfte und
 von der Erden in die Wolken hinauf ge-
 brachte Materien sey, und daß selbige
 durch eine Wärme erhöhe, wie und wenn
 aber diese Erhärtung geschähe, darinnen
 sind sie nicht einig. Cartesius meteoror.
 cap. 7. n. 10. hat folgende Worte davon:
 postremo fulmen interdum in lapidem du-
 rissimum, omnia obuia rumpentem et diu-
 cientem, conuerti potest, si penetrantibus
 his exhalationibus, multae aliae pingues
 et sulphureae immiscantur, praesertim si
 crassioribus etiam admixtis, similes ei terrae,
 quae in fundis vasorum, in quibus colle-
 ctæ est aqua pluuia, subsidit, und beruft
 sich auf eine Erfahrungsprobe, daß wenn
 man eine gewisse Quantität von dieser
 Erde mit Salpeter und Schwefel vermisch-
 sche, und diese Vermischung anzünde, in
 einem Augenblicke ein Stein daraus wer-
 de. Es sey nicht nöthig, fahren sie wei-
 ter fort, daß die Steine allezeit in der
 Erden gezeugt würden, indem ja die Er-
 fahrung bezeuge, daß auch bey dem Men-
 schen aus einer gewissen Materie Steine
 würden, zu geschweigen, wie sich etliche
 auf die heilige Schrift berufen Ps. 18.
 v. 15. Ps. 77. v. 18. woson mit mehrern
 Borellus in den observation. medico-
 physic. Wormius in seinem museo, de
 Boot in histor. lapidum, Schottus in
 physica curiosa nebst andern zu lesen sind.

Doch andere, sonderlich von den neuern
 Physicis sehen die Sache als eine Chimä-
 re an, oder bekennen doch wenigstens, daß
 ihnen der Donnerstein verdächtig sükom-
 me, als Cassendus in oper. tom. 2. p.
 96. Robault in tr. phys. part. 3. cap.
 16. Charleton in inquisit. anat. phys.
 1. Vater in physiol. experim. sect. 3.
 cap. 4. quæst. 9. Sturm in physica ero-
 temat. part. 2. sect. 1. cap. 3. quæst. 17.
 Valentini in museo museum tom. 1.
 lib. 1. cap. 20. §. 5. Wagener in allo-
 cutionibus et disputat. p. 47. 199. Cassen-
 dus merket nicht aneben die Gelegen-
 heit, warum die Leute auf diese Gedan-
 ken kommen, an, daß weil man bey dem
 Schießgewehr wahrzunehmen, wie sol-
 ches nicht nur eine Flamme und Knall
 verursache, sondern auch Ängeln von sich
 gäbe, man daher gedacht, es müste bey
 dem Donnern eben so zugehen. Die Be-
 weisgründe aber, die man entgegen se-
 tzet, kommen darauf an: 1). müste ein
 Bb 5 solcher

solcher Stein in einem Augenblicke zubereitet werden, indem wenn dieses nach und nach geschehen sollte, er wegen der Schwere in der Luft nicht bestehen könnte, sondern ehe herunter fallen müßte; welche augenblickliche Zubereitung nicht glaublich sey, wenn man die Härte und die Festigkeit, die man in gemein ihnen belege, und an denen, die man dafür ausgabe, gefanden werde, ermäge: 2) nehme man nicht wahr, daß ein solcher Stein jemals von ohngefähr sollte auf die Gassen und Straßen, auch in den großen Städten, wie in London und Paris gefallen seyn; 3) müßte der Donnerstein, der so hoch und mit der größten Geschwindigkeit herunter geschossen käme, gerades Weges schlagen und durchbrechen, welches aber nicht geschähe, und vielmehr das Gegentheil anzumerken sey. Denn es sey bekannt wie so wunderliche, krause und subtile Rize und Strieme das Wetter an einem Baum, in welchen es schlägt, erwecke, wie sie sich Schlangenweis in subtilen Linien herum joagen, daß es kaum zu sehen sey, wie ein Regen in der Scheide davon schmelze, daß es dieser nicht schade, welches ohnmöglich von einem so dicken und festen Steine herkommen könnte: 4) habe dieser Stein niemals an denjenigen Orten, da der Donner eingeschlagen, können gefunden werden, und wenn man gleich solche Steine anweise, oder vielmehr dafür ausgabe, so müßte man doch 5) wissen, daß man nicht sagen könnte, wo, von wem, und wie sie gefunden worden, welches die Sache schon sehr verdächtig mache, wozu noch 6) komme, daß man aus einem andern Grunde zeigen könne, wie ein Donner Schlag ohne dergleichen harten Stein so große Wirkungen im Herunterschlagen zu thun vermöge. Kldiger in *phylica divina* lib. 3. cap. 11. sect. 2. §. 33. sqq. meinet, so lange uns die Kräfte der Natur nicht vollkommen bekannt, daß wir determiniren könnten, was sie zu thun nicht vermöge; so lang könnte man auch nicht sagen, daß ein solcher Stein was unmögliches sey. Doch läßt er auch einige Wahrscheinlichkeit davon zu, und zwar wegen dieser Umstände, daß auch sonst kostbare Steine aus flüssiger Materie zubereitet, und sonst durch Wasser verschiedene Sachen in Stein verwandelt würden. Man hat sonst einen Stein, welcher Albschoß genennet wird, weil er den Alb nach dem alten Weibergeschwätze vertreiben soll, auch der Luchsenstein, indem man vor diesem gemeynet, er werde aus dem Urin des Luchsen gezeuget, und diesen halten einige für eins mit dem Donnersteine. (Siehe Arbeiten einer vereinigten Gesellschaft in der Oberlausitz 4ter Band S. 49 ff. Auch müssen die Schriftsteller der Naturgeschichte, der unter ei-

nen eignen Artikel angeführt worden verglichen werden.]

Doresschaft,

Bedeutet eine gewisse Art der Gesellschaft, welche aus solchen Inwohnern steht, die sich an einem Orte im Lande ohne Mauren aufhalten, und welche Ackerleute sind, Bauern genennet werden. Es kommt dieses in dem natürlichen Rechte bey der Lehre von den Gesellschaften für, da man zeigt, wie natürlichen Gesellschaften einzelner würden in einfache, als unter Mann und Weib, Eltern und Kindern, Herrn und Bediente; und in zusammengelegte, welche aus den einfachen zusammen gesetzt sind, dergleichen unmittelbar zusammen gefeste eine Familie ist. Aus vielen Familien wird bald ein Dorf, bald eine Stadt, bald eine Republik.

Drache,

Fliegender Drache ist ein in der Erscheinendes und in Gestalt eines Feuers daher fahrendes Feuer, welches den aufsteigenden Ausdünstungen entzundet und entzündet wird. Der Mann hat dabey großen Verstand und bildet sich unter andern ein, diese fliegende Drachen dienbare bey der Zauberkünsten waren, die ihnen alle Vorrath trugen. (Wenn nicht brennbarer Materie verbundene Drachen in den obern Gegenden der Luft kommen, und dabey einzeln gehen, so nehmen solche in der Form eine runde Gestalt an, und bewegen sich darin fort. Das Reiben nimmt an, Glanz vermehrt sich, und oft merkt man einen Glanz auf dem verlassenen, daß es scheint, als ob die Gestalt des Schwanz hinter sich habe. Dies ist der fliegende Drache. Wenn er sich auf und nach senket, so wird er, wie man in den Städten oder Dörfern bemerkt, zuletzt durch die Dächer der Häuser gedeckt, und die Einbildung der Menschen behauptet, er sey in einem bestimmten Schwarm gefahren, und bringe den Inwohnern Butter, Käse, und übrigen Reichthum. Jedoch wenn der Drache ein großes Unglück erfahren sollte, schreibt man dem ohngeachtet die Schuld dem Satan zu, weil etwas das des Bündnisses mit dem Teufel verfallen oder wegen anderer abgesehen Ursachen.)

[Dreiste, Dreistigkeit]

[Wird von solchen Menschen gesagt, die ohne Furcht ihre Meinung und Verlangen ausdrücken. Es geschieht

der dieser Ausdruck entweder mit oder ohne Verletzung der Pflichten, die man hat, sich und andern schuldig ist. Im ersten Fall ist die Dreifaltigkeit eine anständige Freymüthigkeit, welche dem Menschen zur Zierde gereicht. Im letzten Fall hingegen wird es Unverschämtheit und Frechheit. Gesandte, welche in hohen Häuptern an andere gesendet werden, müssen vorzüglich eine anständige Freifaltigkeit besitzen. (Siehe Gesandter.)

Dreyfaltigkeit,

Die Lehre von der heiligen Dreyfaltigkeit ist ein Geheimniß, und gehört eigentlich in die geoffenbarte Theologie. Doch haben sich Leute gefunden, die nicht nur nicht gehalten, daß die Heiden eine Erkenntnis davon gehabt, deren Zeugnisse in großer Menge zusammen gelesen werden: Auch selbst statuirt, daß die Vernunft allein erkennen könne, welches einem Philosophen Anlaß giebet, die hierher gehörigen Lehren der alten Philosophen zu untersuchen, dadurch die philosophische Historie zu erläutern, und weiter den Ungrund dieser Meinung darzuthun. Ehe dieses geschieht, muß man nach Anleitung der heiligen Schrift voraus setzen, daß die Lehre von der Dreyfaltigkeit auf drey Sätze beruhet, nämlich, daß drey unterschiedene Personen in dem göttlichen Wesen seyn, hernach daß jede Person Gott sey, der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, und der heilige Geist ist Gott, und daß drittens dennoch nur ein Gott sey. Dieses hält man mit Recht für das allergrößte Geheimniß, für eine Sache, die über den Verstand der menschlichen Vernunft gehet, das ist, die weder aus einem Principio ihre Existenz erkennet, noch da ihr solche ist. Schrift vorgekeltet wird, das Wesen derselben begreift, welche zwei Sätze wohl aus einander zu setzen sind. Wir sagen, es könne die Vernunft erstlich aus einem Principio die Existenz der Dreyfaltigkeit erkennen, welches so viel heißt, sie trift in der Natur keinen Grund an, daraus sie schließen könnte, daß mehr als eine Person in dem göttlichen Wesen seyn müßte, ja wenn sie sich selbst gelassen ist, so schließt sie vielmehr, daß der einzige Gott, der notwendig seyn müsse, in Ansehung der Natur eines Wesens, wenn dasselbe nicht soll getheilt werden, noch nur ein Suppositum ausmache. Es ist hier die Rede gar nicht davon, ob der Mensch, wenn ihm dieses Geheimniß aus heiliger Schrift bekannt worden, solches durch Gleichnisse aus der Natur erläutern könne, welches viele von denen Kirchlehrern zu thun gesucht. Augustinus spricht, man finde in allen Geschöpfen eine Spur davon: die Seele

sey eine Substanz und bestehe aus dem Gedächtnisse, Verstande und Willen. Lactantius erklärte es aus dem Feuer, Schein und Hitze, und Basilius keltet aus den drey Farben des einigen Regenbogens die drey unterschiedenen Personen in einem göttlichem Wesen für. s. Hierold in der Einleitung der Kirchenhistoria pag. 196. Denn damit thut man keines nichts, als daß man die Sache durch Gleichnisse einigermaßen zu erläutern suchet, und, wenn einem vorher die Existenz der Sache nicht bekannt gewesen, so bin ich gewiß versichert, er wird mit seiner Vernunft durch solche Umstände in der Natur nicht darauf fallen, zumal wenn die Gleichnisse an sich selbst zuweilen keinen Grund haben, und wenn man nur Application schreiten will, sehr hindern heraus kommen. Augustinus vergleicht solches, wie wir schon angeführt, mit der menschlichen Seele, welche eine Substanz, und doch aus dem Gedächtnisse, Verstande und Willen bestehet, so sich aber hieher gar nicht schicket. Denn zu geschweigen, wie er ohne Grund das Gedächtniß und den Verstand einander entgegen setzet, so ist es was ganz anders, daß eine Substanz unterschiedene Kräfte hat, und daß in dem einiaen göttlichen Wesen drey verschiedene Personen sind. Vor andere sagen wir, daß auch die Vernunft das Wesen dieses Geheimnisses, wenn ihr seine Existenz aus der heiligen Schrift vorgekeltet wird, nicht begreift, das ist, wir können uns in unserm Verstand von der Beschaffenheit und wie es zugehet, daß drey Personen in dem einiaen göttlichen Wesen sind, keine Idee, die zur Empfindung kann gebracht werden, machen. In so weit brauchen wir wohl die Vernunft, daß wir den Grund unsers Glaubens, warum wir es vor wahr halten, erkennen, prüfen und uns davon überzeugen, folglich diese Wahrheit aus dem erkannten Grunde wider die Einwürfe vertheidigen, welches so bey allen Geheimnissen beschaffen. Daß sich dieses also verhalte, davon wird einen jeden seine eigene Empfindung überzeugen. Ob sich Gott nach der Dreyfaltigkeit in der Natur habe offenbaren wollen, ist eine Sache, die von seinem freyen Willen dependirt, folglich aus der Vernunft nicht zu erkennen ist, und will jemand dieses a posteriori schließen, weil das Bild der heiligen Dreyfaltigkeit in der Natur vorgekeltet sey, so zeige er nur den Grund an, woraus man dieses erkennen könne. Es ist solches von niemand geschehen, und wäre es eine natürliche Wahrheit, wie kommt es, daß so viel tausend Leute selbige nicht wissen und daß sie von so vielen geleugnet wird. Ein jeder wird von seinem Gewissen überzeuget

get seyn, daß er die Lehre nicht begreifen kann, und wenn auch gleich einige sich dessen rühren möchten, so sind es doch nur eitle Vableren, darunter man die Bosheit des Herzens verborgen lieget. Man kann auch nicht sehen, warum man doch diese Lehre, da sie, in so weit sie uns zu wissen nöthig ist, in heiliger Schrift deutlich geoffenbaret worden, aus der Vernunft verleiten will? Hat man mit Eldubizen zu thun, so sind sie dessen schon aus dem göttlichen Worte versichert, und bey den Unaldubigen wird man wahrhaftig damit nichts ausrichten, sondern vielmehr Gelegenheit zu allerhand Gesinnungen geben. Und diesem stimmt die heilige Schrift bey. Als Simon Petrus sein Glaubensbekenntniß ablegte, wie des Menschen Sohn Christus des lebendigen Gottes Sohn sey, so antwortete ihm Jesus: Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater in Himmel. Matth. 16. v. 17. Paulus sagt 1 Cor. 2. v. 11. niemand weiß, was in Gott ist, ohne der Geist Gottes, womit er, wie aus dem folgenden zu erhellen, anzuleiten will, daß kein natürlicher Mensch etwas von dem Wesen Gottes erkenne, wie in demselben drey Personen wären, ohne den Geist Gottes, der es allein in heiliger Schrift entdecket habe.

Doch haben sich verschiedene gefunden, welche die Lehre von der heiligen Dreyfaltigkeit aus dem Lichte der Natur verleiten gesucht. Einige haben den Schein haben wollen, als suchten sie deren Wahrheit auf solche Weise desto mehr zu bestärken; ihr eigentliches Absehen aber war, die ganze christliche Religion über den Haufen zu werfen, alle Geheimnisse zu läugnen, und nichts anzunehmen, was nicht in den Grundfäden der Vernunft gegründet, wie Joh. Toland in seinem Tractat: christianismus mysteriorum expers gethan, und darinnen gelehret, daß die christliche Religion nichts in sich fassen, was wider, oder über die Vernunft sey. Andere mögen eine gute Absicht gehabt, und damit die Wahrheit dieser Lehre desto mehr zu bestärken gesucht haben, wie wohl es dabei theils auf falsche Grundfäden; theils auf eine unrichtige Art zu schließen hinaus ließe, wohn wir Bartheolomäus Keckermann lib. 1. cap. 3. system. theol. und den Petrum Poiret in cogitat. rational. de deo, anima et malo lib. 3. cap. 8. pag. 317. sqq. welcher mit einer geometrischen Gewisheit zu demonstrieren sich unternommen, daß die Dreyfaltigkeit von Natur bekannt, einiger andern zu geschweigen, welche Grapius, in theol. recens controversiarum part. 1. c. 2. quaest. 1. p. 101. auföhret. Die Gründe, womit man diese Meinung

zu schämen suchet, kommen darauf an, traffe man in den heidnischen Schrift deutliche Spuren an, daß ihnen dieses Geheimniß von der Dreyfaltigkeit müsse kannt gewesen seyn; da nun die Vernunft nur das bloße Licht der Natur und bloße Vernunft bey aller ihrer Erkenntnis gehabt, so müsse ja daraus folgen, daß ihnen dieses die Natur zu erkennen gegeben. Doch dabei läßt sich noch viel erinnern, und zwar wenn man es förmliche Schlußrede machen wollte, wohl bey dem ersten, als andern. Denen betreffend, so folgt gar nicht, dasjenige, wovon die Heiden geteilt, und dessen sie in ihren Büchern gedachte, als Früchte der sich selbst gelassenen Vernunft anzusehen sey, machen sie die manche Sache vermittelst der Tradition gekommen sind, und wenn sie gleich was erscharrpet, das Unkraut der Trümmern und Erdsichtungen darunter mischet. Es ist nicht einzeln, ob die Heiden was sagen, und ob wir es unserer Vernunft hören. Ein Heide hatte nicht nur durch die Affecten der Vernunft verdorben, und das noch mehr gebliebene Licht gar sehr verdunkelt; sondern erfuhr auch durch die Tradition manches, welches er unter seine Gedanken steckte. Nicht weniger bewirkt der andere Satz, daß die Heiden viele Zeugnisse von der heiligen Dreyfaltigkeit hinterlassen, auf schwachen Füßen. Ich weiß zwar wohl, wie sich verschiedne um die Sammlung solcher Zeugnisse bemühet haben, als Richard à Victor lib. 1. cap. 4. de trinitate, Raynbrode Sabunde theol. natural. cap. 46. Theophredus Voigtius de imagine trinitatis extra ecclesiam in scriptis gentium sit obfcur. scintill. cap. 2. Mornäus de trinitate religionis christianae cap. 6. Gubinius de perenni philosophia lib. 1. und 2. Suetius in quaestionibus Alenianis lib. 2. cap. 3. Mutius Passa de osculo ethnicae et christianae philosophiae cap. 36. Ludworth in intellectualem, systemat. vniuersi lib. 1. cap. 4. Nebemius Grew in cosmolog. sacr. lib. 1. cap. 1. Wenn man aber selbige genau untersehen wollte, wird sich bald weisen, wie schlecht es damit ausfiehlet. Unter den alten griechischen Weltweisen kommt insonderheit Plato und seine Anhänger in Betrachtung, daß sie eine Erkenntnis von der Dreyfaltigkeit gehabt. Von dem Plutone ist deswegen die andere Epikur an den Dionysium bekannt, worinnen er von der göttlichen Natur handele, und in derselben drey Könige lese, daß auch einer dreyfachen Ordnung aller Dingen jeglicher über eine gewisse Classe gesetzt sey. τῶν τῶν πάντων βασίλειά τῶν ἐστίν, καὶ ἐκείνη ἀνὰ πᾶντα, καὶ ἐκείνη ἀνὰ πᾶντα.

τῶν. καλὸν δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα, τρίτον περὶ τὰ τρίτα, circa omnium bonorum cuncta sunt, et ipsius gratia omnia, ipse pulchrorum omnium causa; circa secundum secunda, tertia circa tertium, schreibt er, welche Worte nach der Auslegung des Procli so viel heißen sollen: der erste der Vater, der andere die Welt und der dritte das Gemüth oberst, und in andern Stellen giebt er an, daß von dem ersten Könige der Welt, welcher die Welt erschaffen, gesetzt werden, und von dem andern der Welt, den die Platonici die animam mundi oder den Weltgeist nannten, der dritten Platonische Aussprüche hin und her bei den Kirchenlehrern, als Irenaeus, Clemente, Eusebio vorkommen, und von der Dreyfaltigkeit erklärt werden. Proclus in Timaeum berichtet, daß Numenius auch drey Götter statuiert, und sagt: πατέρα μὲν καὶ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, κόσμον δὲ τὸν τρίτον, αὐτὸς ἔστι κατ' αὐτὸν δημιουργὸς πάντων, ὅτι πρῶτος καὶ ὁ δεύτερος. Oides, secundum vocat patrem, secundum creatorem, ipsum opificem tertium: quo circa opifex secundum illum est geminus, et primus scilicet et secundus Deus. Plotinus hat ein besonders Buch περὶ τῶν τριῶν ἀρχῶν ὑποστάσεων, de tribus principalibus substantiis geschrieben, darinnen er zuerst den obersten Gott, hernach den Geist, und zuletzt die animam mundi setzt, wohn auch die Gedanken des Porphyrii und der andern Platoniorum gezeuget. Nämlich sie statuirten Deum, mentem und animam, so daß mens von Gott, und die anima von mente gezeuget wären, und verkunden durch das Wort Deum den obersten Gott; mens aber war bei ihnen die verständliche Welt, und anima der Geist der sichtbaren Welt, wie Jacobus Thomaeus de Stoica mundi exordio dis. 14. §. 23. seq. p. 182. gezeigt. Was insonderheit die erste Hypostasis aus der Platonischen Philosophie betrifft, so wurde selbige τὸ ἀγαθόν, das gute, τὸ εἶναι, das einig, τὸ πρῶτον, das erste anennt, wie aus dem Plotino zu sehen; die andere nannten sie τὴν mentem, δημιουργὸν opificem, τὸ εἶναι ens, καλὸν pulchrum, ἄρῃον verbum, σοφίαν sapientiam, ἰδέαν ideam; und die dritte animam mundi, verbum mentis, verbum secundarium, verbi generationem, amorem, voluntatem, potentiam und so weiter, davon die Zeugnisse bei den oben angeführten Scribenten zu sehen. Sehen wir die Platonische Lehre etwas genauer ein, so befindet sich ordentlich, daß sich die Platonici über die massen dunkel darüber erklärt, und da man das meiste davon aus dem Ploti-

no ansieht, so ist ja bekannt, wie dunkel und unverständlich seine Schriften aussehen, darüber sich nicht nur schon die Alten als Longinus und Porphyrius beschweret haben, auch Eunapius berichtet, daß nach Absterben des Plotini der Porphyrius zu Rom allgemeinen Beyfall wegen seiner deutlichen Lehrart gefunden; sondern ein jeglicher kann davon auch durch eigne Erfahrung, wenn er sie lesen will, überzeugt werden. Man wird weiter finden, daß die Platonici in dieser Lehre selbst nicht einig sind. Sagt gleich Plato, es wären drey Könige, kommen gleich die meisten seiner Anhänger in der Anzahl überein, so will doch einer bald da, bald dort hinaus, wenn sie das Wesen, die Bestimmungen, und die eigentlichen Benennungen bestimmen sollen. Es kann wohl seyn, daß sie etwas durch die Tradition erschappet, es mag nun dieses geschehen seyn, indem man etwas von den Büchern alten Testaments gelesen, oder mit den Juden umgegangen, wiewohl das erstere noch ungewiß ist. Denn obson sehr viele in der Einbildung gestanden, daß nicht nur Plato; sondern auch Pythagoras vieles aus den Gesezbüchern der Juden genommen, so ist doch dieses noch ungewiß, und hat sich dieser Meinung Joh. Clericus in epistol. critic. epist. 7. entgegen gesetzt. Wenigstens gilt derjenige Beweis, daß schon dazumal die heilige Schrift in die griechische Sprache übersetzt worden, bei denjenigen nicht, welche dafür halten, daß vor dem Ptolomäo oder den siebenzig Dolmetschern keine Uebersetzung vorhanden gewesen, und das einzige Zeugniß des Aristobuli, darauf man sich auf der gegenseitigen Partey gründet, nicht vor hinlänglich achten. Dem sey, wie ihm wolle, so ist die Platonische Trinität, wenn man sie also annimmt, wie sie von den meisten Platonici angenommen worden, mit derjenigen, welche wir nach der heiligen Schrift bei unserm christlichen Glauben bekennen, gar nicht zu vergleichen. Denn bey jener werden eigentlich drey Götter statuiert, gewisse Gradus gesetzt, daß einer geringer, als der andere wird, und begreift von dem Weltact zugleich eine solche Lehre, die in der Schrift keinen Grund hat. Wir lehren, daß drey wirklich von einander unterschiedene Personen seyn, daß eine jede Person wahrhaftig Gott, und dennoch nur ein Gott sey, welche Lehre ganz anders, als die Platonische ausseheth, woben man Colberg in den Platonischhermetischen Christenthum, Notizen in exercit. de trinit. Platonica, Jesuiting de tribus hypostasibus Plotini lesen kann. Eben so verhält sich auch mit dem, was man aus der Schule des Pythagorä und anderer Philo-

Philosophen vorgiebt, und muß man sich billig wundern, daß sich sonderlich Suetrius so viel Mühe hierinnen geben können. Doch wenn man sich einmal in eine Hypothesein verliebt, so muß sich alles darauf schicken, oder vielmehr zwingen lassen. Es geht zuweilen den Gelehrten, wie denjenigen, die mit der Selbstsucht behaftet, oder eine gefärbte Brille über der Nase haben, welchen Leuten alles, was sie ansehen, gelb vorkommt, oder diejenigen Farbe zu haben scheint, welche in dem Glase ist, wodurch sie sehen. So ist dem Suetrio so wohl hier, als in seiner demonstratione evangelica ergangen, in welcher lethern er an den alten Helden in den Profanscribenten fast überall Mosen erblickt. Man halte die alten Wesssen vor seine Narren, mache sie aber auch nicht klüger, als sie in der That gewesen, und denke, daß hinter den prächtigen Worten vielmals nichts gekedet; einnir, inane est, sagt man im Sprichworte, und ist hier auch oft eingetroffen. Aus eben diesem Grund kann man insonderheit den Ungrund derjenigen Meinung schließen, daß die christliche Lehre das Geheimniß von der Dreyfaltigkeit aus der Platonischen Schule herrühre, wie außer dem Jausto Socino in comment. in cap. 1. Ioann. Joh. Somero, insonderheit der Anonymus in dem Französischen Tract. Platonisme dévoilé cap. 5. 7. und 9. vorgegeben, und dawider zu Wittenberg 1708. Jani disp. de trinitate Platonismi vere et falso suspecta heraus kommen, welcher Meinung wegen van der Waeyen in dissertat. de 1674 Clericum beschuldiget hat. Ausser dem großen Unterschiede zwischen der wahren und der Platonischen Lehre von der Trinität, den wir oben angemerkt haben, liegt ja am Tage, daß diese Lehre lange vor Platonis Zeiten in der Kirche Gottes bekannt und gebräuchlich gewesen. 2) hat insonderheit Bartholomäus Keckermann folgende Demonstration, wie man durch die Vernunft hinter diese Wahrheit kommen könne, an die Hand geben wollen, welche von dem göttlichen Verstande und Willen hergenommen ist. Es hat Gott den allervollkommensten Verstand, der das wirkende Wesen Gottes selbst sey; wirke dieser Verstand, so müsse er ein Objectum haben, und zwar seiner Beschaffenheit nach das allervollkommenste, so niemand anders, als Gott selbst sey. Nun könne niemals ein Verstand etwas verstehen, oder an etwas gedenken ohne einer Idee oder Vorstellung derjenigen Sache, daran er gedächte, folglich müßte Gott, indem er von Ewigkeit sich erkennt, und an sich gedacht, in sich selbst das vollkommenste Bild seiner selbst concipiret und gezeuget haben, welche vollkom-

menste Hervorbringung des Bildes in dem göttlichen Wesen mit Recht conceptio generatio genennet werde. Von der Existenz des göttlichen Verstands schließt er auf die Existenz des göttlichen Willens, und von jenes vollkommenen Verstande auf den vollkommenen Willen des Willens, mit dem sich eben so, als mit dem Verstand verhielte. Es ist nemlich der Wille in einer Wirkungsart in einer Begierde und zwar nach sich selbst, als dem allervollkommensten höchsten Gute, und da er nach seiner Unendlichkeit sein Objectum ganz erreicht und allezeit erlange, so entstände daraus notwendig das höchste Vergnügen und die größte Liebe, folglich da der ewige Vater das Bild seiner selbst, nemlich des Sohns concipire, und solches durch den vollkommensten Willen begehre, so folgt notwendig, daß sich die vollkommenste Liebe und das höchste Vergnügen von dem Vater auf den Sohn, und wider um dem Sohn auf den Vater erstrecke, mithin durch die Verknüpfung des Verstands und Willens von beyden Theilen die dritte Art der Existenz, oder die dritte Person in dem göttlichen Wesen entstehe, welche der heilige Geist genennet werde, welches alles Keckermann kurz zusammenfaßt, und in folgende Salubrede bringt, in welchem Wesen ein vollkommener Verstand sowohl als Wille ist, der beyderseits gegen sich selbst gerichtet, und reflectiret werden, in demselben Wesen ist das gezeugte Bild, und der Geist, der durch Antrieb des Willens ausgehet, anzureissen. A. E. Doch eine solche Demonstration siehet noch gar maaer aus. Einmal ist es viel, daß sich Keckermann unterstanden, die Art und Weise, wie der göttliche Verstand und Willen wirken, zu determiniren und zu behaupten, daß Gott ohne Idee und ohne Vorstellung einer Sache in seinem Verstande nicht gedenken könnte, gleich als müßten die Wirkungen in dem göttlichen Verstande eben auf die Art, wie bey dem menschlichen geschehen. Unser Verstand ist endlich; Gottes Verstand aber ist unendlich, folglich befindet sich zwischen beyden noch eine große Kluft. Wir können nicht bestimmen, ob Gott auf diese, oder auf eine andere Art gedenket. Gesezt auch, man räumte ihm diese Präsupposita ein, so folgt doch noch lange nicht, was er daraus zu folgern vermag, wenn man die Sache nach natürlichen Principis durch die menschliche Vernunft, wie es hier geschehen muß, erwegen will. Er sagt, der Verstand Gottes gedenket an sich selbst, und weil dieses vermittelst eines Bildes und einer Vorstellung geschehen muß, so ist dieses Bild der Sohn, welches wahrhaftig ein sehr hinkender Schluß ist. Denn wenn

sch die Sache nach der Art, wie es dem menschlichen Verstande zugehet, welches man hier auch nothwendig an muß, so beweise er doch, daß die Election, die sich der Verstand über sich selbst und sein Wesen macht, etwas absonderliches und von dem Verstande absonderliches Wesen sey. Sie ist eine Wirkung des Verstandes, folglich ist sie ein Accidens; sie bleibt in dem Verstande selbst verharren, und stellt sich nicht außer demselben dar, welches solches Principia sind, die ihm vielmehr ganz anhängen stehen. Wir lehren nach der Lehre, daß der Sohn sowohl, als der Heilige Geist von dem Vater wirklich verschiedene Personen sind; die Idee einer Person und einer Vorstellung und Reflexion in dem menschlichen Verstande haben nicht die geringste Gleichheit unter einander. Wir lehren, der Sohn sey von Ewigkeit von dem Vater erzeugt worden: soll aber die menschliche Vernunft nach natürlichen Principien einen Concept von der Zeugung machen, so kann sie sich selbst nicht anders, als durch eine Art der Bewegung, die ein Wirken und Leiden beifammen ist, und etwas das andere dergestalt hervorbringt, daß eine wirkliche Multiplikation geschieht, vorstellen, folglich müßte sie auch hier schließen, daß, indem Gott den Sohn gezeuget, zwei Götter wären. Hätte die menschliche Vernunft niemals etwas von diesem Geheimnisse gehört, so bin ich gewiß versichert, daß ob sie schon erkennen, wie der göttliche Verstand über sich selbst reflectiret, und der Wille gegen sich selbst geneigt, sie die se Wirkungen weder für drei wirkliche Personen ohne Vermehrung des göttlichen Wesens; noch vor drei Götter halten würde. Eben so verhält sich mit dem göttlichen Willen, daher Keckermann die Existenz des Heiligen Geistes demonstriren will. Endlich müßte aus dieser Demonstration folgen, daß weil der Sohn und der Heilige Geist eben das Wesen, wie der Vater, folglich eben den vollkommensten Verstand und Willen haben, ein jeglicher auf gleiche Art von neuem einen Sohn und Geist zeugen müßte, welches so unendlich fortginge. Es ist Job. Musäus eine besondere Disputation wider ihn geschrieben, die sich bey seinem Tract. de viis principiorum rationis et philosophiae in controuersis theologicis p. 661. befindet. 3) bringt unter andern Poiret in cogitat. rat. pag. 230. diesen Beweis auch Röm. cap. 1. v. 19. vor, daß den Heyden offenbar sey, daß Gott, welches er in dem Verstande annimmt, daß alles, was aus seinen Göttern an ihm können erkannt werden, ihnen offenbaret worden. Da nun auch ihm zu erkennen ist, wie es einzig im

Wesen und dreifaltig in Personen sey, so müßte auch dieses offenbar seyn, und zwar, weil die Heyden die heilige Schrift nicht haben, durch die Natur. Allein hier extendiret Poiret das *manifestum est* weiter, als sich nach der Absicht des Apostels gehöret, massen solches auf die natürliche Fähigkeit etwas zu erkennen, muß restringiret werden, daß nemlich Paulus so viel habe andeuten wollen, was die Heyden natürlicher Weise von Gott erkennen können, das hat er ihnen offenbaret, und in so weit sich durch die Natur als ein Objectum ihrer natürlichen Kraft etwas zu erkennen, dargestellt. Denn es macht ja sonst die heilige Schrift unter den natürlichen Sachen und den Geheimnissen, und der natürlichen und geoffenbarten Erkenntnis einen Unterschied. So gedenket Paulus Röm. 16. v. 25. des Geheimnisses, welches von der Welt her verschwiegen gewesen; in der Apostel Geschichte cap. 17. v. 20. nennet er die vorigen Zeiten in Ansehung der Heyden eine Zeit der Unwissenheit in der Erkenntnis an die Galat. c. 4. v. 8. stellt er sie für als Leute, die Gott nicht erkannt haben. Und noch vielweniger wird ein bloß natürlicher Mensch das Wesen der Dreifaltigkeit erkennen können, welches nicht einmal die Gläubigen wissen. Paulus sagt 1 Cor. 13. v. 12. jetzt sehen wir durch einen Spiegel, und 1 Timoth. 1. v. 17. nennet er ihn den unsichtbaren Gott. Es schließet Poiret weiter und sagt, was Gott natürlich und wesentlich zukommt, das ist auch natürlicher Weise bekannt; nun gehöre die Dreifaltigkeit zum Wesen Gottes, folglich müßte solches auch natürlicher Weise bekannt seyn, in welchem Schluß aber billig der Zusammenhang der Ideen in dem ersten Satze zuleugnet, und limitiret wird, daß uns alles dasjenige von Gott, was mit der sichtbaren Natur eine Connexion hat, natürlich bekannt sey, worauf der andere Satz wegsfällt, daß die Dreifaltigkeit absolute zum Wesen Gottes, sofern er dieses durch das Werk der Schöpfung hat kund machen wollen, gehöre. 4) Rüdiger leat in physica diuina lib. 1. cap. 1. sect. 6. §. 183. der Vernunft eine wahrscheinliche Erkenntnis beirinnen bey, und meynet, weil sich Gott durch die Schöpfung habe offenbaren wollen, sein unendliches Wesen aber nicht habe entdecken können, so sey wahrscheinlich, daß er solches wenigstens in einem Exempel, oder einiger Gleichheit unserer Seelen, so viel ihre Schwachheit zuließe, vorgestellt, und da er auch unmittelbar die ersten Principia der Dinge hervorgebracht, so sey gar anlaßlich, daß darinnen einiges Bild der Gottheit anzutreffen sey. Dabero wären drey andere

Sub,

Substanzen, der äer, aether, und der Geist; drey Stücke am Menschen, der Leib, die Seele und der Geist; drey erste Eigenschaften der Bewegung, von der Peripherie zum Centro, vom Centro zur Peripherie und um das Centrum; drey mathematische Eigenschaften, das Centrum, die Peripherie und die mittlern Linien im Circul, und alle Größe käme auf die Linie, Oberfläche und den Körper an, von welchen allen könnte gesagt werden, daß sie wahrhaftig drey und doch wahrhaftig eins wären. Doch auch diese Vorstellung, wenn man sie genau betrachtet, ist sehr schwach. Denn entweder soll ein bloß natürlicher Mensch, der von der Dreifaltigkeit aus der Schrift noch nichts gehört, hiedurch zu einer wahrscheinlichen Erkenntnis kommen; oder wenn er selbst schon aus dem geoffenbarten Worte Gottes weiß, einige Merkmale davon in der Natur suchen, um sich desto mehr davon zu überzeugen, oder wenigstens für dem Irrthume bewahren, als wäre diese Lehre der Vernunft entgegen. Im ersten Falle kommen zwei Fragen vor. Die eine ist: ob sich Gott in der Schöpfung auch nach der Dreifaltigkeit habe offenbaren wollen, welches man aus der Natur Gottes nicht schließen kann, weil dieses nichts nothwendiges, sondern etwas von dem freien Willen Gottes dependirendes ist, mithin kommt es auf die andere Frage an: ob solches Gott wirklich gethan, und man dieses a posteriore, aus der Wirkung selbst schließen könnte, welches letztere wohl schwer halten sollte, zumahl da in Rüdigers Demonstration zum theil Principia angenommen werden, die nicht alle haben und billigen, zum theil aber nur dreifache Accidentien gesetzt werden, die sich zu dem Geheimnisse der Dreifaltigkeit nicht reimen. In dem letztern Falle dienet diese Vorstellung nur zu einer Erläuterung und nicht zum Beweise, davon hier eigentlch die Rede ist. Außer den bereits angeführten Scribenten kann man noch Joh. Andr. Schmidts disputat. de ratione in mysterio trinitatis captivata, und Budeum in institut. theolog. dogmaticae lib. 2. cap. 1. §. 44. p. 343. nachlesen. [Unter dem Vorfise des Friedr. Andr. Hallbauers ist zu Jena 1743. von M. Joach. Ehrenfried Pfeiffer, nachherigen Prof. der Theologie in Erlangen, eine theologische Inauguraldisp. unter dem Titel: trinitas personarum in unitate Dei ex oraculis V. T. sancta gehalten worden, die eben so lesenswürdig ist, als des besagten D. Hallbauers Anschlag hierzu, unter der Aufschrift: novitas doctrinae mystic. fidei de trinitate frustra obiecta. Neuerer Zeit wird auf die Erläuterung des Reusch in seiner Introductione in theol. reuel. viel gehalten, die er aber nicht als eine Demonstration an-

sehen will. Es verdienet aber auch Reusch seine Abhandlung gelesen zu sehn, daß die sich selbst gelassene Verneinung in dem Geheimnisse der Dreifaltigkeit nichts als Widersprüche entdecket, wider welchen Reusch geschrieben, daß Gegentheile nicht allein darzu thun, dern auch des Reusch seine Erläuterung zu unterstützen. sich anzuwenden lassen, wovon man die jenaische phil. Bibliothek lesen kann.]

Drohung,

Ist diejenige Handlung, da man in Ansehung einer bevorstehenden Handlung, entweder anzutreiben, oder zuhalten sucht, unter der Voraussetzung zu erwartenden Uebels, wo man Verlangen nicht nachläßt. Es sind Drohungen entweder vernünftig oder unvernünftig. Jene sind vernünftig 1) auf solten derer, die sie thun, zu sehn, sie entweder über andere eine Herrschaft besitzen, und jemand durch Furcht zu erwartenden Strafe, die allezeit Befehle voraussetzet, wozu antreiben, wozu abhalten wollen, als wenn man allen Bösen, der Regent seinen Befehlen, der Herr seinem Knechte, Eltern ihren Kindern drohen; oder gleiche Personen einer von dem andern etwas mit Recht zu fordern hat, da der andere, der seiner Pflicht nachkommen, sich weigern dürfte, es mag etwas sollen gethan oder unterlassen werden, durch Vorstellung eines zu erwartenden Uebels zur Beobachtung einer Pflicht angereizt wird, welches ist im natürlichen, als bürgerlichen Recht statt hat. In jenem sucht man sich Recht, und drohet mit seiner Strafe, in diesem aber mit der von der Obrigkeit der man Schutz suchen werde, zu erwartenden Strafe. Daß der Obrigkeit Untern drohen kann, dependirt von seiner Macht, die er über sein Leben lassen hat, daß wenn er ihm zu drohen und zu bestrafen berechtiget ist, er auch außer Streit drohen kann. Ob aber drohen einander wegen des Rechts, das aus der Verbindlichkeit durch Gnuß des Geiekes entstanden, und an dem andern hat. Daß man nicht drohet, geschiehet aus Klugheit, die te desto eher zu ihrer Pflicht anhalten, und den zu besorgenden Schaden zu verhüten, woraus denn zu sehn, daß die Drohungen nur für künftige gehören, die nach ihren vererbten Neigungen und Affecten leben und durch Vorstellung eines Uebels abgehalten werden, da hingegen ein künftiger Mensch sein Gemüth durch bloße Vorstellung der Wahrheit leiten

lassen läßt. 2) sind die Drohungen ver-
stärkt auf seiten der Art und Weise,
wie sie geschehen, wenn sie unter andern
eingesendet werden, daß das gedrohte
Uebel erfolgen kann, und mithin keine
der das Vermögen, da es zur Ausübung
kommen soll, sich erstreckende Drohung
beziehet; ingleichen wenn man es nicht
in den bloßen Drohungen immer bewen-
den läßt; sondern auch zuweilen nach Be-
stehenheit der Umstände Ernst braucht,
umit die künftigen Drohungen mehre-
ren Nachdruck bekommen. 3) auf seiten
der Sachen, wesswegen man drohet,
welche die wider das Gesetz streitenden
Verrichtungen betreffen, derentwegen man
einem ein zu erwartendes Uebel vor-
setzen kann. Aus diesem läßt sich im Ge-
heime bald erkennen, was unvernünft-
liche Drohungen sind.

[Druck,

siehe Actio.]

Druides,

Unter diesem Namen waren die alten
Völker der Gallier und Deutschen,
die, derer Celten, bekannt. Dieser
Name heissen aus der alten brittischen
Sprache, in welcher Peru eine Eiche, und
druides den heutigen Cambricn Derw
zugeschrieben, weil ganz aufgemacht
ist, daß sie aus Britannien zuerst nach
Deutschland, und von da endlich nach Deutsch-
land gekommen; man auch sonst weiß,
daß der Eichenbaum für heilig gehalten
wurde, daher denn die von verschiedenen
Völkern, ja auch Sprachen, zumal der griechi-
schen, gemachte Ableitungen von selbst
fallen. Die alten Scribenten führen
auch unter dem Namen der Drysida-
rum, Semnotheorum, Saronibarum,
Bardorum und Batum an;
kommt aber die von ihnen gegebene
Beschreibung derselben fast vollkommen
mit demjenigen überein, was man noch
zu Tage von den Druiden findet.
Der erste Anfang und Aufkommen ist
in aller Dinge des Alterthums, unge-
achtet so viel schwerlich auszumachen,
welcher Zeit sie sich das erste Mal nach
Deutschland, und von da zu denen Deutschen
verbreiteten, welcher beyder Völker Druiden
in diesem einerley Beschaffenheit ge-
wesen zu haben scheinen. Sie hatten an
verschiednen Orten die höchste Aussicht des
Himmels und Regiments, und kün-
nen daher bey dem Volke in unglaublich
in Achtung, welches sich ihren Aus-
sagen zu widerlegen nicht im Gering-
sten wagte. Allein dieser Unter-
schied findet sich bey den Druiden der
Gallier, daß sie mit zu Felde gezogen,
Philos. Lexic. I. Theil.

dahingegen die gallischen zu Hause geblie-
ben. Inzwischen kommen sie wiederum
darinnen überein, daß sie die Jugend in
denen damals unter ihnen üblichen Wis-
sensschaften unterrichtet, worinnen sie sich
einer gedoppelten Art, nämlich der all-
gemeinen und der geheimen Unterweisung
bedienet; welche letztere sie in den düstern
und verborgenen Wäldern, auch wohl
gar in Höhlen, nur gewissen auserlesenen
Personen unter einem strengen Gebote
des Stillschweigens, mittheilten. Ernst
wird von ihren Sitten viel Gutes erzeu-
let, und angemerkt, daß sie auch Weib-
personen in ihre weisheitliche Gesellschaft
aufgenommen, denen sie besonders das
Wahrfragen überlassen. Sie haben von
dem Wesen Gottes und der Unsterblichkeit
der Seelen, auch nach einiger Meinung
von dem Ende der Welt, ziemlich gute
Gedanken gehabt, obgleich ihre Natur-
lehre nicht allzuviel ersonnen hat. Plinius
Puffendorf und C. Schurzreich ha-
ben in besondern Dissertationen von ihnen
gehandelt; dergleichen auch Ulricus
Obrecht de philosophia Celtica, und an-
dere, vornehmlich aber Joh. George
Frick zu Ulm im Jahre 1731. de Druidis
occidentalium populorum philosophis, ge-
schrieben hat. Joh. Toland hatte die Hi-
storie der brittischen Druiden unter Hän-
den, davon aber nichts, außer einem spe-
cimene, so in seinem im Jahre 1728. zu
London in 2 gedruckten Posthumous works
stehet, zum Vorschein gekommen. Cäsar
de bello gall. Tacitus annal. et co-
mor. germ. Dulaï hist. acad. Parisiens.
Thom. Schmid de druid. moribus ac in-
stitut. Martin religion des Gaulois r. 1.

Drüse,

Eine Drüse ist ein weicher, lockerer und
schwammigter Theil des animalischen
Körpers, in welchem [vermittelt einer
großen Anzahl verschiedener auf das be-
sonderste in einander gemischter und mit
einander verbundener Gefäße,] einige
flüssige Theile von dem Ganzen abgefon-
dert, oder doch verändert und verbessert
werden. Man theilet sie [in glandulas
folliculosas, die auch simplices, einfache,
genennt werden, so klein, innen ig hohl
sind, und kleine Oeffnungen haben, aus
denen die abgesonderte und in dem hoh-
len Bläschen enthaltene Feuchtigkeit wech-
ter gebracht wird;] in glandulas conglo-
batas, in kugelförmige, welche Art aus ei-
nerley Weisen bekehet, und eine gleiche
Oberfläche hat, [sie sind aber nicht hohl,
jetzt auch keine besondere Oeffnung oder
Gang, wodurch eine Ausführung geche-
hen könnte,] dahin die Drüs'n des Ge-
trofenes und diejenigen, so unter der Haut
liegen, gehören; und in glandulas con-
glo-

glomeratas, in die zuſammengeſetzte, weil ſie aus vielen andern kleinen Drüſen zuſammen geſetzt, und mit einer ungleichen Oberfläche verſehen ſind. [auch einen beſondern Ausführungsangang haben.] dergleichen die großen Ohr- und Speicheldrüſen das Pancreas ſind. Die Anzahl der Drüſen iſt nicht zu beſtimmen, ſo ſind ſie auch nicht von einerley Größe. [Die einfachen ſind mehrentheils die kleinſten, wie die Drüſen beweifen, die man an den Häuten der Gedärme häufig findet:] die kugelförmigen ſind [zum Theile auch] ſo klein, daß man ſie kaum erkennen kann, es giebt deren aber auch von der Größe eines Mandel: die zuſammengeſetzte ſind aber [mehrentheils] weit größer, unter welche das Pancreas als die größte in allen Theilen des Leibes gezählt wird. Einige rechnen auch die Leber dahin. Eine jedwede Drüſe beſteht aus Puls- und Blutadern, aus lymphatiſchen Gefäßen und Nerven, hierzu kommen nun noch bey den zuſammengeſetzten die verſchiedenen Ausführungsgänge, die ſich gemeinlich in einen allgemeinen vereinigen. Der allgemeine Nutzen der Drüſen iſt oben angegeben worden, der beſondere aber, ſo jeder Art und jeder Drüſe einzeln zukommt, muß aus den anatomischen und phyſiologiſchen Schriften erſannt werden. Ueber die wahre Beſchaffenheit der Drüſen iſt unter den Zergliederern lange gekritten worden. Malpighi und ſeine Anhänger Boerhave, Morgagni und Wannius behaupteten: die letzten Enden der kleinſten Gefäße, ſo in den Drüſen gefunden werden, endigten ſich in überaus kleine Höhlen, in welche die abzuſondernde Säfte abgeſetzt, daſelbſt zubereitet und verändert, und endlich von da weiter gebracht wurden. Ruysch hat aber ungelweift dargethan: daß dergleichen Höhlen- und bläschenartige Structur in den Drüſen nicht ſtatt haben könne, ſondern daß die feiſten Enden der kleinſten Gefäße, ohne Zwiſchenhöhlen, unmittelbar ſich entweder in die Ausführungscanäle öffnen, und den abzuſondernden Saft darein abſetzen, oder, wo keine Ausführungswege wären, mit andern rückführenden kleinen Gefäßen anastoſiſiren und zuſammenhängen. Siehe Marc. Malpighi epistolam de structura glandularum conglobatarum in deſſen opp. posthum. London 1697. Fol. und Germ. Boerhave und Friedr. Ruysch opusculum de fabrica glandularum. Leiden 1723. 8. Ant. Ruysch adenographia. Leid. 1691. 8. Auch verdient noch geleſen zu werden, was Ant. Ferrein von den weißen und durchſichtigen unter einander gewebten Faſern vortragt, die er in den Drüſen gefunden, und die von den kleinen Gefäßen, ſo Ruysch durch die anatomische

Injectionen gezeigt, noch unterſchieden, aber wahrſcheinlich nicht anders als ganz kleine Gefäße ſind, in welche auch die feiſte Injection nicht mehr dringen könnte. Memoires de l'acad. des ſcienc. à Paris. 1749. p. 493. u. f.]

[Dualiſten,
ſiehe Philoſophen.]

[Ducatengold,
ſiehe Gold.]

[Ductilität,]

[Die Ductilität oder die Zähigkeit wird denjenigen Körpern beigelegt, deren Theilen man allerley Lagen gegen einander geben kann, ohne daß ſie ihren Zuſammenhang unter einander verlieren. 3. E. naſſer Thon, Wachs u. ſ. w.]

Duell,

Was das Wort an ſich ſelbſt betrifft, ſo wird in der lateiniſchen Philologie an- gemerkt, daß bey den Alten duellum ſo viel als bellum geweſen, welches man wegen der bequiemern Ausſprache, ſo auch bey andern Wörtern geſchehen, in bellum verwandelt, daher ſagt Scaliger poet. lib. 3. cap. 90. bellum, quia fuit initio duellum a duobus, nam licet multi ſint milites, duas tamen partes ſunt, ac inter duos tantum primum bellum fuit, wovon mit mehreren Voſſius in etymologic. p. 69. und Salmaſius in exerc. Plinian. p. 676. zu leſen ſind. Doch wir haben uns vielmehr um die Sache ſelbſt, die durch dieſes Wort angezeigt wird, zu beſtimmen, und auf zwei Stücke zu ſehen: 1) was und wie vielerley die Duelle ſind: 2) wie deren Moralität zu beurtheilen, daß wir alſo eine theoretiſche ſowohl, als practiſche Betrachtung anſtellen haben.

Erſtlich die Natur und die verſchiedene Arten der Duelle anlangend, ſo wird dieſes Wort in weiterm und engerm Verſtande gebraucht, daß man nach jenem alle Arten darunter begreift: nach dieſem aber nur auf eine gewiſſe ſpeciem ſiehet, wie etwa die Rechtsgelehrten das Duell beſchreiben, wenn ſie dieſelbſige pugnam ſingularem ad probationem veritatis, ita ut qui vicerit, probaviſſe intelligatur, nennen, ſ. Rivini diſput. de duello cap. 1. §. 9. welche Definition nur auf eine gewiſſe ſpeciem gehet, wie unten folgen ſoll, und daher nicht auf alle und jede Gattungen kann appliciret werden, Eben ſo

so verhält sich auch die Erklärung des Antonii Massa Galejii, welcher wider den Gebrauch der Duelle geschrieben, und den Arvinus in besagter Disputation anführt: *duellum est lingulare certamen, quod homines quidam legum contemptores, specie ac nomine conferuandi recuperandae honoris, et ignominiae propulsa- riae, re autem vera pecuniarum, aut salte gloriae, seu affectatae vindictae, vel emulationis causa, nullis vltro citroque libellis ad locum et diem certum conuenientes, armis a prouocato electis, committunt.* Weil wir gesehen sind, die verschiedenen Arten der Duelle zu berühren, müssen wir billig bey der weitern Erklärung bleiben, und eine solche Definition angeben, die sich auf eine jede Art anwenden läßt. Und in dieser Absicht kann man sagen, ein Duell sey ein von zweyen und auf beyden Seiten aus gleicher Anzahl bestehenden Theilen im Ernst angestelltes, und auf die Erhaltung eines gewissen Ends abzielendes Gesecht, welche Beschreibung deutlich genug anzeigt, wie ein Duell von dem eigentlichen Kriege unterschieden sey. Wir sagen mit Fleiß: von dem eigentlichen Kriege. Denn will jemand das Duell einen Krieg nennen, so hat er seine Freyheit, und kommt darauf an, wie man das Wort nimmt, obachtet es rathfamer ist, daß man bey der gewöhnlichen Bedeutung bleibet, und keine Gelegenheit zu einem unrichtigen Begriffe in der Sache selbst giebt. Jacob Thomajus hat im Jahre 1671. eine Disputation de duellorum vani generis moralitate ausgehen lassen, darinnen er cap. 1. §. 25. seqq. die verschiedenen Arten der Duelle ordentlich und deutlich aus einander gesetzt hat, welchem wir hier folgen wollen. Uebersetzt theilet er dasselbe in duellum praemeditatum, wenn deswegen von beyden Theilen vorher Abrede genommen, und wegen der Zeit sowohl, als des Orts und andrer Umständen ein freywilliger beyderseitiger Schluß gemacht worden; und in duellum extemporaneum, wenn vorher Vergleich Abrede und Einwilligung, wie es dem ersten, nicht geschehen; sondern nur ohngefähr ein solches Gesecht und Streit angehet. Jenes das praemeditatum, ist entweder ein publicum, welches unter Bürgern zweyer Republiken, die gegen einander Feindseligkeiten haben, des gemeinsamen Schadens wegen vorgehet; oder privatum, so unter den Bürgern einer Republik, wegen Privatfeindseligkeiten statt et. Das publicum ist wieder entweder decretorium, oder prolusorium. Jenes ist, wenn sich einer, oder mehrere mit dem Feinde von gleicher Anzahl einlassen, um zu Krieg, der bishero unter ihnen gehandelt worden, so zu endigen, daß derjenige Theil, welcher, bey dem Quellsie-

Oberhand behalten, als Sieger von dem ganzen Kriege sollte angesehen seyn, davon Florus lib. 1. cap. 3. n. 3. ein deutliches Exempel, und noch andere Gracianus de iure belli et pacis lib. 2. cap. 23. §. 10. anführen. Dieses, oder das prolusorium, theilet sich in zwey Arten, in reale und augurale. Jenes wird dasjenige genennet, wenn ein Feind mit dem andern nach vorher genommener Abrede entweder ihre Tapferkeit sehen zu lassen, oder wegen einer andern deraletschen Absicht streitet, dahin man das Exempel a Cam. 2. v. 14. 15. 16. wie auch dem Streit zwischen David und Goliath rechnen, welchen man zu keiner Art bequemer rechnen könnte. Denn da es außer Streit ein öffentliches Duell gewesen, und dennoch weder ein decretorium, noch augurale, machen das erstere aus den Worten Goliath 1 Cam. 17. v. 9. vermag es wider mich zu streiten und schlägt mich, so wollen wir eure Knechte seyn, nicht zu schließen, weil wir nicht lesen, daß die Hebräer in diese Bedingung gewilliget, auch nach Goliath's Tode der Krieg noch nicht zu Ende war; so müsse man solches als duellum prolusorium reale ansehen, und war auch die Hauptabsicht des Goliath's, daß er seine Stärke zeigen wollte. Unter den Proscribenten treffen wir bey dem Livio lib. 13. cap. 46. lib. 7. cap. 10. Exempel solcher Duelle an. Das duellum prolusorium augurale ist, wenn sich bey einem bevorstehendem Kriege ihrer zwey entweder von beyden, oder einer Seite, deswegen in einen Kampf begeben, daß sie aus dem Ausgange desselben den Ausgang des Kriegs selbst vermuthen können, da denn einer, wenn sie beyde von einer Armee sind, des Feindes Person vorkellet. Tacitus schreibt desfalls von den alten Deutschen de moribus germanorum cap. 10. §. 7. eius gentis, cum qua bellum est, captivum quoquo modo interceptum electo popularium suorum patris quemque armis committunt. Victoria huius vel illius pro praedictio accipitur. Das Privatuduell theilet man in iudiciale und extrajudiciale. Jenes dependiret von der Autorität des Richters, daß man die streitenden Partheien in ein Duell gehen läßt, und dadurch den Beweis einer Sache suchet, deren Wahrheit und Gerechtigkeit noch nicht völlig am Tage ist. Solche Duelle waren vor dem 4ten sehr gewöhnlich. Denn wenn der Beklagte die Anklage leugnete, und man hatte keinen Beweis, ihn zu überführen, so verurtheilte der Richter ein solches Gesecht, welches mehr dazu gebraucht wurde, daß man sich reinigte von einer Verschuldigung, als zur Bekräftigung einer Sache. (Man nannte dieses Gottes Urtheile, davon siehe meine Gerichte von den Seelen §. 71.) Es wurde daher ein

Nur, so keine Sonne, hinter und kein Staub war, zum Streite auszuweichen und bekümmert, dahin sich die Duellanten nebst den Richtern und andern, die dabei gewisse Aufsichten hatten, versäuen mußten, welcher nun darauf den Sieg erhalten, dem ist das Recht zugesprochen worden. Lehmann in der Speyerischen Chronik cap. 10. schreibt daran: wenn man denn das Gericht befehlen, haben die Partheyen sich eingestellt und angelobet, daß ein jeder seine Gerechtigkeit an dem streitigen Orte mit dem Schwerdt ausgerühet, seinen Gegentheil wolle ausfechten. Wann sie nun sich dazu, wie bräuchlich, mit einem Schilde, und Schwerdt ausgerühet, hat man den verwahrten Grund auf dem Plage in der Mitte gelegen, welchen die Kämpfer jeder mit seinem Schwerdt zuzörderst berührt, und daneben Gott angerufen, daß er dem, der die Gerechtigkeit vor sich hätte, den Sieg wolle geben. Welcher den Kampf erhalten, dem hat man das Guth zugesprochen, der andere Theil hat den Unfug mit Gelde gebüßt und abgetragen. Im Jahre 1711. hat D. Ephraim Gerhard eine Dissertation de iudicio duellico editet, worinnen er die Sache mit großem Fleiße untersucht, und insonderheit cap. 2. und 3. die hieher gehörigen historischen Nachrichten berührt. Das duellum extraiudiciale ist, wenn Privatpersonen durch ihren Zorn oder Aemulation gereizet werden, einander heraus zu fordern, und ihren Streit also auszumachen. Vor Zeiten geschähe dieses Ausfordern, sonderlich durch Zuwerfung eines Handschuhes, welchen der Ausforderer dem, den er ausfordern wollte, zuwarf, daß wenn er ihn aufhob, dieses ein Zeichen sey, er habe die Ausforderung angenommen. Dieser Gebrauch ist zwar auch noch heut zu Tage üblich, doch geschieht es auch schriftlich oder mündlich, und ist sonderlich unter adelichen und Standspersonen, Kriegs-officieren und Studenten leider gemein. Endlich ist noch übrig das duellum extemporaneum, wenn die beyden Partheyen von ohngefehr zusammen kommen, entweder Feind und Feind, oder zwey vorher gewesene gute Freunde, die unversehens aneins werden, oder zwey Unbekannte, als wenn ein Straßendäuber einen Reisenden anfaßt. Dieses nennen die Franzosen rencontre, und machen einige einen Unterschied zwischen einer rencontre und einem Duello, so daß ein Duell nach vorhergegangener Abrede nur geschähe, welcher Unterschied darauf ankommt, wie man das Wort Duell nimmt.

Fürs andere müssen wir auch die Moralität der Duelle untersuchen, da wir denn das Wort Moralität in weiterm Verstande nehmen, daß es sowohl auf das

Gesetz, als auf die Regeln der Klugheit, und überhaupt erinnern, daß man ein und die andere Art, wenn sie auch nicht unrecht ist, doch mit den Regeln der Klugheit streiten könne; welches hingegen nicht anzuführen ist, als könnte ein Duell zwar der Klugheit, nicht aber dem Gesetze gemäß seyn, muß in die wahre Klugheit das Gesetz allezeit voraus setzen. Unter den öffentlichen Duellen war die eine Art das duellum decretorium, welche wohl außer Streit mit Recht kann angestellt werden. Denn so recht und erlaubt es ist, daß man Krieg führt, ebenso wird und erlaubt, ja noch mehr ist ein solches Duell, indem beide auf die gemeine Wohlfahrt abzielen. Ob es aber allemal richtig sey, auf solche Art den Krieg zu eizen, ist eine andere Frage, die nach den Regeln der Klugheit muß entschieden werden. Nämlich wenn derjenige Theil, der eine gerechte Sache hat, siehet, daß der Krieg durch kein ander Mittel, als durch eine gewisse zu vermurthende schwere Niederlage, oder durch ein solches Duell zu enden ist, so ist es wohl richtiger, die Duell anzunehmen, oder die Sache selbst dahin zu vermitteln. Denn es ist ja besser, daß weniger, als so viel Menschen Blut vergossen werde, zumal da diejenigen Personen, welche sich einander in das Duell begeben müssen, ohne dem, weil sie im Kriege dienen, besonders verpflichtet sind, ihr Leben und die Wohlfahrt des Vaterlandes aufzuopfern, und keiner von denselben, wenn es zur Schlacht gekommen wäre, hätte versichert seyn können, ob er davon kommen wäre oder nicht. s. Siegler in not. ad Grotium lib. 3. cap. 20. §. 4. Oslander und Henniges in not. ad Grotium cit. loc. Undeum in selectis iur. nat. et gentium exerc. tit. §. 21. seqq. Willenberg in stilimentis iuris gentium prudentiae lib. 3. cap. 13. quaest. 31. Es bleibt hier bey der bekannten Regel ex duobus malis eligendum est minus. Ein anders hingegen wäre, wenn der ein Theil noch nicht nothig hätte, seinen Feinde nachzugeben, es könnten noch solche Schlachten nach einander geliefert werden, er wäre ihm, wo nicht überlegen, doch in der Macht gleich, bey welchen Umständen durch ein solches Duell der Krieg ausmachen, allerdings bedenklich ist. Denn wie leicht könnte es geschehen, daß der Feind die Oberhand erhielte, da man hingegen in einer Schlacht übermannt hätte, und dahin gehen Boedlers Worte: quis non videt, satius esse, vel multorum interitu et calamitatibus redimere libertatem civitatis, quae talibus duellis simul et semel periri potest, quam ex diverso post plures etiam clades reparari fortuna queat? in disquis. de dom. eminent. ad Grot. lib. 1. cap. 1. pag. 129.

Wenn

Frank Grotius hierinnen eine Entscheidung thun soll, so weist er lib. 3. cap. 20. §. 43. sai mezt, was er thun man, welches daher kommt, daß er die verschiedenen Arten der Duellen, und die Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit nicht aus einander setzet; inzwilchen saet er endlich: vna res est, quae tale certamen iustum ac pium potest reddere ex vna duntaxat parte, si alioquin omnino expectandum sit, vt qui iniultum causam fouet, victor sit futurus cum magna innocentium strage. Das duellum prolusorium und zwar reale, wird von verschiedenen in gerichter Absicht, als rechtmäßig angesehen. Voet de duello cap. 11. meint, man habe hier auf das Absehen, das man haben haben könnte, zu sehen. Denn geschähe dieses aus einer bloßen Lust, so ist jenes vergleichen Gericht unrecht; suchte man eher dadurch eine Armee in den Ruf der Tapferkeit zu setzen, so könnte man das Duell nicht schlechterdings mißbilligen, weil ein solches Geschrey den Feinde große Furcht einzujaagen vermögend sey. Doch dawider läßt sich noch ein und das andere erinnern. Der Ausgang des Duells, auf welchen Theil das Glück fallen werde, ist ungewis, und bei solchen Umständen sich in Lebensgefahr zu waren, ist zwar sehr groß, zumal da auch in dem Falle, wenn man im Duell den Sieg erhalten, noch dahin steht, ob diese kleine Victorie die ganze feindliche Armee in Furcht setzen kann, ja wenn auch dieses wäre, so ist doch keine Gleichheit zwischen dem Leben und der erlangten Ehre, besonders wenn noch andere Mittel vorhanden sind, wie man einen guten Credit erlangen kann. Andere sehen auf den Unterschied derjenigen, welche sich mit einander in ein Geächt begeben, so fern sie gerechte; oder ungerechte Sache hätten. Denn derjenige, der den andern ohne rechtmäßige Urtail herausfordere, handle unrecht; den herausgefordertten aber, der eine gute Sache vor sich habe, müsse man entschuldigen, welches noch nicht hinlänglich ist, dieses Duell auf einige Weise zu rechtfertigen. Man muß mit dem Leben, als einem so edlen Geschenk Gottes, nicht leichtfertig umgehen, und dasselbige so leicht gegen eine Kleinigkeit aufheben. Als die Knaben des Abners und des Joabs 2 Sam. 2. v. 14. sahen, einen solchen Streit vorzunehmen, so fielen sie alle mit einander, voraus wir abzunehmen, daß Gott gar keinen Gefallen daran gehabt, weil er sonst den Ausgange so würde diriget haben, daß die Knaben von Davids Seite, welcher gerechte Sache hatte, auch im Kriege selbst Abner in die Flucht getrieben wurde, den Sieg erhalten hätten. Von dem Streite zwischen dem David und Goliath war eine ganz besondere

Direction Gottes, und läßt sich daher von diesem Exempel auf andere Fälle, bei denen ungleiche Umstände sind, kein Schluß machen. Das duellum prolusorium augurale ist ohne Bedenken so leichterdings zu verwerfen, weil dasselbige auf einen Aberglauben gegründet ist. Fragt man aber: was von der Moralität des duelli iudicialis zu halten sey? so kommen die meisten darinnen überein, daß es ein ungerechter, arbeitsloser, unchristlicher und gänzlich zu verwerfender modus procedendi sey, siehe Coccejum in disput. de probatione feudali cap. 2. und hat sich insonderheit Jacob Thomasius in der angeführten Disputation de duellorum varii generis moralitate cap. 4. angelegen seyn lassen, mit vielen Gründen den Ungrund eines Duells darzutun. Er weist, wie ein solches Mittel hinter die Wahrheit zu kommen, und einem zu seinem Rechte zu verhelfen a) nicht nöthig sey, weil man weit bessere Mittel zu solchem Endzwecke zu gelangen hätte, welche zum Theil die heilige Schrift selbst an die Hand gäbe, als das Zeuamisch zweyer oder dreyer, Deut. cap. 19. v. 15. die Handschrift Jerem. cap. 32. v. 10. das öffentliche Geständniß Jos. 7. v. 20 den End Hebr. 6. v. 16. welches letztere in Ermangelung der drei ersten könnte gebraucht werden, dazu nach menschlichen Verordnungen noch die Tortur kommt: b) sey es kein tüchtiges und hinlängliches Mittel. Denn daß einige mehr auf ein solches Duell, als auf den End und auf die Tortur halten wolten, weil man falsch schwören und mancher die Marter der Tortur ausstehen könnte, ohne daß er mit der Wahrheit heraus käme; solches habe auch bei dem Duell statt, daß der Unschuldige unterliegen müßte, und der Schuldige über ihn Herr würde. Sollte dieses ein tüchtiges Mittel seyn, so müsse man vorher wissen, daß der Ausgang des Duells auf seiten des Unschuldigen glücklich; auf seiten des Schuldigen aber unglücklich seyn werde, welches man weder aus gewissen Grundsätzen, noch aus der Erfahrung haben könnte. Die Erfahrung an sich selbst macht nur eine Wahrscheinlichkeit, und hier ist sie vielmehr entgegen, da man nemlich Exempel aufweisen kann, wie der Unschuldige geblieben. So habe man auch keinen Grund, woraus sich dieses schließen ließe. Denn entweder müßte es natürlich: oder übernatürlich zugehen. Jenes werde kein vernünftiger Mensch behaupten; dieses aber dependire von derbesondern göttlichen Direction, und da sey zwar kein Zweifel, daß Gott solches thun könne; ob er aber auch wolle, sey eine andere Frage, wie man erst beweisen müßte, welchen Willen man freilich mit Grunde nicht vermuthen könne, zumal

mal da vieles vermittelst der Wunder geschehen müßte, welche Gott so leicht nicht thut: c) sey dieses Mittel unvernünftig, weil bey einem solchem Duell alles dahingehende, daß man Gott versuchte, und das Leben eines unschuldigen Menschen in Gefahr setzte. D. Gerhard hingegen in der schon berührten Dissertation de iudicio duellio cap. I. §. 9. sqq. erinnert, daß man von diesem Punkte anders nach den Regeln des Gesetzes; anders nach der Klugheit zu urtheilen habe. Er seines Orts sehe nicht, daß ein solches Duell wider das natürliche Gesetz, weil dadurch die äußerliche Ruhe der menschlichen Gesellschaft, so der Grund aller natürlichen Gesetze sey, nicht aufgehoben, noch gestört werde, auch noch über dies diejenigen Ursachen, welche nach dem natürlichen Rechte den Krieg an sich selbst verstateten, auch hier statt fänden. Allein gleichwie zur äußerlichen Ruhe, dafür ein Regent zu sorgen hat, vornemlich gehöret, daß er vor das Leben aller Unterthanen, und der Erhaltung Sorge trägt; also muß er auch nicht vergebens weber durch Befehl; noch durch bloße Erlaubniß das Leben, zumal eines unschuldigen Unterthanen, dahin geben lassen. Bleibt ein Unschuldiger in solchem Streite, so dat der Richter dieses Blut allerdings auf seinem Gewissen. Das duellum extrajudiciale, welches zwischen Privatpersonen aus Rachgierigkeit, sonderlich die beleidigte Ehre zu retten, geschieht, ist höchst unvernünftig, und haben hohe Obrigkeiten vor allen Dingen dahin zu sehen, daß solches heidnische und ganz unchristliche Wesen gänzlich abgeschafft, und die Duellanten auf das nachdrücklichste und empfindlichste gestraft werden. Denn einmal greifen sie der Obrigkeit in ihr Amt, indem sie sich auf solche Art selbst Recht schaffen wollen, daß wenn dieses alle thun wollten, so wäre ja wahrhaftig die Obrigkeit nichts nütze, und würden in der bürgerlichen Gesellschaft bald die größten Unordnungen entstehen. Hernach berubet die ganze Sache auf keiner wahrhaftigen Tapferkeit; sondern Tollkühnheit, da man die unvernünftigen und gefährlichsten Mittel zur Beschützung seiner Ehre brauget, wenn man darüber sein Leben, und wenn wir als Christen reden wollen, seiner Seele Seligkeit in augenscheinliche Gefahr setzt. Unvernünftig nennen wir dieses Mittel, weil zwischen dem Leben und der Ehre gar kein Vergleich statt hat, und das Principium: *vita et fama pariter ambulant*, im Grunde böß und falsch ist. [Siehe Nothwehr.] Denn wenn wir gleich auf die wahre Ehre sehen, obachtet sich die meisten ohne Grund vor eine Ehre machen, oder was vor eine Schande auslegen; so bestehet selbige in

einer Opinion und Hochachtung anderer Leute von unsern Geschicklichkeiten, derentwegen sie einen dem andern vorziehen, mithin müssen wir den Grund der Ehre bey uns selbst haben, sofern wir wahrhaftige Geschicklichkeiten erwerben, welche uns niemand nehmen kann; die Erkenntniß aber anderer von diesen Geschicklichkeiten, und daß sie uns vor andern einen Vorzug belegen, ist ja wahrhaftig nicht so hoch zu schätzen, als das Leben, welches wir als eine besondere Wohlthat Gottes ansehen sollen. Ist das Leben einmal weg, so kann das selbige nicht wieder ersetzt werden, welche Ersetzung aber bey der Ehre statt hat, wenn selbige Schaden gelitten. Selig, welches man zwar nicht einräumen wird, daß das Leben und die Ehre in gleichen Grade gienßen; so bleibt doch diese Art der Vertheidigung unvernünftig, weil sie in der That kein Mittel ist, wodurch man seine Ehre beschützen kann. Dem schadet man das Leben und die Ehre ein so hoch, als das andere, und denkt, wenn man an der Ehre angegriffen wird, so müßte man alles wagen, sollte es auch das Leben selbst seyn; so muß man hingegen auch so denken, werde ich an meinem Leben angegriffen, so muß ich nichts ansehen, wenn es auch die größten Beschimpfungen wären, um mich nur bey dem Leben zu erhalten. Man hat bey diesem Eoch nicht bloß auf die Quantität der Mitle zu sehen, wie viel man sich bey seine Vertheidigung Mühe giebt, und was so andere große Güter dagegen in Gefahr gesetzt werden; sondern deren Qualität in Betrachtung zu nehmen, was es so Güter sind, und ob man damit umgehen kann, wie man will. Wir halten ferat dieses Mittel für höchst gefährlich sowohl auf selten dieses zeitlichen Lebens, als der Seelen Seligkeit. Denn der Ausgang des Duells ist ungewiß, und kann dabey die Unschuldigen eben so unglücklich seyn, als der Schuldige. Und wenn man gleich einwendet, die Duellanten müßten den Dingen verfallen und nach der Kunst sechten, da kein Unglück so leicht geschehen würde; so ist bekannt, wenn auch gleich das Duell nur auf eine Verwundung gebt, so, wie sich oft die heftigen Affekte mit einschleichen, den Verstand verwirren, alles Nachdenken verhindern, da man wenig an die Regeln der Sechtungskunst gedenket, und einen vielmehr antreibe, daß man auf Leib und Leben gehet. D Erfahrung kann uns durch häufige Beispiele beweisen, daß in einem solchen Sechte der Ungeschickteste den in der Sechtkunst wohl erfahrenen Gegner über die Haufen gestossen, welches zwar nicht geschehen wäre, sagt man, wenn beide so gegenwärtig verstanden. In der Therie läßt sich von der Sache gut rede wi

wie man seine Affecten bändigen, ganz gelassen und bedächtig sehn müsse; kommt es aber zur Ausübung, so erfährt man, was die Affecten vor eine Herrschaft und Gewalt besitzen. Gewiß, da dieses seine Nichtigkeit hat, und jeder von Duellanten, ehe er zum Duell gehet, denken muß, es ist ungewiß, ob ich mein Leben davon bringe, vielleicht bleibe ich auf der Stelle; so giebt er ja damit ganz deutlich zu verstehen, daß er seine Ehre höher, als das Leben halte, und im Fall er sterben sollte, nichts darnach figet, wenn er nur den Nachruhm habe, er sey vor seine Ehre gekorben. Will man als ein Christ davon reden, so stehet die Seele dabei in der allergrößten Gefahr. Als wahre Christen können Duellanten, indem sie noch im Duell begriffen sind, nicht angesehen werden, weil ihre Rachgierigkeit und der Glaube, welcher die Liebe gegen die Feinde wirkt, nicht können besammeln sehn. Ist jemand unglücklich, und bleibt entweder gleich auf der Stelle, so kann man ihm schlechterdings die Seligkeit absprechen, indem er in seinem rachgierigen, folglich ungläubigen Herzen dahin gekorben; oder wird nur tödlich verwundet; und hat noch eine kurze Zeit zu leben; so hat er zwar noch Raum, sich zu Gott wahrhaftig zu bekehren; nur ist es um eine solche selte Basse bei dergleichen Umständen eine geistliche und schwere Sache. Endlich was das duellum extemporaneum betrifft, so ist dessen Moralität zum theil aus dem, was bereits gesagt worden, zu erkennen; zum theil aber geböret diese Materie in der Lehre von der Nothwehr, davon an gehörigen Ort zu sehn ist.

Es sind viele Schriften von dem Duell zu Vorschein gekommen, darinnen man die Sache bald historisch, bald philosophisch und juristisch, auch nach den theologischen Grundsätzen untersucht, davon man eine Nachricht in Lipenii bibliotheca iuridic. unter dem Worte duellum; in der Vorrede des Gerhards in seiner Disputation de iudicio duellico, in Thurmanni bibliotheca duellica, und in bibliotheca iuris-imperantium quadripart. pag. 268. seqq. findet. Nur einige sind zwar von den deutschen anzuführen, so hat Senr. Voerus einen Tractat de bello et duello Lubingen 1616. 8. geschrieben, der nachgehends einen neuen Titel de iure pugnae Lubingen 1691. 4. bekommen, und auch Vischerus hat davon zwey Tractate, einen de auello pro- viso, und den andern de duello impro- viso Jen. 1617. 8. aufgesetzt, den man zwar eines gelehrten Diebstahls beschul- diget, indem er die Disputation des Job. Mich. Beuthers de duello Stras- burg 1609. von Wort zu Wort ausge-

schrieben, und nur einige Kleinigkeiten von Anmerkungen hinzu gethan. Auser diesen gehören hieher Rachel im Tract. de duellis; Rothius in disp. de antiquis- simo illo more, quo veteres innocentiam suam per duella probare nitebantur 1678. Maderus in disp. de duello, vt ordalii quondam specie, Helmst. 1679. Schra- gius de manumachia, Strassburg 1682. Ebeling de provocacione ad iudicium Dei cap. 3. Uffe in dem gelehrten critico tom. 3. pag. 38. Hochstetter in col- legio Pusendorf. exercitat. 5. §. 8. seqq. Decmann in parall. politic. cap. 22. §. 2. pag. 719. De origine et progressu duellorum hat Jan. 1717. zu Wittenberg eine Dispu- tation gehalten. Siehe auch Wolffs vern. Ged. von der Menschen Thun und Lassen part. 4. cap. 2 §. 881. 1699. [Es können noch angenehmer werden Andr. Alciatus consilium in materia duelli. Lugd. 1544. 8. Friedr. Martini dissert. de bello, duello et quod ex his sequitur homicid. Ingolst. 1589. Luc. Florim de So- larolo de prohibitione duelli, Venet. 1610. Destruction des Duels par les Marechaux de France. a Paris 1651. 4. Auch können Fritsch, Leyser, Muratorius, genunet werden, wo; man von Fritsch seinen Tractat. de clarigatione et indiciatione belli. lenae. 8. thun kann. Siehe auch den Artikel: Faustrecht.]

Dunkelheit,

Ist diejenige Beschaffenheit eines Ob- jecti, da dasselbe in Ansehung unserer Erkenntnis nach seinen wesentlichen Be- ariffen nicht kann empfunden werden. Sie gehet entweder die Ideen; oder die Rede, welche die Ideen vorstellet, an, und kann jene die logische; diese aber die philologische genennet werden, bey wel- cher letztern wir jezo bleiben, nachdem von der erkern in der Lehre von der Idee gehandelt worden.

Eine Rede kann entweder an und vor sich; oder auch zugleich in Absicht auf die Ideen oder Gedanken, die sie an den Tag giebet, betrachtet, mithin ein gedoppelter Grund ihrer Dunkelheit gesucht wer- den, deren einer die Gedanken; der an- dere die Worte und Redensarten in ihrem Zusammenhange angienge. Denn wo dunkle Ideen vorkommen, da muß eine Rede notwendig auch dunkel werden, es sey nun die Idee entweder an und vor sich, oder durch Schuld dessen, der me- ditirt hat, dunkel; doch weil dahin ei- gentlich die Lehre von Ideen geböret, so wiederholen wir solche hier nicht.

Eine Rede bestehet aus Worten, aus einzelnen Worten werden Sätze, aus Sätzen Periodi, aus Periodis eine ganze Rede, welche auf verschiedene Art kann eingerichtet werden, die man die Schreib-

art zu nennen pflegt. Die wesentliche Stücke eines Wortes aber bestehen in der Bedeutung, indem alle Wörter dahin abzielen, daß sie entweder an und vor sich oder im Zusammenhange mit andern Wörtern eine gewisse Idee ausdrücken sollen, folglich wenn gesagt wird, daß eine Rede dunkel sey, so heist es nach der obigen Definition so viel, daß wir den Verstand und Sinn des Auctoris nicht empfinden können, und zwar daß entweder gar kein Verstand heraus zu bringen sey, wohin auch gehöret, wenn so etwas heraus kommt, daß dem Verstande aller vernünftigen Menschen zuwider ist; oder ein Verstand empfunden wird, der aber entweder zweydeutig, oder anderwärts gegründeten Lehrlagen zuwider ist, welche verschiedene Arten der Dunkelheit aus der verschiedenen Beschaffenheit der Rede entstehen.

Nämlich es kann eine Rede dunkel werden 1) in Ansehung der einzelnen Wörter, welche auf eine dreifache Art zu betrachten sind: einmal nach ihrer äußerlichen Gestalt, hernach nach ihrer innerlichen Bedeutung, drittens nach ihrem Werthe und Ansehen. Der äußerlichen Gestalt nach kann sich eine Dunkelheit ereignen, wenn solche im Abschreiben, oder Drucken verderbet worden, daß man eines vor das andere gesetzt, etwas außen gelassen, ein fremdes Wort hinein gesetzt, darinnen einem Ausleger die Critic an die Hand geben muß, wohin auch zu rechnen ist, wenn die Punctuation nicht recht in Acht genommen worden, welches oftmal eine Dunkelheit und Zweydeutigkeit verursacht, davon Clericus in seiner *arte critica* part. 3. sect. 1. zu lesen ist. In Ansehung der Bedeutung sind die Wörter dreyerley, indem nur ein Terminus eine eynige Idee ausdrückt; zuweilen aber bedeutet ein Wort verschiedene Ideen, ja zuweilen wird eine Idee mit verschiedenen Wörtern vorgestellt, welche beyde letztern Arten der Terminorum eine Rede erst dunkel machen können. Denn was die *Terminos equivoccos*, oder die zweydeutigen Wörter betrifft, die entweder wegen einer Gleichheit, oder von ohngefahr einerley bedeuten, so ist leicht zu erachten, daß daher ein und die andere Dunkelheit entsteht, 1. E. das Wort *spiritus* hat in der heiligen Schrift unterschiedene Bedeutungen, und wird genommen für eine immaterielle Substanz überhaupt *Luc. 24. v. 39.* für den unerschaffenen Geist, oder für Gott *Job. 4. v. 24.* für den heiligen Geist insonderheit *Job. 24. v. 17.* für einen Engel *Ps. 104. v. 4.* Hebr. 1. v. 14. für die menschliche Seele *Ps. 77. v. 14.* für die Gaben des Geistes bey einem Wiedergeborenen 1 *Thess. 5. v. 23.* Gal. 5. v. 17. für den Wind *Job. 3. v. 8.* conf. *Clericum in arte cri-*

tic. vol. 1. part. 2. sect. 1. cap. 5. §. 15. seqq. Wenn man also nicht weiß, in welchem Verstande die und da ein Wort muß genommen werden, so hat man die Umstände des Textes in genaue Betrachtung zu nehmen. Und dahin gehöret auch, wenn ein Wort zuweilen im engern, zuweilen im weitläufigern Verstande genommen wird, als wenn die Theologen sagen: der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, so wird das Ebenbild Gottes im weitern Sinne genommen für die Gleichheit, welche der Mensch in Ansehung seiner Seelen mit Gott als einem Geiste hat; im engern aber für den vollkommenen Stand der Menschen vor dem Falle unserer ersten Eltern; ingleichen wenn ein Wort eine natürliche oder verblümete und metaphorische Bedeutung hat, daher verkunden die Jünger Jesu nicht gleich seine Worte, die er zu ihnen sagte: sehet zu und hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer *Matth. 16. v. 6.* Die sonnenmischen Termini können nicht weniger Gelegenheit zur Obscurität geben, zumal da wir nicht nur einige Wörter vielmals für gleichgültige halten, die es in der That nicht sind, sondern auch manche in der Bedeutung von einander unterscheiden, die doch einerley anzeigen, wozu auch kommt, daß manche Wörter in einer fremden Sprache niemals so accurat können ausgedrückt werden, wie man an dem Worte *πῖν* sehet, von dem man in keiner Sprache ein Wort findet, so dessen Nachdruck und Verstand richtig ausdrücke. Endlich machen einzelne Worte eine Rede auch dunkel in Ansehung ihres Wertthes und ihrer Gültigkeit, welche auf dem gemeinen Gebrauche vernünftiger Leute beruhet, wenn man von demselben abgehet, und folglich Wörter braucht, die durch den gemeinen Gebrauch nicht bestätigt, und dabero unbekannt sind, solches mache, daß man einen nicht sogleich verstehet, welches dann auf dreyerley Weise geschieht: erstlich durch den Gebrauch alter und abgebrachter Wörter, als wenn jemand in der lateinischen Sprache mit den alten Comiciis reden wollte; hernach durch den Gebrauch neuer Wörter, die man entweder für sich zuerst erdacht, oder doch den Vorfall weniger Leute für sich haben, wie ehemals die fruchtbringende Gesellschaft ein Fenster nennete, einen Tagesleuchter, die Natur die Zeugmutter, die Hunde bellende Nachwächter, wohin auch diejenigen gehören, die alles eigenmächtig verdeutschen wollen, das sich doch nicht anders, als mit einer allgemeinen Einmümmung verdeutschen läßt, wie denn viele alle lateinische Terminos für sich deutsch geben; ihre Gedanken aber eben dadurch nur verdunkeln, conf. *Thom. masium*

maſium in der Vorrede der Vernunftlehre pag. 14. ſqq. Drittens durch den Gebrauch fremder Wörter, die man aus andern Sprachen in die Seinige nimmt, laß ſie unbekannter dieſe fremde Sprache ſey, je dunkler wird dadurch die Rede der gleichen man ſowohl bey den Proſanſcripten, als in heiliger Schrift antrifft: in Anſehung, daß ſich die Wörter in der Conſtruction und in dem Zusammenhang mit andern Wörtern befinden, deßhalb die Conſtruction kann ſeyn erſtlich beſonders, und entweder einem ganzen Volke, oder einem gewiſſen Scribenten eigen, welches man einen Idiotiſmum nennt, dergleichen in dem neuen Teſtamente die Hebraiſmi ſind, und ſo iſt auch bekannt, daß man in allen Sprachen beſondere Arten zu reden, oder Idiotiſmos hat, die wenn ſie einer ganzen Nation in ihrer Sprache eigen ſind, nicht ſo viel Schwierigkeiten machen, als wenn einzelne Scribenten ſich an was beſonders gewöhnt haben. Hernach iſt die Conſtruction zuweilen rar und ganz ungewöhnlich, wozu die Archaiſmi gehören, und drittens figurlich, wie die Grammatici reden, wenn etwa eine Ellipſis, da etwas ausgeſeſſen wird, oder Enallage, da eins vor das andere geſetzt wird, vorhanden iſt. Aus den zuſammen geſetzten Wörtern entſtehen Epiſe, oder Propoſitionen, von deren Abſicht auf dieſe Materie ſchon in dem Artikel von der Auslegungſtück gehandelt worden, und aus den Sätzen werden Periodi, welche endlich eine ganze Rede ausmachen. Die Arten einer Rede ſind verſchiedentlich, und geben zum theil nicht wenig Anlaß zu einer Obſcurität, welches man in heiliger Schrift wahrnehmen wird, wenn man den Propheten Jeſaiam und Jeremiam gegen einander lieſet, da jener eine hohe und nachdrückliche; dieſer aber eine ganz plane Schreibart hat, wie man denn auch zwiſchen dem Stilo des Apoſtels Pauli und der andern Apoſtel einen ſichtlichen Unterſchied bemerken wird. Denn ſehen wir den Stilum nach der äußerlichen Beſchaffenheit an, da er in einen weitläufigen, mittelmäßigen und kurzen eingetheilt wird; ſo iſt ein allzu weitläufiger Stilus, der aus langen Periodis beſtehet, und immer eine Nebenpropoſition mit der andern verknüpft wird, ſtrenglich ſchwer zu verſtehen, welche Methode zu ſchreiben ſonderlich der Apoſtel Paulus hat; hingegen iſt ein allzu kurzer und conciler Stilus, da man die Hälfte der Gedanken errathen muß, ebenfalls obſcur, beſonderlich wenn zuweilen Worte ausgeſeſſen werden, daraus man gar leicht die rechte Meinung verſtehen könnte, welches eben die Urfach iſt, warum man unter den alten lateiniſchen Scribenten

den Tacitum für einen ſchweren Auctorem hält. Der innerlichen Beſchaffenheit nach iſt der Stilus entweder hoch, oder mittelmäßig oder niedrig, unter welchen Arten die erſte zum öftern dunkel ſeyn kann, wenn ſo hyperboliſche, poetiſche und harte metaphoriſche Nebenarten gebraucht werden, wie denn unter andern die Aſtercedner, welche nicht ſowohl um die Gedanken, als Worte beſorgt ſind, ſich öftern unverständlich machen, daß ſie zum theil allzuweitläufig ſchreiben; zum theil an dem ſogenannten oratorischen Wohlklang allzuſehr künſteln, und in den allegoriſchen und figurlichen Redensarten die richtige Maasſe nicht zu treffen wiſſen, und eben wegen der Allegorien iſt der poetiſche Stilus ſo dunkel, jama da die Poeten zum theil ſo harte Metaphoren gebrauchen, auch wegen des Metri die natürliche Conſtruction ſehr verwerfen: conf. Buddeum in philoſ. inſtrum. part. 2. cap. 2. neß ſeinen obſervationibus darüber pag. 278. Ich habe in meiner practiſchen Logik noch einige andere Quellen von der Dunkelheit einer Rede angegeben. Dabin gehört, wenn ein Verfaſſer in ſcherzhaften Sinn und Verſtande redet, und man nimmt ſeine Worte in einem ernſthaften Verſtande. Es ſagt Baronius in Annal. eccleſiaſt. ad annum 879. ſ. 5. daß aus der Zweideutigkeit eines Wortes, welche durch eine ſcherzhafte Rede entſtanden, der Irrthum von der Päbſtin Johanna zu erklären ſey. Denn da der Nachfolger des Adriani und Nicolai, Johannes der VIII. mit Phorio, einem conſtantinopolitaniſchen Patriarchen, welchen die Vorgänger des Papſtes Johannes des VIII. verſetzt hatten, ſehr gelinde verfahren wäre, ſo hätte man ihm wegen ſolcher Gelindigkeit nicht Papa, ſondern aus Spott Paſſa genannt. Dieſes aus Verachtung gebrauchte Wort wäre bey den Nachkommen, aus Unwiſſenheit, in eigentlicher Bedeutung genommen worden, daß man daher geglaubt, es ſey wirklich der Päbſt Johannes VIII. eine Weibſperſon geweſen. Jedoch viele unter den proteſtantiſchen Gottesgelehrten läugnen dieſes, und geben verſchiedene Gründe zur Behauptung der gegenſeitigen Meinung an, die wir aber hier anzuführen nicht nöthig finden, weil die ganze Geſchichte nur als ein Beiſpiel zur Erläuterung von und anſchauerlich worden. Es kann ſeyner eine Dunkelheit entſtehen, wenn man nicht auf die Gebräuche ſein Augenmerk richtet. So hat ſich J. E. Kaiſer Carl V. ſelbſt vor die Cammer zu Speyer vorgeſtellt, doch in verſchiedener Beziehung und Verhältniß. Indem er als Kaiſer ſich ſelbſt, in ſofern er Erzbischof zu Oeſtreich war, vor die

Cammer gefordert, mit diesen Worten: „Wir Carl der V, römischer Kaiser, entbieten dir Carl, Erzhertzog in Oesterreich, vor unsere Cammer zu Spener dich zu stellen u. s. w.“ Wofern man hiebei nicht auf die Gebräuche sehen wollte, so möchte mancher in der angeführten Stelle, unter dem Carl eine doppelte Person verstehen.]

Dünnheit der Körper,

Welche Beschaffenheit an denjenigen Körpern zu sehen, die in enge Löcher einbringen, wie die Luft, das Feuer, die durch chymische Kunst zubereitete Spiritus, welches nach der Meinung der Mechanicorum aus der Kleinigkeit der Theilchen, und daß sie nicht zu fühlen, herführe.

Dünnmachung; oder Verdünnung der Körper,

Ist diejenige Veränderung der Körper, da sie, wenn sie vorher dicke gewesen, dünn werden, welches aus verschiedenen Ursachen geschehen kann, als durch die Hitze, welches man bey Schmelzung der Metalle siehet, ingleichen wenn man hartes Wachs, Wech und dergleichen beim Feuer zergerben läßt, indem nach der Mechanicorum Meinung die Feuertheilchen in diese Körper einkriechen und deren Theile aus einander trieben. Solches geschieht auch durch das Durchseihen vermittelt eines subtilen Tuchs oder des Löschpapiers, da die gröberen und irdischen Theilchen von den subtilen und flüssigen abgesondert werden; wie nicht weniger durch Vermischung dünnerer Sachen, als wenn die Weiber eine dicke Brühe dünne machen wollen, so gießen sie eine dünne und flüssige Materie dazu.

[Dünste, siehe Dampf.]

Durchfuhr fremder Waaren,

In dem natürlichen Rechte wird untersucht, wie weit ein Fürst verbunden sey, daß er fremde Waaren durch sein Land führen läßt? worauf man mit Unterschied antwortet. Denn wären es solche Waaren, die das fremde Volk schlechterdings zu ihrer Nahrung und Unterhaltung haben müßte, so sey der Fürst absolute und vollkommen verbunden, solche durch sein Land fahren zu lassen; bey solchen Waaren aber, die entweder zur Bequemlichkeit, oder wohl gar zur Eitelkeit dienen, müßte man sehen, ob eine solche Durch-

fuhr dem Lande sehr nachtheilhaft sey, oder nicht? Im ersten Falle sey gar keine Verbindlichkeit dazu vorhanden, so man nicht verpflichtet, ehe des andern als sein eigen Interesse zu befördern; andern aber wäre die Obligation unkommen, das ist, wenn man solches zulassen sey es eine Gefälligkeit, ein officium humanitatis, das ein anderer im Bedarfsfalle mit Gewalt nicht fordern könnte. Inzwischen weil er durch solche Durchfuhr doch die Incommodität hat, daß nämlich die Dämme, Brücken und andre öffentliche Wege verderbet werden, ist billig, daß diejenigen, so dieses verursachen helfen, solches ersetzen, welches auf zweyerley Weise geschehen kann; mal durch das ius stipulae, daß die Kaufleute mit ihren Waaren in dem Lande verbleiben, und solche den Inwohnern erkaufen; hernach durch die Zoll, da am gehörigen Orte gehandelt worden. Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 2. §. 13. sqq. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 3. cap. 3. §. 6. Thomastum in iurisp. diuina lib. 2. §. 6. §. 38. Buddeum in elementis pract. part. 2. cap. 4. sect. 3. §. 4. §.

[Durchmesser, siehe Diameter.]

Durchzug,

In dem natürlichen Rechte wird untersucht, wie weit ein Regent verbunden sey, fremden Leuten den Durchzug durch sein Land zu verstaten? Wenn Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 2. §. 1. auf diese Materie kommt, so leitet er überhaupt: sic et terrae, et fluminis, si qua pars maris in proprietatem populi cuius venit, parere debet his, qui artem opus habent ad causas iustas; puta, quod suis finibus expulsi quaerunt terras vacuas aut quia commercium expetunt cum gentibus sepositis, aut etiam quia, quod summi iusto bello petunt; sehet aber die unterschiedene Umstände, die bey einem Durchzuge fürkommen können, und darauf genau zu sehen hat, nicht accurat einander, welches Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 3. cap. 3. §. 5. größern Fleiße gethan. Denn ein Unterschied ist der Durchzug einzelner Leute, gewisser Verrichtungen wegen durch das Land reisen, und vor ihr Geld leben; anders aber der Durchzug großer Armeen und wenn man fragt, wie sich ein Fürst davor zu verhalten habe, so muß man anders davon nach dem Geleße; nach den Regeln der Klugheit urtheilen auf welchen Unterschied man insgemein besonders was den Durchzug großer Armeen betrifft, wenig gesehen. Pufendorf

feret ieder billi zum voraus, daß der Landesherr über die öffentlichen Wege und Landstraßen die Herrschaft habe, und ist die Meinung desjenigen, dessen Putendort im ansehnlichsten Orte gedienet, und der nach Serrii Anmerkung Adrian Beyer in Et. an et quatenus transitus pro exercitu per territorium alterius postulari et denegari possit, ist, als wären solche öffentliche Wege keiner Herrschaft unterworfen, ungegründet.

Auf solche Weise kann sich ein Fremder ordentlich Weise an dem Gebrauche dieser Straßen nicht anmaßen; kommt aber der Fall, daß er deren benothiget ist, so zielt dieser Gebrauch entweder zur Bequemlichkeit; oder zu einer höchsten Nothdurft ab. Im ersten Falle kann er ihn nicht mit Gewalt fordern, und was man ihm deshalb verstatet, geschieht aus Gefälligkeit, es ist ein officium humanitatis, darum man billig vorher freundliche Ansuchen gethan, und das man einem auch nicht abschlagen soll, wieweil man entwedder durch solchen Gebrauch gar keine Incommodität hat; oder doch dieselbige ersetzt wird. In dem andern Falle kann sich eine solche Pflicht der Bequemlichkeit in eine Pflicht der Nothwendigkeit verwandeln, wenn es sich anders zuträgt, daß jemand dermaßen eines Durchzugs benothiget, daß er ohne denselben umkommen und verderben müßte. In so weit ist es billig, daß ein Fürst den Fremden den Durchzug verstatet, so lang er in seinem Lande keinen Schaden davon hat; wenn aber das Interesse der durchziehenden und seines Landes mit einander collidiret, so ziehet er das letztere dem ersten für. Wenn Grotius c. 1. eine Ursache anführen soll, warum der Durchzug zu verstaten, so sagt er: ratio hic eadem, quae supra, quia dominium introducti potuit cum receptione talis usus, qui prodest his, illis non nocet: ideoque dominii auctores id potius censendi sunt voluisse, womit er anzeigt, daß diese Schuldigkeit aus dem Vergleiche bey dem eingeführten Eigenthume herzuleiten, und daß ein Fremder dadurch ein Recht bekommen, welches auch mit Gewalt zu fordern, auch daher bald darauf sagt: media sententia vera est, postulandum prius tantum; sed si negetur, vindicari posse. Doch wie man diese Ursache, wenn ein Nothfall vorhanden, das man den Durchzug schlechterdings brauchet, kann gelten lassen; also geht sie hingegen, wenn kein Nothfall vorhanden ist, nicht an, und kann niemand dieses vermöge eines Rechtes von dem Fürsten verlangen. Man braucht solches Weitläufigkeit nicht, wenn man nur zum Grunde leget, daß ein Volk gegen dem andern oder ein Regent gegen dem andern und dessen Untertha-

nen socialiter und gesellig beiseien, und mithin gewisse Pflichten der Nothwendigkeit und Bequemlichkeit erweisen sollen, zu welchen letztern an sich selbst der Durchzug gehöret. Diese Pflichten der Bequemlichkeit geschehen entweder ohne Incommodität dessen, der sie leistet, oder verursachen ihm ein und den andern Schaden, welcher der Billigkeit nach zu ersetzen ist, und wenn ein Nothfall vorhanden wäre, kann eine solche Pflicht der Bequemlichkeit in eine Pflicht der Nothwendigkeit verwandelt werden. Auf solche Art hat die Sache in der Theorie, wenn sie ordentlich und nach der Wahrheit soll fürgetragen werden, keine Schwierigkeit, die aber diejenigen nicht wohl vermeiden können, welche das socialiter viuentium nur auf die Pflichten der Nothwendigkeit ziehen.

Aus diesen Grundsätzen müssen wir die Sache selbst beurtheilen. Was demnach den Durchzug einzelner Personen, welche in aller Stille und auf ihre Kosten durch ein Land ziehen, betrifft, so ist dabei kein Bedenken, daß ein Fürst durch eine Gefälligkeit ihre Bequemlichkeit befördern soll, zumal er für sein Land keinen Schaden davon hat, den Fremden hingegen ein großer Gefallen geschieht, wenn sie den bequemsten Weg reisen können. Daher haben seine Unterthanen in eines andern Land wieder solche Gefälligkeit zu erwarten, folglich wird auf beiden Theilen die Bequemlichkeit ohne Nachtheil des einen Theils unterhalten, und wenn selbige sollte aufgehoben werden, so würde dieses viele Beschwerlichkeiten verursachen. So lange nun auf solche Verstatung des andern Bequemlichkeit beruhet, so bleibt es eine Pflicht der Gefälligkeit; so bald aber der Durchzug dermaßen nöthig wird, daß ein Mensch dessen schlechterdings zu seiner Erhaltung brauchet, so wird daraus eine Pflicht der Nothwendigkeit, und da geht die vom Grotius angeführte Ursache an. Nämlich da ein jeder von Natur verbunden ist, sich und sein Leben zu erhalten, so ist diese Verbindlichkeit: nebst dem damit verknüpften Rechte nicht aufgehoben worden, sondern es haben sich die Menschen bey Einführung des Eigenthums, es mag solches mit Gewalt; oder Einwilligung geschehen seyn, allezeit vorbehalten, daß dieses nicht zu ihrem Verderben gereichen müßte, mithin hat der Eigenthumsherr die Obligation, daß er seine Güter nicht zum Verderben anderer brauchen solle; und ein anderer das Recht, im Weigerungsfalle den Gebrauch derselben sich anzumessen. Allein bey dem Durchzuge ganzer Armeen ist es mehrere Schwierigkeit, ob ein Fürst denselben aus Gefälligkeit ohne vorher gegangenen Vergleich verstaten muß?

se? Denn wenn zwei Fürsten sich erst darüber vergleichen, so ist nachgehendes freylich eine nothwendige Obligation wegen des Vergleiches da, daß man es thun muß, und daß ein Fürst einen solchen Vergleich treffen können, daran ist kein Zweifel; ob es aber rathsam sey, ist eine andere Frage, die in die Politik gehört. Es halten zwar einige dafür, man müsse hier vornehmlich das Absehen des Durchzugs erwegen, daß wenn derselbe auf einen rechtmäßigen Krieg, dabey der Durchzug schlechterdings nöthig sey, glenge, und mit den andern Conditionen alles richtig wäre, so müßte man selbigen verstaten, woben sich aber wieder neue Schwierigkeiten äußern. Denn wer soll den Anspruch thun, welcher Theil von den Feinden rechtmäßige Ursache zum Kriege habe, so der Fürst, durch dessen Land man ziehen will, nicht thun, und sich vielmehr besorgen wird, daß er von der andern Seite des Feindes die größte Angelegenheit zu erwarten habe. Es ist ein solcher Durchzug mit vieler Gefahr desjenigen, der ihn verwilliget, verknüpft. Denn einmal hat man sich von den durchziehenden Soldaten selbst manchen Verdruß zu besorgen, und werden wohl wenige seyn, denen man nachrühmen könne, was Cicero von dem En. Pompejo pro lege Manilia schreibt: eius legiones sic in Asiam peruenisse, ut non modo manus tanti exercitus; sed ne velligium quidem acato cuiquam nocuerit. Daher auch Cäsar denen Helvetiern den Durchmarsch durch das römische Gebiete deswegen versagte, quod memoria tenebat, L. Cassium consulem occisum, exercitumque eius ab Heluetiis pulsum, et sub iugum missum; neque homines inimico animo, data facultate per provinciam itineris faciendi, temperaturos ab iniuria et maleficio existimabat, wie er lib. 1. cap. 8. de bello gallico schreibt. Hernach kann uns der Feind, wider den der Durchzug verstatet wird, groß Unglück über den Hals ziehen, wenn er sich seinem Feinde, da er noch in unserm Lande begriffen ist, entgegen setzet, und also in unsern Gränzen den Krieg anfängt, oder sich doch bey einer andern Gelegenheit zu rächen suchet, davon in den Historien Crempel, welche Gronovius über den Crotius p. 191. sqq. und Darbeyrac in notis ad Pufend. lib. 3. cap. 3. §. 5. pag. 327. tom. 1. anführen, zu finden. Zwar sucht Grotius diese Bedenklichkeiten auf eine zweifache Art zu heben: einmal sagt er: ius meum metu tuo non tollitur, und zeigt damit an, wenn jemand ein Recht habe, daß seine Armee durch des andern Land söge, so könne diesem seinem Rechte nicht nachgethan seyn, aber dasselbige gar aufgehoben werden, daß sie, der andere, der diesem Rechte ein Ungelegen thun soll, be-

fürchte, er werde Schaden davon haben. Diese Regel, die hier Grotius setzt, ist noch zu untersuchen. Denn einmal ist zu erweisen, daß jemand ein solches Recht besizet, und wenn wir gleich in der Theorie präsupponiren, daß im höchsten Nothfalle ein solches Recht seine Nichtigkeit habe; so werden sich doch, wenn es zur Application kommen soll, viele Schwierigkeiten anheben, ehe man beweist und auf der andern Seite den Beweis annimmt, daß es ein Nothfall sey. Gesezt, es habe mit dem Rechte seine Nichtigkeit, und der andere habe desfalls eine Obligation, so solat ja doch daraus, daß der andere, der gegen jenen eine Obligation auf sich habe, auch zugleich ein Recht an ihm besize, nicht nur in eben solchen Fällen, dergleichen Pflicht zu fordern; sondern auch bey Erweisung seiner Pflicht sich wider alle zu besorgende Fälle in acht zu nehmen, und von dem andern desfalls Sicherheit zu verlangen, mithin hat der erste bey seinem Rechte zugleich eine Obligation auf sich. Ist nun der andere an sich selbst zur Beobachtung seiner Pflicht und zur Verstatung des Durchzugs bereit; er besorget sich aber großer Ungelegenheit und Unruhe, so muß man sehen, ob diese Furcht gegründeter und vernünftiger, wenn nämlich eine Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, oder ungegründet und unvernünftig, wenn keine Wahrscheinlichkeit da ist. Im ersten Falle ist eine solche Furcht allerdings hinlänglich, einen von der Beobachtung seiner Pflicht abzuhalten, weil man wahrscheinlich vermuthet, daß der andere seiner Pflicht, ihn bey dem Durchzuge seiner Soldaten schutzlos zu halten, nicht nachkommen werde, aus welchem Handel man nicht anders als durch einen Vergleich kommen kann, da man aber freylich vorher zu untersuchen hat, ob es rathsam sey, sich mit dem andern in einen Vergleich einzulassen und ob man seinem Versprechen trauen könne? Im andern Falle kann eine unvernünftige Furcht dem Rechte eines andern nicht im Wege stehen, und hat also dieses in abstracto keine Schwierigkeit, wohl aber, wenn es zur Application kommen soll, da der eine Theil die Furcht für unvernünftig; der andere hingegen für vernünftig ausgeben wird. Und auf solche Art muß die Regel des Grotius noch sehr eingeschränket und nur endlich auf einen Nothfall; hernach auf eine unvernünftige Furcht gezogen werden. Ergibt aber weiter und meent, man habe nicht Ursache, sich etwas zu befürchten, weil schon Mittel, sich fartzusehen und in acht zu nehmen, vorhanden: ius enim, spiritus er, meum metu tuo non tollitur, eoque minus, quia sunt rationes cauendi, ut si diuisis manibus transmittantur copiae, inermes, quod Agrippinenses germanis dicebant

cebat, quem morem antiquitas in Eleorum regione obleruatum notauit Strabo: si impensatransfueris is, qui transitum concedit, sibi praesidia idonea conducit: si obliuescentur, quo a Demetrio Seleucus postulabat, ut eum intra sui imperii fines subsistere sineret. In welchen Worten er nicht nur die Mittel selbst vorschlägt, sondern selbige auch aus der Historie erläutert. Die Exempel, die man zu seinem Behufe anführet, können die Sache selbst nicht entscheiden, weil uns die besondern Umstände, die sich damals zugetragen, unbekannt sind, wie weit sich insbesondere die Macht eines jeden Theils erstreckt, auch viele andere Exempel können entzogen gesehen werden. So lassen sich auch seine Vorurtheile, wie man sich bei einem solchen Durchzuge in Sicherheit setzen konnte, nicht durchgehends practiren. Denn daß die Soldaten ohne Bekehr und Waffen ihren Durchzug verweigern sollten, geht gar nicht an; und daß sie zertheilt nach und nach durchzugehen, wäre eine schädliche und kostbare Willkürtheiligkeit, und daß gewisse Gelder demjenigen, durch dessen Land der Durchzug zu ziehen soll, erlegt werden, um damit gewisse Mannschaft auf den Straßen zu halten, welche auf die Durchziehenden Acht geben müßten, ließe sich wohl thun, wenn sich der andere dazu verleben wollte. Wenn der Herr Thomassin in iurispudent. dissent. lib. 2. cap. 6. §. 35. sqq. diese Controversen berührt, so sagt er recht: videtur tamen hic subtiliter magis, quam utiliter disputari. Denn wenn man gleich die Sache nach der Theorie auf das beste abfasset, so muß sie doch, wenn die Application auf specielle Fälle geschehen soll, nicht viel, weil sich besondere Umstände ereignen, die man vorher nicht wissen kann und ein jeztlicher nach den Regeln der Klugheit beurtheilen muß. Das sicherste ist, wenn man im Stand sich befindet, daß man dergleichen Durchzüge versage und verhindere; ist man aber zu ohnmächtig dazu, so muß man aus zweien Uebeln das kleinere erwählen, und sich mit der Noth entschuldigen. Von dieser Materie haben uns besonders gehandelt Jellmann de transitu exercitus, 1673. Frischius de transitu militari, 1674. Christian Ludovici in dissertat. de transitu copiarum per territorium nostrum, 1693. nebst andern, welche in bibliotheca iuris imperantium quatuorpartita p. 277. angeführt werden. Von Real Staatsgesetzheit T. III. S. 308: 370. T. V. S. 454.]

Durst,

ist dasjenige Verlangen, da ein lebendiges Geschöpf bey entstandener, oder zu

besorgender Trockenheit in der Gurgel, oder Speichröhre Feuchtigkeit in den Magen zu nehmen, begierig ist. Andere nennen nicht sowohl das Verlangen nach Feuchtigkeit; als vielmehr die unangenehme Empfindung, die man von der Trockenheit in der Gurgel habe, einen Durst, welcher Unterschied nicht viel zu bedeuten hat, indem auf solche Empfindung doch allezeit das Verlangen nach der Feuchtigkeit erfolgt. Wenigstens gehört der Durst nicht unter die Affecten, weil die Natur eines Affects mit dem Wesen des Dursts gar nicht übereinstimmt. Man pflegt ihn in drey Arten, in einen natürlichen, außernatürlichen und falschen einzutheilen. Die erste Art dünnt sich bey allen gesunden lebendigen Geschöpfen, und wollen einige, daß der Durst entstehe, wenn eine gewisse salzige Schärfe sich an den Magenmund setze, und denselben zerre, bis sie durch eine zukommende Nässe abaspült werde; oder wenn der feuchte Dampf, so aus dem Magen aufsteiget, die Kehle zu nehen durch starke Bewegung von innerlicher Hitze verbräuet, und die Kehle trocken läßt, wiewohl er auch noch durch andere Umstände kann vermehrt werden. Der außernatürliche Durst äußert sich bey Fieberantanten und andern hitzigen Krankheiten: und den falschen nennet man demjenigen, welcher bloß aus dem Mund und dessen zugehörigen Theilen herrühret, und einige Leute vornehmlich des Nachts plagt.

Dyarchie,

Heißt in der Politie eine gewisse unordentliche Regimentsform, wo zwey Monarchen zugleich die höchste Gewalt haben, davon Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 7. §. 14. not. und Hertius in elem. prudentiae civilis part. 1. sect. 11. §. 6. Exempel angeführt haben. Diese Regirungsart ist keine Aristocratie, wie Voetler ad Grotium p. 254. das für hält, der eine aristocratiæ duumviralem oder triumviralem statuiret. So ist sie auch keine Monarchie, wie es Subero lib. 2. cap. 30. iur. public. vniuers. geschienen, wiewohl er in der neuen Auflage lib. 1. sect. 7. cap. 2. §. 5. selbst gesteht, daß sich das Wort Monarchie hierher nicht wohl schicke. Einige glauben, sie wäre weder eine Monarchie, noch Aristocratie, es wäre denn, daß in einer Monarchie außerordentlich zwey regierten, davon Griebner in iurispud. natural. lib. 2. cap. 7. §. 1. n. 3. 4. und Pufendorf in iur. nat. et gent. lib. 7. cap. 5. §. 15. zu lesen.

Dynastie,

Avaritia heißt bey den Alten eine Regierung, und *Donnaste* ist auch ein König. In der Politie gilt solches bey den Scriventen so viel, als Oligarchie, welches einen verderbten Zustand der Aristocratie anzeigt, da die Vornehmsten, welche die höchste Gewalt haben, sich nicht nach der Richtschnur der Gerechtigkeit, sondern ihres eigenen Nutzens richten.

Ebbe und Fluth,

Im lateinischen *fluxus* und *refluxus maris*, auch *actus maris*, ist diejenige Begebenheit des Meeres, da dasselbige zu- und abfließt. Wenn das Wasser fällt und abfließet, wird es die Ebbe, und wenn es wieder kommt und steigt, die Fluth genannt. Die Phänomene, die man hiervon aus der Erfahrung weiß, sind diese. Es trägt sich dieselbige ohngefähr alle vier und zwanzig Stunden zweymal zu, wiewohl solcher Ab- und Zuzug in Ansehung der Zeit nicht nur an sich selbst, sondern auch nach dem Unterschied der Orter unterschiedlich ist. Es wird gemeinlich auch dieser Umstand erzählt, daß alle Monat um den Voll- und Neumond eine stärkere Fluth, als bey den Vierteln sey, und daß das ganze Jahr durch keine größere Fluth sey, als wenn der Mond im aequatore selbst, oder nahe bey ihm neu oder voll werde, das ist in den Neu- und Vollmonden, die ohngefähr mitten im Martio; oder September sich begeben. Daß Ebbe und Fluth sey, ist eine ausgemachte Sache, und der Augenschein zeigt es hier und dar, obnerachtet sich die Naturkündiger wegen der Ursach, und wie es zugehe, nicht einigen können, wird auch wohl unausgemacht bleiben. Unter den Alten soll Plato in der Meinung gestanden seyn, es wären unter dem Grund des Meers große Schlünde und Abgründe, da denn die immerzu mit Gewalt herausfließende, und die wieder dahindringende Wasser eine solche Meeresbewegung verursachten. Andere meyneten am kürzesten aus der Sache zu kommen, wenn sie gewisse Geister statuiren, die unter dem Weltmeer bliesen, und durch solches Blasen die Wellen erregten. Andere Weltweisen hielten dafür, daß das unterirdische Feuer durch sein Entzünden das Meer unruhig mache, welches aber, wie andere dagegen erinnern haben, mit einer so ordentlichen und beständigen Bewegung, als bey der Ebbe und Fluth wäre, nicht zusammen stimmen. So sagen auch einige, die unter dem Wasser eingeschlossene Luft drücke das Meer, erhebe solches, treibe es aus-

wärts gegen seine Ufer, und wenn dieselb das Meer eine Zeitlang ausgestanden, schlaue es die Luft mit eben solchem Umgehüß wieder zurücke. Galiläus sucht die Ursach hiervon in der Bewegung der Erde, und meynet, daß gleich wie die Erde durch eine ungleiche Bewegung gegen Osten zurücke; also das Wasser des Meers, welches in den Höhlen der Erde eingeschlossen, gegen Westen zurücke liege, bis eben solche Bewegung der Erde nachlasse, und es sodann durch seine eigene Schwere wieder an den Ort, von dem es gekommen, zurück kehre, welche Hypothesein Wallisius in einer Dissertation de fluxu et refluxu maris vor vernünftig hält; aber doch die Bewegung des Meeres nicht mit angeschlossen haben, wie denn auch Cassendus in *animadvers.* part. 1. p. 562. 199. nachdem er verschiedene Meinungen hierüber anführt, vor dieser die meiste Hochachtung bezeugt; das aber nicht in Abrede ist, daß sie noch vielen Schwierigkeiten unterworfen, und zuletzt schließt, man werde darinnen nichts gewisses determiniren können. Von dem Berigardo p. 5. circuli. Pisan ist weitläufig angeführt, was wider diese Meinung könnte angeführt werden. Andere nehmen ihre Zuflucht zum Gestirne, und wollen einige, die Sonne breite das Wasser durch ihre Hitze von einander, wenn denn das Wasser also auseinander, und größeren Platz erfordere, so trete es aus an das Ufer, und komme endlich wegen der natürlichen Neigung eingeschlossen zu seyn, wieder in seinen Strom. Viele schreiben dieses dem Mond zu, wiewohl sie ihre Meinung auf unterschiedene Art erklären. Kircherus in *mundo subterraneo* lib. 3. part. 1. lib. 2. cap. 2. bildet sich ein, daß gleich wie unsere Wasser viel Salz in sich hätten, also wären auch die Wasser in dem Mond mit Salztheilen, wiewohl von einer andern Art angefüllt, die indem sie mit den Strahlen der Sonnen, welche aus dem großen Weltmeer des Mondes auf unser Weltmeer zurück schößen, zugleich abfließen, und mit dieses seiner Salzigkeit vermischt würden, eine solche Ausstreuung des Wassers verursachten. Isaac Vossius nimmt in seinem Buch *de motu marium et ventorum* sonderlich cap. 11. 12. 13. hierinnen seine Zuflucht zu der Sonnen, daß deren Hitze das Wasser von einander breite, wie wir schon kurz vorher diese Meinung berührt, welcher Joh. Andreas Schmid in *physica positio*, p. 75. beistimmt, ist auch schon vorher von dem Thoma Campanella in *disquisition. physiologicis* quael. 20. art. 3. weitläufig ausgeführt worden. So sind auch welche, die nebst der Drückung des Mondes die Kraft der Sonne mit zu Hülfe nehmen, und dabei zugleich mit

mit auf die Bewegung der Erde sehen, f. Newton in physic. math. lib. 3. prop. 24. und 37.

Cartesius hat in princip. part. 4. §. 49. seqq. eine Hypothese berührt, welche sehr wahrscheinlich, und daher fast von allen neuern Naturlehrern angenommen wird. Er sagt, wäre in dem Erdwirbel kein Mond, so bliebe sie in ihrem Mittelpunkte allezeit fest, und man müste von dem Auf- und Ablauf des Meers nichts. Indem nun bekannt, daß der Mond in dem Erdwirbel, oder zu Ende desselben stehe, und einen ziemlichen Platz nach seiner Größe ausfülle, so müsse der Platz zwischen ihm und der Erde um so viel kleiner werden, als der Durchschnitt des Mondes selber sey, und dorten der dazwischen liegende Aether strenger, ja so stark drücken, daß die Erde selbst in etwas aus ihrem Centro geschoben, in so weit der drückenden Gewalt weichen müsse, bis der Raum zwischen den Antipodibus und dem untern Ende des Erdwirbels dem Raum zwischen der obern Fläche der Erde und dem Mond gleich werde, woraus folge, daß diese drückende Kraft sich auf das Wasser, als ein flüssiges Element erbreite, welches auf dem Ocean gedrückt gegen das Ufer anlaufe, bis indessen die Erde sechs Stunden in ihrer Centralbewegung zugebracht, worauf sich nach gleichem Drucke der Ablauf anfangen, woraus auch noch folge, daß nicht nur oben, wo der Mond stehe, sondern auch auf gegenüberstehender Seiten bey den Antipodibus zu gleicher Zeit gleiche Bewegung des Meers müsse verspüret werden, und weil der Mond in seinem Kreise alle Tage fortschreite, und also den andern Tag nicht in dem Punkt des Himmels stehe, wo er heute gewesen, so sey klar, daß die Ebbe und Fluth den andern Tag auch um so viel später seyn müsse. Daß diese Bewegung im Voll- und Neumond stärker, als sonst, käme daher, weil der Mondkreis um die Erde nicht kreisförmig, sondern ablanglich rund, der Durchschnitt des vollen und neuen Mondes kleiner, und folglich die Drückung größer, als in Viertelerschein, da der Mond von der Erde entfernter sey, wie auf solche Art die Physik mehrertheils Cartesii Meinung fürtragen, unter dessen Anhängern die Sache Antonius de Brand in instit. phil. part. 6. cap. 12. §. 462. und Andala in exercit. academ. a philosoph. primam et natur. pag. 489. 99. weiter ausgeführt. Von der besondern Meinung des Jacobi Alexandri, die er in traité du flux et reflux de la mer etc. Paris 1726. fürgetragen, kann man die acta eruditorum 1728. p. 127. sehen. Er legt der Erde eine dreysache Bewegung bey, um ihre Achse, um den

Mond und um die Sonne, und will zeigen, wie von solcher Bewegung die Ebbe und Fluth dependire. Von des Sauveur nouvelle nouvelle système du flux et reflux de la mer etc. lese man das journal des sçavans 1716. iul. pag. 31. Im Jahr 1684. stud. zu Leyden herausgekommen chefes quadragesimales in scholis Oxoniæ publicis pro forma habitæ, denen man Wallisii dissertationem epistolariam de fluxu et refluxu maris an den Bonle beygefüget, wovon man in Baylens nouvelles de la republique des lettres 1684. jun. p. 403. Nachricht findet. Außer den physikalischen Compendien kann man noch nachlesen Fromondum in meteorol. Duhamel oper. philos. tom. 1. lib. 1. c. 2. Sonorat. Fabri in physic. tom. 3. tract. 6. lib. 3. prop. 29. sqq. Morhof in polyhistor. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 20. Rudolf in dissert. physicomathem. de fluxu et refluxu maris Jen. 1702. nebst dem gewöhnlichen physikalischen Büchern. Es verdient neuerer Zeit hiervon gelesen zu werden. Succow in den Briefen an das schöne Geschlecht. S. 219. ff. und in den Ursachen der Ebbe und Fluth, Jena 1766. Ferner Pariss. phys. Abb. von Steinwehre übersetzt. 3 Th. S. 627. 633. 654. von Cachine Betrachtungen S. 666. 4 Th. S. 173. 6 Th. S. 706. Wargentin Geschichte von der Ebbe und Fluth, Schwed. Abhandl. 15 Th. S. 165. und 249. Hallantz Untersuchung eben dieser Materie ist auch daselbst im 15 Th. S. 173. anzutreffen. Von Wargentin und Newtons Erklärung ist zu vergleichen der 16 Th. S. 83. The true theory of the tides extracted from Mr. Isaac Newtons treatise intituled philosophiæ nat. princip. mathematic. by Edm. Halley in den Philos. Transact. n. 226. art. 2. Pieces qui ont remporté le prix de l'Académie roy. des scienc. n. 1740. sur le flux et reflux de la mer. Im Recueil des pieces de prix. T. IV. In dem allgemeynen Magazine, im X. Theile num. X. steht auch eine Abhandlung von der Ebbe und Fluth.]

Ebenbild Gottes,

Ueberhaupt bedeutet solches eine Ähnlichkeit einer Kreatur mit Gott. Insbesondere hat man dabey auf drey Stücke zu sehen: 1) welches die Kreatur, bey der sich eine solche Ähnlichkeit finden kann. Gott ist ein Geist, folglich können es keine körperliche Substanzen seyn, sondern es sind Geister, die mit Verstand und Willen begabet, darunter auch die menschliche Seele gehöret: 2) worauf die Ähnlichkeit ankomme. Sie kann dem Wesen und den Vollkommenheiten nach betrachtet werden. In Ansehung des

des Wesens hätte unsere Seele mit Gott eine Aehnlichkeit, so fern sie ein geistliches Wesen; in Ansehung der Vollkommenheiten aber, wenn sich darinnen Weisheit, Heiligkeit u. s. befände: 3) wie weit sich die Aehnlichkeit erstreckt. Es bleibt gleichwohl ein unendlicher Unterschied, da Gott unendlich; die Kreatur endlich; der Gott Wesen und Eigenschaften einerley; hier aber selbige von einander unterschieden sind. Ob Gott gewisse Kreaturen nach seinem Bild erschaffen, davon weiß die Vernunft nichts. Man lese nach Zimmermanns natürliche Erkenntniß Gottes, der Welt und des Menschen S. 393. P. 346.

Echo,

Wiederschall, wird dieselige Beschaffenheit des Schalls benennet, wenn er zurück prallt. Die vornehmsten Echo in der Welt sollen seyn zu Syracusa in Sicilien, da der Trompetenschall, der sich auf freiem Felde vor dem kleinen Hafen und der Stadt über hören läßt, so deutlich wiederholet wird, daß es der beste Trompeter nicht besser machen könnte; ingleichen zu Quercy in Frankreich, wo man etliche Worte, die über dem Wasser gegen die Stadt geredet werden, vollkommen verstehen kann; ferner zu Simona, einem Flecken ohngefähr eine Meile von Merland außer der porta degli Ortolani, wo eine Stimme, wenn man zum Fenster auf eine gegen überstehende Wand redet, ein 24. oder gar dreysigfaches Echo formiren soll, wie auch in dem Hof Woodstock der Provinz Oxford in England, wo ein Echo des Tags 17, des Nachs aber 20 mal die Silben zurück giebet; und zu Charenton in Frankreich, da in einer gewissen Capelle eine Sylbe 13 mal nach des Verulamii, und 17 mal nach des Cassandri Zeugniß zurück geworfen wird. Man erfordert aber zu dem Wesen eines Echo drey Stücke, als 1) daß der Schall zurück pralle, wie denn die Töne nicht anders, als wie das Licht oder ein Ball, wenn sie an eine Wand, oder an etwas, so im Wege lieget, stoßen, wieder zurück schiefen. Weil aber alle Töne zurück schiefen, und doch kein Echo formiren, indem wegen der geschwinden Bewegung des Tons, der zurück gestoßene Ton so geschwind wieder zu dem Ohr komme, da er mit dem gerad vor sich gehenden Ton, der noch in den Ohren tönet, zugleich eintreffe, und also der gerad vor sich gehende und der zurück schiefende Ton zugleich unter einander vernommen werde, welches zwar den Ton vermehre, aber keinen unterschiedenen Wiederschall verursache: so seyn nöthig 2) eine gewisse Zeit und ein gewisser Abstand des entgegenstehenden und den Ton zurückstoßenden

den Körpers. Eine gewisse Zeit seyn nöthig, indem der erste und geraden Weg zu dem Ohr vergangene Ton schon seine Wirkung muß gethan haben, daß der zurück kommende eine neue Empfindung in dem Ohr verursache; falls aber diese nicht geschähe, so dürften sie zusammen kommen, und also unter der Gestalt eines einigen Tons in die Ohren gebracht werden. Und daß eine gewisse Zeit des Orts erfordert werde, bedarf keiner Erfahrung, indem weder ein allzu naher Ort; noch ein allzu großer Abstand dazwischen ist. Dabero ein einselliges Echo wenigstens eine Weite von 100 Schube von dem Redenden, ein zweyselliges 200 und ein dreyselliges 300 haben muß und dieses wegen der geschwinden Bewegung des Tons, welcher nach Längs Ausrechnung zwischen der Zeit eines Pulsschlags ohngefähr 1000 Schube durchläuft, zwischen welcher Zeit kein fünfzigster Theil der Zeit konnte ausgesprochen werden. Der Herr Sturm in seinem compend physice. part. 1. sect. 3. cap. 9. qu. 17 führt an, daß das Alcorinische Echo in einer Weite von 150 Schritten die drei unterschiedliche Sylben des Wortes omnia in einem kleinern Abstand nur zwey; in einem noch kleinern nur eine, und in wenig Schritten gar keine; hingegen in einer größern Weite, als von 300 Schritt 6 oder 7 Sylben von den Worten: echo responde mihi; von einem weitem Abstand aber, nämlich von 430 Schritten ganze Wörter von 9 Sylben echo responde mihi cito; und etwa auf 500 Schritt 11 Sylben, echo responde mihi citissime von sich abbe. Ist der Abstand zu weit so geschieht kein Echo, wie i. E. dergleichen bey einer Weite von 2 oder 300 Schritte kann formiret werden; tritt man aber auf 800 Schritte zurück, so bemerkt man kein Echo. 3) weist die Erfahrung, daß der bloße Abstand oder Weite des Orts zur Formirung eines Echo noch nicht genug, indem man sonst nach einem gewissen Ziel an allen Orten dergleichen anstellen könnte. Aber da ist bekannt, daß sich nur besondere Derter dazu eignen, als insonderheit hohe Berge, Klüften, Felsen, wenn man in die darunt liegende Thäler schreiet; dicke Wälder, tiefe und mit Wasser angefüllte Brunnen. Aus dieser Beschaffenheit des Orts oder Körpers, da die Stimme anstößt und aufgefangen wird, leitet man unterschiedene Phänomene. Denn manches Echo ist vielsümmig und wiederholet etlicher Wörter zwey, drey oder mehrmal, welches daher komme, daß die Stimme an unterschiedene Körper, die doch einzeln gewissen, aber ungleichen Abstand haben müßten, anstöße, und von einem jedem nach und nach zurück pralle; und ob es schon schiene, daß auch von einem einzigen

gen im Wea liegendem Körper, da die Stimme antöke, ein vielfältiges Echo könnte gemacht und gehört werden, wie das berühmte Echo des Fleckens Simeoneta auswies; so müßte doch ein solcher Körper viele unterschiedliche, ungleiche Theile und Gänge haben, da die Stimme antöke, und von jeglichem nach und nach zurück gegeben werde. Von jeglichem, sonderlich vielfältigem Echo bemerkt man, daß des Nachts mehr Erhören, als des Tags zurück kommen, wie Mercennus in harmon. gallic. lib. 3. p. 214. eines Echo in dem Thal Montmorency gedenket, das zu Nacht 14 am Tage aber nur 6 Erhören wieder giebet, indem nämlich des Nachts die Luft ganz still, sonderlich auch von Sonnenstrahlen nicht bewegt werde, noch das Ohr von andern Geräusch eingenommen sey. Ein Echo giebt niemals, oder doch selten die Stimme zurück, wie sie gelautes, ist auch nicht eins, wie das andere, indem eines für dem andern zuweilen stärker, lieblicher, angenehmer, heller schallet, deßen noch dieser Umstand merkwürdig, daß oft die letzten wiedererschallenden Wörter oder Erhören stärker und deutlicher sind, als die vorhergegangenen. Außer den ordentlichen physischen Compendiis kann man hier nachlesen Kircherum in musurgia universalis, ingleichen in phonurgia nova de prodigiis sonorum effectibus: Mercennum in libris harmonicis quibus de sonorum natura, causis et effectibus agitur; Schottum in magia acustica; Sarsdörffer in seinen mathematischen und philosophischen Erquickstunden part. II. p. 156. 199. In dem memoires de Trevoux 1718. april. p. 167. ist ein Discours zu lesen von der Art und Weise, wie sich das Echo formitet, der sich auch in dem journal des savans 1718. novembr. p. 590. befindet; gleichwie in vorbestigten memoires 1718. mai. p. 239. des Abtes de Launoy'sche dissertation sur la cause de l'echo recensiret wird. Die Dichter haben gedichtet, das Echo sey eine Waldgöttin gewesen, die sich in den folgenden Narcissus verliebet, weil sie aber von ihm verachtet worden, sich zu tode geradmet, und für Traurigkeit dergestalt abgeschwunden, daß nichts als die Stimme von ihr übrig blieben, die sich gegen die Vorübergehenden hören lasse, und gleichsam nach ihrem Willen frage. Von dem Echo verdienet Succov in den Briefen an das schöne Gecklecht S. 731. 734. und in der Naturlehre S. 545. gelesen zu werden. Von dem Echo auf dem Wege von Rom nach Napoli, von Paris nach Lyon, zu Glocester, zu Brüssel, und von dem schiffstachen, zu Mailand siehe Hamburg. Magazin 2 B. S. 146 ff. Es muß bey diesem Artikel die Rubrik: Sprachgewölber verglichen werden, Philos. Lexic. I. Theil.

denn das Echo hängt von eben demselben Grunde ab.]

Eclectici,

Ein Name gewisser Weltweisen, welcher von Potamone von Alexandrien, der ohngefähr um das dritte Jahrhundert gelebet, seinen Ursprung bekommen haben soll. Als dieser wahrgenommen, daß keine von denen damals berühmten Secten der Weltweisen durchgehends die Wahrheit getroffen, und mitbin gemessen, daß ein Philosoph über thäte, wenn er mit Hindansetzung derer übrigen allen sich allein an eine einzige, als die wahre, hielte; gerieth er auf die Gedanken, aus allen das Beste, gewisseste, oder wenigstens wahrscheinlichste, auszulesen. Hierzu kam der Spott, zu dem die damalige Sceptici aus dem fast beständigen Widerspruch dieser Secten Gelegenheit genommen, und dahero behauptet, daß gar keine Wahrheit sey; weil die Wahrheit nur einerley seyn könne, eine jede Secte aber vorgäbe, daß sie die rechte hätten. Diesen, vermeinte nun Potamon, und die hierinn, vornehmlich in Egypten, seinem Exempel folgten, auf das süßlichste bezaubern zu können, wenn sie eine kluge Wahl unter diesen Lehren anstellten, und davon das Beste ihrem Bedünken nach behielten, das übrige aber vermürfen. Es hat diese Art zu philosophiren auch vornehmlich unter denen damals lebenden Christen großen Beifall gefunden, wie sich denn besonders Origenes und Eusebius Alexandrinus dergleichen vor andern befiessen. Allein es ist hierbei zu bedenken, daß diese an sich so gute Absicht nicht allemal eine gleich gute Wirkung nach sich gezogen. Denn da doch diese Eclectici den Lehren des Platonis den Vorzug gaben, und aus denselben unter allen Secten am meisten begehrieten, so ist es zu sehen, daß dadurch unvermerkt der Platonismus in die Christliche Lehre mit eingemischet worden. Hierzu kam noch ein anderes Uebel. Denn da diese Eclectici sich auch zugleich bemüheten, denen Epicurern zu begegnen, welche das, was in den heidnischen Fabeln und denen Schriften der Weltweisen unanständiges von denen Göttern erzählt wird, zu völliger Leugnung und Verachtung derselben anwendeten, und also das Mittel erfanden, durch einen erdichteten, verborgenen und mystischen Verstand diese Erzählungen vernünftiger und wichtiger zu machen, so ist dahero bey dem Origine und andern, die ihm häufig gefolgt sind, die allegorische Art, die Schriften, auch selbst die heiligen Bücher nicht ausgenommen, mannichmal zu großen Schaden der Religion, zu erklären entstanden. Heut zu Tag hat sich eine fast unzählige Menge

Menge derer, welche die Weltweisheit theils schriftlich, theils mündlich vortragen haben, die eclecticische Art, als die vernünftigsie gefallen lassen. Gottfried Olearius hat seinen lateinischen Stan-
lejo eine nette diss. de philosophia eclectica eingerückt. Man hat auch Romani Telleri dissert. de philosophia eclectica, Leipz. 1674. Jo. Christ. Sturmii diss. de philosophia sectaria et eclectica, die in seinen exercitationibus aademicis steht; und Arnoldi Wesselscheldi dissertationes unter gleichem Titel, gedruckt zu Frankfurt an der Oder 1694. 4. Laert. proem. Clemens Alex. Stromat. 1. Thomas philol. aulic. Siehe auch Brucker hist. crit. philos.

Eclectische Philosophie,

Heißt diejenige Art zu philosophiren, da man die Lehrsätze und Schlüsse seiner Vorurtheile vernünftig brauchet, das ist aus allem Vermögen des Judicii die Wahrheiten, sie mögen gewiß, oder nur wahrscheinlich seyn, heraus suchet, und solche lebhaft erkennet, folglich dieselben zu seinen eignen Gedanken machet. Sie hat ihre Benennung von dem griechischen Wort ἐκλεγεῖν, erwählen, heraus lesen, und ἐκλεκτικὸν heißen diejenigen Philosophen, welche aus verschiedenen die Wahrheiten heraus suchen. Im lateinischen nennen etliche diese Philosophie eclecticum, und Vossius nebst Magnagionem, daß die Lateiner die eclecticos genennet hätten miscelliones, worinnen sie sich aber verstoßen, indem ein rechtschaffener Eclecticus mit einem Judicio versehen; jenes Wort aber zeigt einen confusen Menschen, der alles unter ein andern mischet, an, wie Olearius de philosophia eclectica cap. 2. wohl anmerket. Diese Art zu philosophiren ist der Sectirischen weit vorzuziehen, weil man da wahrhaftig philosophiret, das ist, das Judicium brauchet, und durch dasselbe sich von den bereits erfundenen Wahrheiten überzeuget, neue Wahrheiten erfindet, und anderer Irrthümer entdecket, da man hingegen bey dem Sectirischen Wesen in einer Slaveren steckt, und sich aller Freyheit zu gedenken begiebet. Nur muß man sich hüten, daß man unter dem Schein eines Eclectici keinen Concretisten vorstelle, und die von einander abweichende Gedanken unterschiedener Philosophen zu vereinigen suchet. So ist auch derjenige kein Eclecticus, der bald aus diesem; bald aus jenem etwas heraus nimmt, ohne davon überzeuget zu seyn, welches letztere allerdings nöthig ist, und durch eine geschickte analytische Meditation kann erhalten werden. Man hat in der philosophischen Historie unter-

suchet: wenn diese Art zu philosophiren entstanden? dabey man denn in Hauptperiodo die Zeiten des Potamonis nehmen, und zugleich ihre Beschaffenheit vor und nach demselben ansehen muß. Vor ihm ist zwar die Benennung der Eclectischen Philosophie, oder eines Eclectici nicht bekannt gewesen, wenn wir aber bey den Geschichten der alten Philosophen bemerken, wie immer eine Secte nach der andern entstanden, die Philosophen wider einander disputirten, eine neue Lehre nach der andern aufstiegen, die alten verbessert und accurater untersucht wurden, so müssen wir billig sagen, daß schon vor dem Potamone die Sache selbst üblich war. Denn wir sehen denn an dem Pythagora, Socrate, Platone, Aristotele; Zenone, Epicuro, die, wenn sie nicht eclecticisch philosophirten, allein an den Lehrsätzen ihrer Lehrmeister hätten müssen hangen bleiben, welche aber, wie nicht nur aus ihren Schriften, sondern auch aus den neu-angelegten, sondern Schulen zu ersehen, nicht geschehen ist, wovon man Zopffs exercit. d. origine philosophiae eclecticae, Jen. 1711 nachlesen kann. Inzwischen ist dabey viel gewiß, daß diese alte philosophische Haupter oftmals allsehr von den bösen Affecten geplagt wurden, und weil sie von einem Haß eingenommen waren, trieb sie nicht allein die Begierde zu Wahrheit, ihres Lehrmeisters Sätze fallen zu lassen, oder selbige zu verbessern, welches sich keinesweges für einen rechtschaffenen Eclecticum schicket, zumal da noch dies hinzu kam, daß wenn sie eine Schule aufrichteten, sie ihre Schüler in einem blinden Gehorsam gewöhnten, und in eine Slaveren steckten, wie Potamons Lehrconduite ausweist. Dabey blieben hierinnen die eigentliche Ehre dem Potamoni Alexandrino, von welchem Diogenes Laertius in prooemio ad vi phil. bezeuget, daß er πρὸ πάντων das ohnlangst die Eclectische Philosophie eingeführt, welches auch zu erkennen giebt, daß Potamon kurz vor dem Diogene lebte, rühmt gewesen. Der Herr Olearius gedenket in der angeführten Dissertation de philosophia eclectica cap. 2. welche in lateinischen Uebersetzung von Stanckhinstor. phil. beygefüget, daß die Sceptici und Epicurder dem Potamoni zur Eclectischen Philosophie Gelegenheit gegeben, indem jene ihrem Zweifel keine bestimmte Farbe anstreichen konnten, als wenn sie die ungleichen und von einander abgehenden Gedanken der Philosophen zu sammeln hielten und Unverständigen zu maachen, daß auch die Philosophen, welche sich so großer Gewisheit rühmten, in der That nichts gewisses hätten. Die Decke aber dem Scepticismo abzugeben

war kein besseres und bequemerer Mittel, als die Lehren der alten Philosophen genau einzusehen, die Grundsätze, worinnen sie einmüthig waren, aufzusuchen, das deutliche dem dunkeln vorzuziehen, und also zu beweisen, wo eine Gewisheit statt habe, und wie man das wahrscheinliche von dem ungewissen unterscheiden, auf welche Art der Ammonius Sacca in der Bereinigung des Platonis und Aristotelis, die damals die Angesehensten Philosophen waren, verfuhr. Die Epicurder nahmen aus den Fabeln derer Poeten und den philosophischen Schriften alles das ungerahmte Zeug von denen Göttern zusammen, und maachten solches zu Befestigung ihrer gottlosen Lehre an, welchem Vornehmen sich gleichfalls die Eclectische Philosophie entgegen setzte. Denn da wies die Eclectici, daß man die Gedichte nicht nach den Buchstaben auszuheben; sondern einen geheimen Verstand darinnen zu suchen habe, dergleichen mystische Auslegungen häufig beim Proclo in den Commentariis über die Platonischen Schriften, beim Porphyrio, Jamblichus, und andern vorkommen, zu welcher Hervorbringung der Eclectischen Philosophie auch die Christen vieles bestrugen. Dem Exempel des Vorstehenden folget hierinnen der gedachte Ammonius Sacca, welcher den Plotinum, Hieronymum, Origenem aufzog, davon der erste wieder viele Schüler hatte, und unter andern den Porphyrium, den der Theoborus und Jamblichus hörten, in dessen letztern Schule sich sonderlich Sopater, Andesius und Enstathius vom Eusebius, Theoborus und Euphrasius herfür thaten, das also die Eclectische Philosophie immer zu mehrern Kräften kam, dazu vor andern auch der Syriacus und Proclus, welcher viele Schüler hatte, das übrige bestrugen. Unter den Christen giengen mit der Philosophie eclectisch um außer den oben angeführten Ammonium Saccam, Clemens von Alexandrien, welcher Stromat. I. p. 188. bezeuget, er nenne weder die Stoische, noch die Platonische, noch die Epicurische, noch die Aristotelische Lehre eine Philosophie, sondern ihre Wahrheiten, welche die Gerechtigkeit nebst der gottseligen Lehre in sich hielten, dieses alles (*τὸ εὐσεβεῖν τὸ ἐλευθερεῖν*) heiße er Philosophie; ingleichen der Origenes und nach ihnen die meisten der Kirchenlehrer, wie denn die Worte des Lactantii institut. diuin. lib. 2. c. 8. lesenswürdig sind, wenn er sagt: quare oportet in ea re maxime, in qua vitæ ratio versatur, sibi quemque considerare, suoque iudicio ac propriis sententiis niti ad investigandam, et persequendam veritatem, quam credentem aliiis erroribus decipi, tanquam ipsum rationis expertem etc. Welche Materie

Olearius in der schon berührten gelehrten Dissertation de philosophia eclectica weiter anführet, nebst welchem Wesenfeld in Dissertationibus de philosophia sectaria, Sturm de philosophia eclectica tom. I. dissertat. academ. und Buddeus in compendio historiae philosophic, p. 534. nachzulesen sind.

[Eclipsis,]

[Oder eine Finsterniß wird diejenige Erscheinung genennet, bey welcher ein Welt- und Himmelskörper auf einige Zeit sein Licht, wenigstens zum Theil verliert, oder zu verlieren scheint. Dabin gehören die Sonnen- und die Mondfinsternisse oder anderer Weltkörper. Siehe Finsterniß und das mathematische Lexicon. Wenn dies Wort von der Seele gebraucht wird, so heist es eine Ohnmacht an, welche Eclipsis animi genennet wird. Das Wort kommt von *ἐκλείω*, deficio, mangeln her.]

[Ecliptic,]

[Oder die Sonnenstrasse ist der große Zirkel der Weltkugel, welchen die Sonne in der jährlichen Bewegung von Abend gegen Morgen zu durchlaufen scheint. Mehreres muß in dem mathematischen Lexicon gesucht werden.]

Edelgestein,

Es obliegen die Naturkündiaer die Steine in dem mineralischen Reiche in drey Klassen zu theilen, daß man gemeine, mittelmäßige und kostbare habe, welche letztern eben die Edelgesteine sind. Daß es wahrhaftige Steine sind, daran wird niemand zweifeln, und siehet man an ihnen auch besondere äußerliche Eigenschaften, wie sie sich zum theil durchsichtig, zum theil undurchsichtig; aber doch als schon gefärbte Steine unsern Augen darstellen, übertreffen auch alle andere Steine an der Härte. Setzt man aber zum voraus, daß sie von neuem gezeuget werden, und nicht alle, die man hat, und annoch findet, unmittelbar von Gott bey der Schöpfung in ihrem völligen Wesen erschaffen worden, weil, wie die Naturlehrer anmerken, sie als zusammen gesetzte und vermischte Körper einer Verderbung und Verwesung unterworfen, mithin von den von Gott selbst erschaffenen nichts mehr vorhanden seyn würde, wenn nicht an deren Stellen durch eine Zeugung neue Künen, so fragt sich: aus was vor einer Materie, und durch was vor ein Principium die Zeugung geschähe? Der berühmte Robert Boyle hat einen besondern Tractat de origine et

virtutibus gemmarum geschrieben, worinnen er anzeigt, daß wenn gleich die Edelgesteine alle andere an der Härte überträffen, so wären sie doch anfangs weich und flüßig; und die durchsichtigen würden aus einem hellem Wasser; die undurchsichtigen aber aus einigen irdischen oder metallischen Körperlein von dem Steingeist, oder spiritu lapideo gezeuget. Zum Beweis dieser Meinung worden unterschiedene Phänomene und Umstände, die damit überein kämen, angeführt, als erstlich die Durchsichtigkeit einiger Edelgesteine, deren Beschaffenheit etwas flüßiges voraus setze, welches auch aus andern durchsichtigen Körpern zu ersehen, die entweder in der That noch flüßig, oder da sie zuvor weich gewesen, wirklich erhärtet. Vordem andere bewiese dieses die Gestalt, welche zum Exempel in den Diamanten, Amethysten, Erystallen allezeit ordentlich und vieleckicht, gleich den angehoffenen Salibus sey, die vorher, ehe sie fest würden, auch flüßig und wegen ihrer dünnen Flügigkeit mit den äußerlichen Augen nicht könnten gesehen werden. Noch weiter bekräftigten dieses die verschiedene Farben der Edelgesteine, die von mineralischen Ausdämpfungen herrührten, welche Ausdämpfungen zwar durch flüßige, nicht aber feste und dichte Körper dringen könnten, folglich weil auch in den allerfeinsten Theilen der Edelgesteine die Farbe wahrgenommen werde, so zeige dieses an, daß es vorher ein flüßiges Wesen gewesen. Endlich wären in denen, sonderlich durchsichtigen Edelsteinen bisweilen ganz fremde Sachen eingeschlossen, wie unter andern Boyle bezeuget, daß er einen Diamant habe, in dessen Mitte ein Erbsenstein Wasser, so sich hin und her bewege, anzutreffen, auch einen Stein, der einem Erystall ähnlich, gesehen, der um einen metallischen und jactichten Drat, welches er für reines Silber hielte, zusammen gewachsen gewesen. Man hat unterschiedene Sattungen von den Edelsteinen, welche von den Naturkundigern, wiewohl auf ungleiche Art, in gewisse Klassen gebracht werden. (S. Job. Willb. Baummanns Naturgeschichte aller Edelsteine, 8. Wien 1774.) Insgemein macht man zwei Klassen. In der ersten stehen die undurchsichtigen, als der Porphyir, Jaspis, Achat, Nierenstein, Dornstein, oder Siegfstein, Krötenstein, Käsenaug; in der andern aber die durchsichtigen, als der Diamant, Erystall, Chalcedonier, Smaragd, Saphir, Chrysolith, Amethyst, Beryll, Rubin, Granat u. s. m.

Es kommen die Edelgesteine meistens aus Ost- und Westindien, aus auch Sibirien und andern Ländern, wiewohl die ersten den letztern weit fürgeben. Man hat recht aufrichtige und falsche, davon

die letztern entweder von Natur so waren, als die so genannten Flüsse, oder aus res metallici, welche in den Bergwerken gefunden werden, und von den rechten darinnen leicht zu erkennen sind, daß sie im Feuer stehen; oder werden aus dem Erystall und Glas durch die Kunst nachgemacht, welches zu wissen, Antonius Nerus in besondern Büchern de arte vitraria, die er in Italianischer Sprache geschrieben, auch mit Anmerkungen lateinisch herausgekommen sind, sich viel Mühe gegeben. Den Unterschied zwischen den wahren und falschen Edelsteinen erkennet man leichtlich an der Härte, indem man dem wahren auch mit einer stählernen Feile wenig oder nicht anhaben kann. Was sie in der Arzneikunst vor Nutzen geben können, möge die Medici untersuchen. Viele aber alchemistische Dinge werden damit fürgenommen und man bildet sich wohl ein, daß sie durch eine besondere Kraft in die menschlichen Gemüther wirken, und künftige Dinge vorher entdecken könnten, wovon Spener in disput. de vābis gemmarum superstitiois zu lesen ist. (Die Edelgesteine und unedten Edelsteine oder Bergcrystalle werden unter die glasartige Steine gerechnet, das sind solche, welche mit Stahl Feuer geben, den Flüssigkeiten und Wismuthen ausgenommen, welche die Rubrik: Steine. Die Edelgesteine sind durchsichtig, wachsen in verschiedenen eckiger Gestalt, lassen sich nicht feilen, und sind verschiedentlich anfärbt. Es gehören dahin 1) der Diamant, welcher der härteste ist, gemeinlich von weißer, manchmal aber auch gelblicht, bläulich und grünlichter Farbe. 2) Der Rubin ist hochroth, und nach dem Diamant der härteste. 3) Der Saphir ist himmelblau, und verliert im Feuer seine Farbe. 4) Der Topas ist gelblich bald hoch, bald dunkel, und behält im Feuer seine Farbe. 5) Der Smaragd ist grün, wenn er heiß gemacht wird, wird er blau und leuchtet im Finkern; er aber wieder erkaltet, so bekommt er seine grüne Farbe wieder. 6) Der Chrysolith ist aringelb, oder pomeranienarbig ins grüne schielend. Dieser verliert im Feuer seine Farbe, und wird von der Feile angegriffen. 7) Der Amethyst hat eine violettblaue Farbe, welche er im Feuer verliert. 8) Der Granat hat eine dunkelrothe Farbe und ist bald mehr bald weniger durchsichtig. Im Feuer behält er seine Farbe. 9) Der Hyacinth hat eine rothaelbe, manchmal aber auch eine gelbe Farbe, und ist vom Topas darinnen unterschieden, daß er im Feuer schmilzt. 10) Der Beryll oder Aquamarin hat eine Meerwasserfarbe, und geht im Feuer in Fluß. 11) Der Opal ist milchfarbig, und zeigt verschiedne Farben

Farben, nachdem man ihn wendet. Die mächtigen Edelgesteine oder Bergkry-
stalle wachsen sechs eckig, und lassen sich
eilen. Wehrentheils ist der Bergkry-
stall eine Farbe; ist er aber gefärbt, so be-
nimmt er den Namen von den Edelge-
steinen, die mit ihm gleiche Farbe haben.
Ich heiße er nur unedelter Edelstein.

Die mehresten Edelsteine werden sehr
klein oder doch nur von mittler Größe ge-
funden. Daher bey zunehmender Größe
der Werth sich ungemein erhöht. So
ist z. E. ein Diamant von 60 Gran auf
16000 Thlr. geschätzt, und der Diamant
von der große Rogul von 279 $\frac{1}{2}$ Karat
geschätzt, ist von Tavernier auf 2930219
Thlr. geschätzt worden. Die Diaman-
ten von außerordentlicher Größe hat Les-
tre in der Lithotheseologie S. 412. ziem-

lich vollständig erzählt. Man sehe auch
Wallerius im Mineralreich S. 168. f.
In dem Gothaischen Hofcalender vom
Jahr 1769. 12. S. 96. ff. ist eine vortref-
liche Abhandlung von der Kenntniß der
Edelsteine befindlich. Aus welcher wir
hier einen kurzen Auszug mittheilen wol-
len. Man wiegt die Diamanten nach Ka-
raten. Der Karat wird in 4 Grane, und
jeder Gran in halbe, viertel, achte Grane
eingetheilt. Ein Karat macht ohn-
gefähr $\frac{3}{4}$ Gran des Pariser Gewichts,
145 $\frac{1}{2}$ Karate machen eine Pariser Unze
oder 576 Grane, und 232 Karate ma-
chen ein Pariser Pfund. Man macht ei-
nen Unterschied in dem Preis der Brill-
lantien, nachdem sie entweder in Hol-
land oder in Antwerpen brillantirt
worden.

Ein brillantirter Stein

Von Holland am Gewicht						Von Antwerpen am Gewicht					
Gran	loket	Thlr.	Gr.	loket	Thlr.	Gr.	Thlr.	Gr.	loket	Thlr.	Gr.
1	—	3	6	—	3	12	2	12	—	3	—
1 $\frac{1}{2}$	—	6	—	—	6	6	4	12	—	5	—
2	—	9	—	—	10	—	7	—	—	7	12
2 $\frac{1}{2}$	—	12	12	—	13	—	10	—	—	10	12
3	—	16	—	—	17	12	12	12	—	13	—
3 $\frac{1}{2}$	—	21	—	—	—	—	17	12	—	18	18
4	—	27	—	—	27	12	20	—	—	21	6
4 $\frac{1}{2}$	—	37	12	—	—	—	31	6	—	32	12
5	—	50	—	—	52	12	35	—	—	37	12
5 $\frac{1}{2}$	—	54	—	—	56	12	40	—	—	—	—
6	—	71	—	—	82	12	45	—	—	50	—
7	—	100	—	—	112	12	62	12	—	75	—
8	—	127	12	—	150	—	79	—	—	87	12
9	—	200	—	—	—	—	112	12	—	—	—
10	—	250	—	—	—	—	125	—	—	126	12
11	—	325	—	—	—	—	150	—	—	175	—
12	—	375	—	—	400	—	175	—	—	187	12
13	—	450	—	—	500	—	200	—	—	225	—
14	—	550	—	—	575	—	275	—	—	—	—
15	—	625	—	—	750	—	375	—	—	450	—
16	—	825	—	—	—	—	625	—	—	—	—
17	—	900	—	—	—	—	750	—	—	—	—
18	—	1000	—	—	—	—	825	—	—	—	—
19	—	1125	—	—	1250	—	900	—	—	1000	—
24	—	1500	—	—	—	—	1050	—	—	—	—
30	—	3750	—	—	5000	—	2000	—	—	2750	—
40	—	5000	—	—	6250	—	3000	—	—	3250	—
45	—	7500	—	—	10000	—	5000	—	—	6250	—
50	—	12500	—	—	15000	—	7500	—	—	9000	—
60	—	15000	—	—	16250	—	12500	—	—	15000	—

6	300	—
7	400	—
8	500	—
9	700	—
10	1000	—

Der Sapphir kostete ehemals 4 Thlr. der Karat. Man rechnet seinen Preis auf folgende Art aus: Man quadriert die Anzahl der Karate, welche ein Stein wiegt, und dividirt dieses Quadrat durch die Hälfte des Werthes eines Karats; z. E. Ein Sapphir von 6 Karat kostet 18 Thlr. weil 6 mal 6 macht 36, diese mit 2 als der Hälfte von 4 dividirt, geben 18 Rthlr.

Ein Topas ist nicht von großem Werth; wenn er zween Scrupel wiegt, so wird er für 50 Rthlr. verkauft.

Die Smaragde sind von sehr ungleichem Preise, wenn sie auch gleich schwer sind, so wird einer öfters noch so theuer verkauft, als der andere. Es kommt hier auf die Reinigkeit und Farbe an.

Ein Smaragd von 1 Karat kostet 1 Thlr.

2	6	—
3	10	—
4	15	—
5	20	—
6	30	—
7	70	—
8	80	—
9	100	—
10	150	—

Der Chrysolith wird nicht sehr gesucht. Ein Stein von 1 Karat kann 15. 20. 24 Rthlr. gelten.

Ein Amethyst von einem Gran gilt 2 Thlr. und von 1 Karat 4 Rthlr. Der Preis gehet in einer arithmetischen Progression fort; z. E. Ein Amethyst wiegt 6 Karat, um seinen Preis zu finden, muß man wissen, was 5 Karate werth sind. Diese nimmt man zu 11 Rthlr. an, wenn man 11 zu 5 hinzuthut, so hat man 16, welches der Preis von einem Amethyst von 6 Karaten ist.

Die Granaten sind von einem geringen Werth. Die Hyacinthen werden den Chrysolithen und Amethysten gleich gehalten. Mit dem Beroll wird kein großer Handel getrieben. Vorstehende Berechnung findet man auch in Hrn. Joh. Sam. Schröters vollständigen Einleitung in der Kenntniß und Geschichte der Steine und Verfeinerungen. Altenburg 1775. 4. 1 Th. S. 69. ff. Siehe auch den Artikel: Diamant, Stein.]

Santus in tractat. de gemmis et pretiosis eorumque viribus et usu in Italinischer Sprache nachgehendes von Wolfgang Q. vero ins Lateinische überseht. Frankfurt. 1643. Dabey auch u. Morhof in polyhistor. tom. 2. l. 2. cap. 33. Valentini in musei part. 1. lib. 1. cap. 15. Jentsch physico-historic. de geminis, l. Von denjenigen Edelsteinen, der heiligen Schrift, sonderl. cap. 20. und Apoc. cap. 19. v. wird, haben verschiedene gesch. Fabricius in bibliograph. ant. 11. s. 9. anführet. Siehe Briefe an das schöne Geschlecht 362. 377. 380. Verzeichnisse auch d. ten unter den Artikel: Wirturgeschichte. In dem haml. Magaz. kommen gar viele N. gen von Edelsteinen vor. Ueb. rich Benedict Brückmann in handlung von Edelsteinen, Bra. 1773. giebt folgende Eintheilung. steine. I. In quarzartige, im glänzende oder glashafte und in ansiehende, und handelt hier dem Diamant cap. 5. Von der cap. 6. Von dem Sapphir cap. dem Smaragd cap. 8. Von d. einth oder Lyncur cap. 9. Topas cap. 10. Von dem Ch. cap. 11. Von dem Granat cap. dem Amethyst cap. 13. Von d. cap. 14. Von dem Goldberill. Von dem Krystall und d. Kiesel cap. 16. Von dem T. cap. 17. II. In quarzartige, he. tige, im Anbruche glatte nicht g. halb durchsichtige und undur. Edelsteine, dab. er rechnet den cap. 18. Goldpraßer oder Chr. cap. 19. Smaragdyras cap. 20. cedon cap. 21. Cacholong cap. 22. neol cap. 23. Onyr cap. 24. cap. 25. Augenstein cap. 26. auge cap. 27. Weltauge cap. 28. erstein cap. 29. III. In quarz. Anbruche raube, nicht glänzende. Felssteine. Hierbey handelt er von den Jaspisarten, z. E. I. pentino antico oder verde antico. tello; Puddingstein; Porp. deraischen. IV. Aus Quarz, E. Feldspath gemischte und daher i. che raube Halbedelsteine, wob. Granitarten cap. 21. gebaude V. Im Feuer sich verhärtende S. steine, dabey cap. 32. von dem

Fischen Nierenstein, cap. 33. von **serpentinsteinartigen Nierenstein**. Im Andrucke **glacartiae**, nicht in Krystalle anschießende, unter diese Rubrik eben cap. 34. die **Opalarten** ausgeführt. VII. In metallische, dahin cap. 35. **Lasurestein**, cap. 36. Der **Armesstein**, cap. 37. Der **Malachit**, cap. 38. Der **Gesundheitsstein** oder **Marcarstein** gerechnet werden. VIII. In Verzierungen aus dem Thierreiche. Hier 39 cap. von dem **Türkis**; im 40. von den **Schlangenaugen** oder **Steinernen**; im 41 cap. von **versteinerten Korallen** geredet. IX. Von **steinartigen Steinarten**, da im 42 cap. dem **Mannierstein** behandelt.

Job. Sam. Schröter in der vollständigen Einleitung in die Kenntnisse der **Edelsteine** handelt im ersten Abschnitte des ersten Theils von den ganz durchsichtigen Steinen, wobei er die verschiedenen Arten der Edelsteine und zugleich die Wichtigkeit des Wortes **Gemma** p. 55. 10. den Begriff der Edelsteine p. 56. 11. Die Eigenschaften der Edelsteine, 2. Figur p. 57. f. 42. und Farbe p. 59. 12. Ihre Durchsichtigkeit und leuchtende Kraft p. 61. f. 44. Die Entstehung p. 62. f. 45. Das Geschlecht p. 64. f. 46. Die verschiedenen Eintheilungen p. 66. f. 47. Die Bearbeitung oder Schleifen p. 67. f. 48. betrachtet. Er theilet er pag. 67. eine kurze Nachricht von den Edelsteinen, auf welche die man zu schneiden pflegten, und handelt in dem Werth der Edelsteine s. 50. p. 1. und wie man die Arten von den falschen unterscheiden könne, s. 51. 52. p. 72. 13. den Edelsteinen insonderheit beschäftigt er sich weitläufig mit dem **Diamant**, **Rubin**, **Carfunkel**, **Balsgrün**, **Rubinspinell**, **Kubicell**, **Almandin**, **Balag**, **Sapphir**, **Topas**, **Smaragd**, **Smaragdpraser**, **Praser**, **Chrysopras**, **Chrysolith**, **Amethyst**, **Granat**, **Syacinth**, **Beryll** oder **Aquamarine**, **Opal**, ins besondere **Opal** des **Nordens** und den **Belsauge**. Ferner wird **Aggenauge**, **Weltauge**, die **Aster** des **Plinius**, der **Aschenzieher** sowie die Beschreibung der **ceylonischen** und **brasilianischen Tourmaline** vorzutragen, beschreiben. Und alle diese Abhandlungen geben das erste Capitel des ersten Abschnitts. Im zweiten Capitel wird von den unedlen durchsichtigen Steinen gehandelt. Dahin gerechnet werden: die durchsichtigen oder rheinischen **Kiesel**, der **Krystall**, oder **Bergkrystall**, der **ceylonische Kaystein**, der **Quarz** und **Quarzdrusen**, wovon von dem unedlen **Rubin** s. 166, **Sapphir** s. 167, **Opas** s. 168, **Kauchtopas** s. 169,

Smaragd s. 170, **Praser** und **Chrysopras** s. 171, **Amethyst** s. 172, **Granat** s. 173, **Syacinthen** s. 174, **Beryll** s. 175. geredet wird. Weiter wird beschrieben die **Iris**, der **Feldspath**, der **Androdamas**, der **Islandische Krystall**, das **Russische Glas**, der **Selenit**. Der zweite Abschnitt von den halb durchsichtigen Steinen beschäftigt sich im ersten Capitel mit den edlern durchsichtigen Steinen, dem **Carneol** oder **Sardor** s. 197. ff. **Lyncur** s. 202. ff. **Calcedon** s. 207. ff. **Onyrr** s. 213. ff. **Sardonnyrr** s. 219. f. **Achatonnyrr** s. 221. **Jasponnyrr** s. 222. ff. **Calcedonnyrr** s. 225. **Achat** s. 226. ff. insbesondere von den **Bildachaten** s. 232. **Vendrachaten** s. 233. **Schwalbensteinen** in soferne sie **Achate** sind s. 234, von dem **Stephansstein** s. 235. Der **Jaspach** s. 238. f. **Calcedonach** s. 240. **Sardach** s. 241. **Malachitach** s. 242. Der **Calcholong** s. 243. machen den Beschluß des ersten Capittels. Im zweiten Capitel werden die unedlen halb durchsichtigen Steine beschrieben, als der **Hornstein** s. 244. ff. und die **Hornsteincrystalle** s. 248. Der dritte Abschnitt redet von den undurchsichtigen Steinen. Von sandartigen Steinen werden angeführt: Der **Sandstein**, **Filterstein**, der **Traß**. Von den edlern **Kieseln**, der **Jaspis**, der **egyptische Kiesel**, der **Lasurestein**, der **Zeolith**, die **Sinople**, der **Seliotrop**, der **Malachit**. Von den gemeinen **Kieseln** wird zuletzt gehandelt. Der Raum verliert uns nicht, alle diese Steine hier zu erklären. Einige hiervon habe ich jedoch unter besondern Artikeln und in der Rubrik: **Steine** abgehandelt. Eine vollständige Ausführung muß man nicht in einem philosophischen Lexicon suchen. Vielmehr glaube ich meiner Pflicht eine Genüge gethan zu haben, daß ich die Quellen angezeigt, aus welchen man zu schöpfen hat.]

Effect,

Dieser lateinische Terminus wird in der **Metaphysik**, oder **Ontologie** bey der Lehre von den **causis** erklärt, woselbst zwischen der **Causa** und dem **Effect** eine solche Verwandtschaft ist, daß keines ohne dem andern seyn kann. Man pfleget in den scholastischen **Metaphysiken** vier Arten der **Causarum** zu setzen als **causam materialem**, **formalem**, **efficientem** und **finalem**, mithin braucht man auch dieses Wort **Effect** im weitern Sinn, daß solches auf alle vier Arten gezogen wird; doch eigentlich gehet der **Effect** nur auf die wirkende Ursache oder **causam efficientem**, und bedeutet dasjenige, was die wirkende Ursache hervorbringt. Es kommen daher, wenn etwas soll gewirkt werden, drei

man einen, der sich bloß nach der Vernunft richtet, überweisen konnte, daß die selb. Welt schädlich sey. Auf solche Weise müßte man auch von dem dritten Fall urtheilen, indem ja ein jeder sich von seinem Recht, das er aus einem Contract erhalten, lossagen könne. Sey aber keine Einmüthigkeit geschehen, so werde alsdenn das Geze übertreten, daß man keinen beleidigen sollte. Anders verhalte sich die Sache nach den Regeln des ehrlichen und wohlankündigen, welche erforderten, daß der Ehestand eine solche Gesellschaft zwischen Mann und Weib sey, daß sie sich aufs genaueste mit einander verbinden, nicht nur lebenslang, oder doch eine lange Zeit beisammen zu wohnen, sondern auch auf eine ehrbare und wohlankündige Art Kinder mit einander zu zeugen, conf. Thomassin in jurispr. divin. lib. 3. cap. 2. §. 214. seqq. und in fundament. juris nat. et gent. lib. 3. cap. 2. §. 27. Wir haben unten in dem Artikel von dem Ehestande gezeigt, wie man denselben nach der göttlichen Absicht als ein Mittel der zur menschlichen Glückseligkeit abzielenden Fortpflanzung und Erhaltung des menschlichen Geschlechts durch die Veranlassung anzusehen, und daß es in keines Menschen Willkür stehe, dieses Pactum nach seinem eigenen Gefallen schlechterdings einzurichten. Es soll der Ehestand nicht bloß dahin zielen, daß Kinder gezeugt, sondern auch durch eine vernünftige Aufzucht in solchen Stand gesetzt werden, daß sie glücklich und bequem leben können, mithin muß alles dasjenige, wodurch dieses Absehen verhindert wird, wegleiten, und wer dieses nicht thut, handelt wider den Willen Gottes, folglich wider die Regeln des Gerechten, wodurch allerdings das Recht des andern Ehegatten beleidigt wird, dahin gehört der Ehebruch, wodurch solche Unordnungen eingeführt würden, daß der eigentliche Endzweck Gottes nicht statt haben könnte, und daher ist er wider das natürliche Recht. Sehest, welches doch nicht einzuräumen, es könne noch dahin, ob daher schädliche Unordnungen entstehen könnten, und war: also nicht sowohl gewiß, als vielmehr wahrscheinlich, so ist ja vernünftig, daß man das Gewisse lieber erwähle, als das Ungewisse. Doch wer den verderbten Zustand der Menschen kennt und erweget, wie durch den öftern Beschlaf die Lust nicht gedämptet: sondern jemeht und mehr gereizet werde, und man sich dabei in dem natürlichen Stande befände, darinnen keiner dem andern etwas zu sagen, der wird leicht erkennen, daß hier gar wohl eine moralische Gewissheit statt habe, nach der man sich allerdings zu richten hat. Es ist merkwürdig, daß Seneca, ep. 20. v. 3. Gott vor dem Geze den Abime-

melech, wenn er die Sarah behielte, des Todes schuldig nennet, und Abimelech selbst v. 9. erkennet dieses vor eine große Sünde, welche er und sein Reich zu büßen hätten.

Ehefrau,

Wird das Weib eines Mannes in Ansehung der Gesellschaft, darinnen sie sich mit einander befinden, und der Ehestand heißt, genennet. Eine solche Person muß überhaupt ihrem Vergleiche, den sie mit dem Manne aufgerichtet, nachkommen, und weil der Ehestand ein Mittel, daß man Kinder zeuge, auferziehe, und die fleischlichen Lüste dämpfe, diesen Endzweck zu befördern suchen. Daß aber eine Ehefrau schlechterdings den Mann, als das Haupt zu ehren verbunden seyn sollte, davon weiß die natürliche Rechtsgelehrsamkeit nichts. Einige Philosophen legen demjenigen Eheile die Herrschaft bey, wo am meisten Verstand anzutreffen, gleichwie gar keine eigentliche Herrschaft statt habe, wenn sie beyderseits vernünftig zu leben wüßten. So kann man auch auf die Frage: ob nur der Mann, oder auch zugleich die Frau etwas erwerben soll? nicht anders nach der Vernunft antworten, als daß sie beyde nach dem Maasse ihrer Kräfte solches zu thun verbunden, wenn dieses die Umstände ihrer Erhaltung erfordern, wovon aber mit mehrern der Artikel Ehestand zu lesen ist.

Eheherr,

Also wird in der Gesellschaft des Ehestandes der Mann genennet, gleichwie das Weib, mit welcher er darinnen lebet, die Ehefrau heißt, wie kurz vorher gezeigt worden. Es scheint zwar diese Benennung anzudeuten, daß dem Manne schlechterdings die Herrschaft in dem Ehestande zukäme, davon aber ein Philosoph nichts anders weiß, als daß man hier auf den Vergleich, den Eheleute mit einander getroffen, zu sehen habe.

Eber,

Ist diejenige Eigenschaft einer Sache, sofern selbige ihre Existenz vor dem Ansitze einer andern hat, als wenn man sagt, die wirkende Ursache ist eber, als der Effect. Die Idee, die also darunter begriffen wird, beziehet sich allezeit auf etwas anders, welches vermoge solcher Beziehung ihrem Grunde nach als was später angehen wird. [Siehe Prins und mein kritisch-philosophisches Lehrbuch Metaphys. §. 7.]

Ehescheidung,

Es wird dieses Wort im weitern und engern Sinne gebraucht. Nach jenem begreift man darunter die Erklärung der Nichtigkeit der Ehe; die gänzliche Zertrennung des ehelichen Bandes sowohl, als auch die Scheidung von Tisch und Bette. Nach der engern Bedeutung versteht man darunter nur die gänzliche Zertrennung des ehelichen Bandes, welche diejenige Handlung ist, dadurch die rechtmäßig eingegangene, auch durch den Verschlag vollzogene Ehe wegen rechtschaffener Ursachen bey Lebzeiten der Ehegatten gänzlich getrennet wird. Wenn solches geschehen könne, und worauf sich das Recht derselben gründe? dieses ist hier die Hauptfrage, welche wir nach den Grundsätzen des natürlichen Rechts untersuchen, und vorher die desfalls eingeführte Gebräuche der Völker kürzlich, auch zuletzt, was für Streitigkeiten in dieser Materie unter den Gelehrten vorgegangen, zur Erläuterung anführen, mithin drey Theile dieses Artikels setzen wollen.

Zum voraus sehen wir: ob diese Ehescheidung bey den Völkern ist erlaubt gewesen? In diesem Puncte giebt uns die Dissertation de iure principis evangelici circa diuortii, davon wir unten mit mehreren handeln wollen, ein großes Licht, deren erstes Capitel de factis doctrinae de diuortii mit besondern Fleiß ausgeführt worden. Bey den Hebräern war die Ehescheidung zugelassen, und zwar wie Moses Deut. cap. 24. v. 1. sagt, um etwa einer Unlust willen. Wenn jemand, spricht er, ein Weib nimmt und ehelicht sie, und sie nicht Gnade findet vor seinen Augen, um etwa einer Unlust willen, so soll er einen Scheidebrief schreiben, und ihr in die Hand geben, und aus seinem Hause lassen. Nur hatten die Juden hierinnen einen Zweifel, ob man sich von seinem Weibe wegen irgend einer Ursache, warum das Weib einem nicht gefiele, oder wegen einer wichtigen Ursache, sonderlich des Ehebruchs, scheiden könne? worüber sich die jüdischen Lehrer in zwey Secten theilten. Denn die Schammaanische Schule behauptete, daß die Ehescheidung nur wegen des Ehebruchs erlaubt, da hingegen die Hillelianische dafür hielte, sie konnte auch wegen geringer Ursachen, wenn etwa das Weib nicht wohl gesittet, oder dem Manne das Essen nicht recht gemacht hätte, geschehen, daher man auch die hebräischen Worte, מוסר דעות. cap. 24. v. 1. 727 מוסר in dieser Schule zertheilt auslegte, als hätte Moses gesagt, wenn einem das Weib nicht ansehe, entweder

wegen einer Schwande, oder sonst wegen einer unanständigen Sache, welche lehre sie insonderheit auf die Sitten zugehen. Diese Controvers unter den Juden veranlaßte, daß die Phariseer dem Hillel die Frage vorlegten: ist's auch recht, daß sich ein Mann scheide von seinem Weibe, um irgend einer Ursach? welche auf die Hillelianische Meinung hin auskam, Matth. 19. v. 3. wovon wir mehrern zu lesen Burtoef de ipso et diuortio p. 89. Seldenus de iure turae et gent. iuxta disciplin. ebr. lib. 1. und de vxore ebraica lib. 3. cap. 17. seg. Bey den Griechen hatte die Ehescheidung auch statt, wie die Athenienser nach Solonis Gesetz das Recht hatten, daß jeder der Mann, als die Frau einen Scheidebrief geben konnte, wenn vorher die Ursache, warum dieses geschehen sollte, untersucht war, ja Solon hatte durch ein Gesetz verordnet, daß der Mann ein Weib, welche Ehebruch getrieben, von sich stoßen müste, welche Materie Meursius in Themide Attica, Petitus ad leges Atticas, Scaliger ad Eulebium, Poterius in archaeologia mit mehreren auseinander haben. Die alten Römer machten an der Ehescheidung nicht viel, welche in geringer Ursache willen geschehen konnte, wenn nur gewisse Gebräuche beobachtet und tüchtige Zeugen zum Beweise genommen wurden, s. Caroli oberlucius in Gellium p. 246. In der ersten Kirche hat man wahrscheinlich die Ehescheidung nicht zugelassen, so lange man in der Glauben und in der wahren Gottesverkörperung bestanden, wiewohl sich nachmals die Ehe bald geändert. Constantinus der Große schränkte durch ein Gesetz die Freiheit der Ehescheidung ein, also daß eine Frau sich von dem Manne nur wegen Ehelichschlages, Eitümmlicheren, und wegen Verwundung der Gräber; ein Mann aber von seinem Weibe nur wegen Ehebruchs, Irererey und Kuplererey scheiden konnte. Nach der Zeit haben die Kaiser unterschiedene Verordnungen ergehen lassen, und die Kirchenlehrer sind der Ursachen wegen, warum eine Ehescheidung geschehen konnte, ungleicher Meinung, wiewohl die meisten dahin gehen, daß solche Trennung nur wegen Ehebruchs statt habe, welche in der oben berührten Dissertation bereits schon angeführt worden, auch bey anderen Scribenten, die Fabricius in bibl. antiqua antiquar. cap. 20. §. 7. anmerket anzutreffen.

Die Hauptfrage aber, die hier vor kommt, ist: was das Recht der Natur davon lehre, und wieweit nach demselben die Ehescheidung zugelassen sey? Man wird in den Schriften der natürlichen

unter sich begreift, ob dahin nur die Rechte des Gerechten, oder auch des Ehrlichen gehören; hernach macht man sich einen ungleichen Begriff von der wahren Beschaffenheit des Ehestandes, dessen wesentliche Idee hier zum Grunde liegen muß, und die Materie von der Ehescheidung als eine Sache, die daher folgenderweise zu beurtheilen anzusehen ist. Denen, welche unter dem Rechte der Natur nur die Regeln des Gerechten, sondern sie von dem Ehrlichen unterschieden werden, fassen nennen, es sey nach demselben nicht verboten, sich nur auf eine Zeitlang in die Gesellschaft des Ehestandes zu begeben, welcher ein Vergleich sey, dessen Bedingungen von dem Willkür der Contrahenten dependiren, es geschähe dieses entweder auf eine ungewisse, oder gewisse Zeit. Im ersten Falle könnte die Ehescheidung vor sich gehen, wenn es einem von beiden Ehegatten beliebe, auch wider Willen des einen, wenn nur der Zweck des Ehestandes einmal erreicht worden: im andern Falle müßte sie mit beider Zustimmung geschehen, weil sonst der eingegangene Vergleich nicht konnte aufgehoben werden, es wäre denn, daß der eine Theil wichtige Ursachen anführen konnte. Sähe man aber die Sache nach den Regeln des Ehrlichen und Wohlstandigen an, so müßte die eheliche Gesellschaft lebenslang, oder wenigstens so lang währen, bis das Vermögen Kinder zu zeugen aufgehört, oder bis die erzeugten Kinder erwachsen wären, davon Thomasius in iuraprud. diuina lib. 3. cap. 2. §. 104. und in fundament. iur. nat. et gent. lib. 3. cap. 2. §. 17. nebst demjenigen, so ihm gefolget, zu lesen. So bekennet Treuer in not. ad Pufendorf pag. 376. daß man nach dem Rechte der Natur nicht sehen konnte, warum die eheliche Gesellschaft lebenslang dauern müsse, welches weder der Endzweck derselben, noch die Natur eines Vergleichs mit sich brachte. Denn der Endzweck des Ehestandes, daß Kinder gezeugt würden, könnte in einer gewissen Zeit erhalten werden, und wie überhaupt ein Vergleich durch beiderseitige Einwilligung getroffen werde: also sey derselbe nach Belieben durch beiderseitigen Dissensum aufzuheben, und da sähe die Vernunft nicht, warum diese Beschaffenheit des Vergleichs überhaupt nicht auch insonderheit bei dem ehelichen Vergleichs statt finden sollte. Man sehe, daß wenn der eine Theil gestorben, von dem andern allein die Auf-

he hängt davon würden abgehalten werden. Pufendorf de officio hominis et ciuis lib. 2. cap. 2. §. 6. und de iure naturae et gentium lib. 6. cap. 1. §. 20. sqq. ist darinnen anderer Meynung, und behauptet, daß die Natur einer so genauen Verbindung, wie der Ehestand sey, mit sich brächte, daß zwei Eheleute lebenslang bey einander blieben, worinnen ihm unter andern Titius obstru. 489. pag. 485. ad Pufend. und in dissert. de polygamia, incestu et diuortio iure naturae prohibitis cap. 3. aus dreien Ursachen bepflichtet, weil eine solche Leichtsinigkeit, sich ohne erhebliche Ursachen von seinem Ehegatten zu scheiden, mit der geselligen Natur des Menschen stritte; solches zum Ehebruch und zur Hurerei Gelegenheit gäbe, und dabei kein redliches Absehen statt habe. Wir setzen hier die zwei Fragen auseinander: ob die Ehe lebenslang dauern soll, und wenn es damit seine Richtigkeit hat, ob nicht dem ohngeachtet, in gewissen Fällen die Ehescheidung geschehen könnte? Die erste Frage muß bloß aus der Beschaffenheit des Ehestandes, den wir uns nach der göttlichen Absicht als ein Mittel vorzustellen haben, und nicht aus der Natur eines Vergleichs überhaupt beurtheilet werden, maßen der Vergleich nach der Natur der Sache einzurichten. Unten in dem Artikel von dem Ehestand haben wir gezeigt, daß derselbe nach dem Absehen Gottes auf die glückliche Erhaltung des menschlichen Geschlechts ziehe, daß nicht nur Kinder gezeuget, sondern auch durch eine vernünftige Erziehung in den Stand gesetzt werden, daß sie für sich in der Welt glücklich, das ist, bequem leben können, mithin müßte man nach diesem göttlichen Willen den ehelichen Vergleich dergestalt treffen, daß man nicht nur einig werde, Kinder mit einander zu zeugen; sondern selbige auch zu erziehen. Aus diesem fließet natürlich, daß Mann und Weib so lange bey einander bleiben müssen, bis die Kinder erzogen, oder in den Stand gesetzt worden, daß sie vor sich leben können. Auf solche Weise, dürfte jemand einwenden, folgt weiter nichts, als daß sie so lange zu bleiben nothig haben, bis die Erziehung geschehen, und wenn solche vorbei, dennoch auch nach diesem Grundzuge eine Trennung erfolgen könne. Allein es ist wohl zu erwegen, daß gar viele Zeit erfordert werde, ehe die Kinder dahin kommen, daß sie der Eltern Nütze und Bestand nicht mehr nothig haben; daß man zu der Zeit, wenn

daß

das Ehepactum getroffen wird, nicht wissen kann, wie viel Kinder man zeugen werde, und daß Eheleute, ehe sie mit der Aufzuehung zu Stand kommen, durch das Alter ihre Tüchtigkeit zu einem neuen Ehestand verlieren, mithin ist es vernünftig, daß der Ehestand lebenslang daure, zumal dabei die äußerliche Ruhe weit besser erhalten wird. Wer andere Gedanken hat, bildet sich den Ehestand anders ein, als es in der That seyn sollte, als gehöre dazu keine Erziehung der Kinder, oder sehen die Aufzuehung darinnen, daß sie Nahrung und Kleider haben, da doch nach der göttlichen Absicht ein weit mehreres dazu erfordert wird, nach der wir nicht nur als Menschen zur höchsten Nothdurft das Leben haben, sondern auch bequem leben sollen, und geht auf beides das natürliche Recht. Daher man nicht Ursache hat, diese Sache anders nach den Regeln des Gerechten, anders nach den Regeln des Ehrlichen anzusehen. Denn was einmal nach dem göttlichen Willen in der Natur gegründet ist, solches ist unveränderlich, und kann die Sache nicht anders ihrer Moralität nach aus den Principiis des Gerechten als aus dem Ehrlichen entschieden werden. Wenn aber auch gleich die Ehe lebenslang dauern soll, so können doch Fälle sich zutragen, daß eine Ehescheidung geschehen muß, welches nun die andere Frage ist, nämlich wenn der eine Theil in dem Stücke, worauf das Absehen des Ehestands ankommt, sein Versprechen nicht hält, welches durch den Ehebruch geschieht. Denn in dem Ehevergleiche verspricht eine Person der andern allein ehelich beizumohnen, und wenn sie dieses nicht hält, sondern Ehebruch verübet, so ist der andere Theil an sein Versprechen auch nicht gehalten, mithin wird die Ehe aufgehoben. Gleiche Bemerkung hat es mit der boshaften Verlassung, welche ebenfalls den Zweck der Ehe verhindert, dahin man auch die boshaftige und halsstarrige Versagung der ehelichen Pflicht rechnen kann. Wegen der Unfruchtbarkeit und des Unvermögens, Kinder zu zeugen, läßt sich nichts sagen, weil man nicht wissen kann, wie lange dasselbe dauern werde, doch trennte diese Ursache die Ehe oft bey den Juden, auch bey den Römern, wiewohl nach der gemeinen Meinung der Rechtsgelehrten in diesem Fall die Ehescheidung nicht geschehen darf, obwohl andere lehren, daß wenn der geschickte Ehegatte gern Kinder haben wolle, oder sonst ohne eine tüchtigen Gehülfin nicht leben könnte, so sey die Ehescheidung zu verstaten, jedoch daß dem untüchtigen Ehegatten, wenn er dürftig wäre, die Alimenten von dem andern gerechet würden. Milton hat in einer besondern Schrift de divoritiis zu erweisen gesucht, daß die

unerträglichen Sitten des einen Ehegatten zur Ehescheidung hinlänglich, dessen Gründe Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 6. cap. 1. §. 24. zusammengelesen und untersucht, und obgleich die Meinung bey wenigen Menschen gefunden so wird sie doch in der bereits angeführten Dissertation de iure principis evangelici circa divorcia cap. 3. §. 21. seqq. gebilliget. Thomafius in iurisprud. diuin. 3. cap. 2. §. 137. meynet, es wäre wider das natürliche Recht, daß man Ehegatten wegen unleidlicher Sitten in Tisch und Bette scheide, so, daß dardurchliche Band unzertrissen bleibe, damit sich nach keiner andern Heorath wendendürfen; es wäre denn, daß solche Ehescheidung nur eine Zeitlang währte, und zur Züchtigung diene, damit der Trog gebrochen, und erforschet werde, ob noch Hoffnung zu einiger Besserung sey; das ist Hochstetter in colleg. Pufend. cens. 9. §. 15. pag. 410. anderer Gedanke. Wenn die Ehescheidung von Tisch und Bette sich bis an den Tod der Eheleute erstrecken soll, so ist sie ungerecht. Eheliche Leute, und wohnen doch nicht zusammen, sie sollen Kinder zeugen, und vermeiden den Verschlaf.

Sehen wir die Sache nach der heiligen Schrift an, so müssen drey Stücke aus einander gesetzt werden, einmal ob die Unzerrennlichkeit der Ehe in der Einsetzung des Ehestandes geboten worden, hernach wie weit Moses den Juden die Ehescheidung zugelassen, und dann, ob die Disputation der Pharisäer mit Christus zu vernehmen? Was das erste betrifft, ob die Unzerrennlichkeit der Ehe bei der Einsetzung des Ehestandes geboten worden: so lesen wir Genes. 2. v. 24. darum wird ein Mann sein Vater und Mutter verlassen, und an seinem Weibe hängen, und sie werden seyn ein Fleisch. Weil nun unser Heiland in der Disputation mit den Pharisäern Matth. 19. v. 3. 199. aus diesen Worten diesen Schluß gemacht so sind sie nicht zwey, sondern ein Fleisch, was nun Gott zusammen gesüget, das soll der Mensch nicht scheiden, so ist nicht als ein Gesetz anzunehmen. Diejenigen welche allgemeine wirtürliche göttliche Gesetze statuiren, rechnen solches auch dahin, als Thomafius in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 3. §. 49. seqq. wiewohl er sich nachgebends in den fundamentis iuris naturalis geändert. Nachdem man aber den Grund dieser allgemeinen wirtürlichen göttlichen Gesetze erkannt, so kann man auf andere Weise daraus zu kommen gesucht, indem man entweder den Unterschied zwischen dem Gerechten, Ehrlichen und Wohlstandigem auf das Lager gebracht; oder die Gesetze in absolute und hypothetische getheilet, und die Einsetzung

ung des Ehebands als ein Gesetz der
 1. Art angegeben, wie D. Budeus
 in Institut. theol. moral. part. 2. cap. 1.
 1. 1. gethan. Daß lebenslang die Ehe
 dauern soll, rühret von einer göttlichen
 Ordnung her, welche aber die genaue
 Verknüpfung mit der menschlichen
 Glückseligkeit hat, wie oben gemessen
 worden, mithin sind die Menschen nach
 dem Recht der Natur dazu verbunden.
 Es fehlt auch nicht gänzlich an einer na-
 türlichen Erkenntniß dieses göttlichen
 Willens, ob sie schon nach dem Fall durch
 böse und verderbte Affecten bey vielen
 gar sehr verdunkelt worden, daher solchen
 aus der heiligen Schrift Gott der Herr
 wiederholen und deutlicher vortragen
 lassen. Das andere Stück in dieser Ma-
 terie aus der heiligen Schrift ist: Wie
 hat Moses die Ehescheidung der Jü-
 den zugelassen? Welche Frage auf die
 Worte Moiss Deut. cap. 24. v. 1. an-
 kommt: wenn jemand ein Weib nimmt,
 und ehelicht sie, und sie nicht Gnade
 findet vor seinen Augen um etwa einer
 Unlust willen, so soll er einen Schei-
 debrief schreiben, und ihr in die Hand
 geben, und aus seinem Hause lassen,
 wobei zwar Umstände zu erwägen: ein-
 mal, warum Moses den Juden diese
 Freiheit gegeben? und denn in welchem
 Fall selbstne statt gehabt? In Ansehung
 des ersten giebt uns der Heiland bey
 dem Matth. cap. 19. v. 7. sqq. ein Licht.
 Denn als er aus der Einkerung des Ehe-
 bands den Schluß gemacht hatte, es
 wolle die Ehe lebenslang dauern, und die
 Phariseer darauf einwendeten, wie Mo-
 ses gleichwohl einen Scheidebrief zu geben
 geboten, womit sie auf die obigen Worte
 setzen, so sprach er: Moses hat euch er-
 laubt zu scheiden von euren Weibern von
 wegen der Hartsinigkeit der Menschen; von An-
 fang aber ist nicht also gewesen, damit
 ansehnend, wie man zwar von Anfang
 der Welt hievon nichts gewußt; nachdem
 aber der Zustand der Juden so verderbt,
 und ihre Bosheit so groß worden; so ha-
 ben ihnen Gott nachgesehen, und die Ehe-
 scheidung geduldet; in dem Gesetz aber
 ist sich selbst keine Aenderung getroffen.
 Von dem andern, in welchem Fall die
 von Mose gegebene Erlaubniß statt ge-
 habt, giebt viele Schwierigkeiten, weil
 man nicht genau wissen kann, wie die
 hebräischen Worte, die Lutherus um ei-
 nen Unlust willen übersetzt, eigentlich
 zu verstehen, worüber gleich unter den
 Juden Zwispalt entstanden. Denn zu
 zweifeln, daß einige meinten, der
 Mann wolle gezwungen, sich von einem
 Weibe Ehebruchs halber zu scheiden, und
 andere hingegen gelehret, es wäre dieses
 gar zugelassen, so haben wir schon oben
 angedeutet, was desfalls zwischen der
 Sammaritanischen und Hillelianischen

Schule vor ein Streit gewesen, ob Mo-
 ses nur auf das Laster des Ehebruchs,
 oder auf eine jede Ursache, - warum das
 Weib dem Manne nicht gefalle, gesehen?
 welches zur Hauptsache nicht viel thut,
 weil wir wissen, daß dieses wegen der
 Hergens Hartsinigkeit der Juden geschehen,
 und wie Christus das göttliche Gesetz
 wiederholet, und deutlich erklärt. In
 dem Deut. cap. 22. v. 12. lesen wir:
 wenn jemand erfunden wird, der bey
 einem Weibe schläft, die einen Ehe-
 mann hat, so sollen sie beyde sterben,
 der Mann und das Weib, bey der er
 geschlafen, und sollt das Böse von
 Israel thun, daraus wir denn schließen
 können, daß Moses bey der Erlaubniß
 der Ehescheidung nicht den eigentlich so
 genannten Ehebruch als eine Ursache an-
 gegeben, indem sich damit das angeführ-
 te Gesetz, daß die Ehebrecher sterben
 sollten, nicht zusammen reimte. End-
 lich ist noch die Disputation unsers Zei-
 landes über diese Materie zu berühren,
 nach dem Matth. 19. Es fragten ihn
 die Phariseer: ist's auch recht, daß sich
 ein Mann scheide von seinem Weibe,
 um irgend einer Ursache? Zu welcher
 Frage vermuthlich die berührten Strei-
 tigkeiten zwischen der Sammaritanischen
 und der Hillelianischen Schule Gelegen-
 heit gaben, und man dachte, er werde
 sich zu einer Secte bekennen, welches er
 aber nicht that; sondern verwies sie auf
 die erste Einkerung des Ehebands, mach-
 te daraus einen Schluß, daß die Ehe
 lebenslang dauern müßte, und wiederhol-
 te seine Meinung nochmals: ich aber
 sage euch: wer sich von seinem Weibe
 scheidet, es sey denn um Zurey wil-
 len, und freyet eine andere, der bricht
 die Ehe, und wer die Abgescheidere
 freyet, der bricht auch die Ehe. Es
 meinen zwar einige, daß der Heiland da-
 mit die Sammaritanische Lehre billige,
 und verwerfe die andere Meinung still-
 schweigend von dem Verstand des Mosai-
 schen Gesetzes, welches nicht wohl seyn
 kann. Denn wenn gleich die Sammarita-
 nische Schule die Ehescheidung nur bey
 dem Laster des Ehebruchs vor erlanbt
 hielte, so verkünden sie doch nicht den
 eigentlichen und wirklichen Ehebruch,
 weil sie wissen mußten, daß darauf viel-
 mehr die Lebensstrafe gesetzt sey, sondern
 eine schändliche und unaufrichtige Geil-
 heit, dabey ein Verdacht des Ehebruchs
 war, mithin konnte der Heiland mit sei-
 ner Entscheidung auf diese Meinung nicht
 zielen. Es können diese seine Worte nicht
 anders als ein Gesetz angesehen werden,
 welches nicht nur die Umstände der Sa-
 che selbst; sondern auch der Lebensarten
 mit sich bringen, wenn er sagt: was
 Gott zusammen gefügt, das soll der
 Mensch nicht scheiden, ingleichen: ich
 sage

sage euch, wer sich von seinem Weibe scheider, es sey denn um Hurerey willen, der bricht die Ehe, er bricht die versprochene ehliche Treue, und handelt also nicht nur wider die Regeln des Ehrlichen, sondern auch des gerechten; nicht als habe Christus damit ein neu Gesetz gegeben, indem er kein Gesetzgeber gewesen, sondern wollte nur das alte Gesetz wiederholen, welches bisher war in Vergeffenheit kommen, und dasselbige deutlicher vorstellen. Er verstatet gar keine Ehescheidung, es sey denn um der Hurerey willen, welcher Fall auch bey dem Matth. 5. v. 32. ausgenommen wird. Im Griechischen hehet das Wort *porneia*, worunter Christus nach der Meinung derjenigen, die in diesem Punct weiter gehen wollen, eine jede wichtige und vernünftige Ursach der Ehescheidung begriffen habe. Er billige die Lehre der Schammanischen Schule, die nicht allein die Ehescheidung bey dem eigentlichen Ehebruch, sondern auch einer jeden wichtigen und vernünftigen Ursach verstatet habe, und daß dieses Wort *porneia* oder *fornicatio* sowohl in der heiligen Schrift, als bey den Hebräern auch andere Verbrechen verblümter Weise anzeige, sey bekannt. Dieses letztere leugnen wir nicht, doch ist auch bekannt, daß *porneia* ebenfalls den elientlichen Ehebruch bedeute, welches Seldenus de vxore ebr. lib. 3. cap. 23. selbst gesehen muß, ohnerachtet er sich hierinnen ohne Noth viele Weitläufigkeit gemacht, und daß diese Bedeutung hier statt finde, geben die Umstände der Sache und der ganzen Rede an, zumal ohne Grund behauptet wird, daß der Heiland die Schammanische Lehre habe billigen wollen, wie vorher angemerkt worden. [Wenn man auch das Wort *porneia* so enge nimmt, daß dadurch die Hurerey verstanden wird, so muß doch nach dem Grunde eines Satzes und Gesetzes die Auslegung geschehen, und hierdurch bekommt der Satz und das Gesetz eine größere Ausdehnung. Man frage nach dem Grunde, warum Christus die Ehescheidung wegen der Hurerey zugelassen, so muß geantwortet werden, weil die Hurerey oder Heilheit wider die Absicht der Ehe streitet. So weit sich demnach dieser Grund erstrecket, so weit gehet auch der Satz. Folglich alles, was der Absicht der Ehe entgegen ist, ist auch eine gerechte Ursach der Ehescheidung. Denn so weit sich ein Grund eines Satzes und Gesetzes erstrecket, so weit ist auch das Gesetz selbst auszubehnen. Da nun nicht allein die Hurerey, sondern auch die boshafte Verlassung eines Ehegatten (*malitiosa desertio*) wie auch unausstöschlicher Haß (*rixae inextricabiles*) ferner die Unfähigkeit, Kinder zu erzeu-

gen, oder auch zu erziehen, wozu reife Leute gehören; nicht weniger als was die Reizung zur ehelichen Liebe sinkender Athem, welcher durch die wohlriechende Dünge vermindert werden kann, verhindert; auch das Missethuns, wenn es mit Grunde der Wahrheit statt fände, (Siehe Messelknäpfen) Absicht der Ehe vereiteln: so sind diese angeführten Ursachen zur Ehescheidung hinreichend. Vergleiche den Artikel: Impotenz.]

Ueber diese Materie von der Ehescheidung sind einige Jahre her verschiedne Streitigkeiten vorgegangen, dazu in dertheil die oben angeführte Disputation de iure principis evangelici circa dñam Gelegenheit gab, welche 1715. Johann Friedr. Kayser unter dem Böhmischen Halle hielt, und 1720. wieder aufgesetzt worden. Der Inhalt derselben ist dahin, daß ein Evangelischer in mehreren Fällen, als bisher üblich gewesen, die Ehescheidung erlauben kann. In dem ersten Capitel wird die dieser Lehre vorgestellet, worinnen ein grosser Fleiß gewiesen. Das andere Capitel den Grund zu der Sache selbst, unterthet die Principia, darnach man sich in dieser Sache urtheilen könnte, ist also das wichtigste, darauf man nemlich zu sehen, wann man sich die Materie wegen in einen Streit einlassen wollte, magen die Sache selbst als solche daraus folget, die man nicht ebenlich widerlegen kann, bis die Gründe gehoben. Es meint daher der Autor, man habe die erste Einsetzung des Standes gar nicht als ein Gesetz anzusehen, indem sonst folgen würde, daß man die andern Umstände, die bey dieser Einsetzung sich befunden, in acht zu nehmen schuldig sey, indem unter andern die ersten Eltern nackt gewesen, und die Einsetzung unter dem freyen Himmel, Gott selbst, ohne einem Priester, in Gegenwart der Eltern, ohne Hochzeit u. s. w. geschehen, welches aber verbindende waren, die der damalige Stand mit sich brachte, und daran gebunden, so vielmehr auf die weltliche Stücke des Ehestandes zu sehen. Daß bey verschiedenen Völkern gewisse Gebräuche bey dieser Handlung statt haben, rührt entweder bloß aus einer Gewohnheit; oder von einer besondern Verordnung menschlicher Obrigkeit her, mit alles ordentlich geuehen mag, obwohl man die vernünftige Gebräuche von den unvernünftigen zu unterscheiden. Die Worte unsers Heilands Matth. 19. werden hier nicht, als ein Gesetz angenommen, indem er nur den Leuten die Regeln der Tugenden, und der Sitten beibringen wollen. Daß Christus kein Gesetzgeber gewesen, ist vor sich klar, da

ist aber als ein Lehrer das Gesetz nach
 der eintzlichen Absicht Gottes erklärt,
 insonderheit auf dem Matth. cap. 5.
 selber, dergleichen Erklärung auch hier
 haben. Denn wir haben oben erwie-
 sen, daß man seinen Schluß, den er aus
 dem ersten Einsetzung des Ehestands ge-
 zogen, und seine Worte nicht anders,
 als ein Gesetz anzusehen, und daß er mit
 den Streitigkeiten der Juden über diese
 nichts zu thun gehabt. Hätte er
 nur einen wohlmeinenden Rath
 geben wollen, so hätte er bey den jüdi-
 schen Streitigkeiten die schönste Gelegen-
 heit haben können, sich zu erklären, er
 wisse wohl, was bisher unter den Juden
 im Schwange gewesen, er hielte aber vor
 besserer, daß die Ehen lebenslang dauern
 sollten, und außer dem Fall des Ehebruchs
 nicht getrennet würden. Doch seine Wor-
 te klangen ganz anders. So hat es auch
 in dem Unterschied zwischen dem Gerech-
 ten und Ehrlichen an sich selbst seine Rich-
 tigkeit nicht so schlechterdings. Denn in
 den Augen Gottes kann keine Berrich-
 tung gesällig seyn, wenn sie nicht zugleich
 tugend und aus dem Grund der Tugend
 besteht, ohne dem alle Handlungen
 der Sünden angesehen und betrachtet
 werden, mithin ist auch dazu Obligation
 der Herrlichkeit gleich nur die Tug-
 end einschärfen wollen, und wenn gleich
 der Fürst, als ein Fürst nur auf die äußerli-
 chen Berrichtungen seiner Unterthanen zu
 sehen, daß die äußerliche Ruhe erhalten
 werde, und in dieser Absicht das Gerech-
 te allein, ohne dem Ehrlichen betrachtet
 zu werden, so soll er doch von Rechtswegen,
 als ein christlicher Fürst nichts verstaten,
 was dem Christenthum entgegen, zumal
 die äußerliche Wohlfahrt kein Inter-
 esse dabei hat. Denn wenn man den
 Herren, der aus der Einschränkung und aus
 der Freiheit der Ehescheidung vor das ge-
 meine Wesen entsteht, gegen einander
 halten, es würde die Republic wohl
 wenig Vortheil haben, wenn in so vielen
 Fällen die Ehescheidung zugulassen. Doch
 braucht solcher Weitläufigkeit nicht,
 weil vor sich klar, daß Christi Ausspruch
 ein Gesetz zu achten. Das Haupt-
 principium aber, so in dieser Disputation
 zum Grund gelegt worden, beruhet auf
 der Beschaffenheit des Ehestands, daß die
 Ehe ein bloßer menschlicher Contract
 wäre, und könnte in den Gerichten nicht
 anders, als eine andere menschliche Hand-
 lung angesehen werden, darinnen ein
 Landesfürst zum Wohlseyn des Landes
 denjenigen anordnen könnte, was ihm gut
 dünne. Zum Beweis dieses Cases macht
 der folgende Argument: was durch außer-
 liche handlungen, äußerliche Mittel, und
 in einem äußerlichem Endzweck geschieht,
 selbige sey vor bürgerlich und mensch-
 lich, und nicht vor göttlich und geistlich

zu achten: da nun das Ehebündniß durch
 beiderseitige Einwilligung und in Aufse-
 hung einer Sache, die in der Contrahen-
 ten Gewalt stehe, und ganz äußerlich
 wäre, auch zu einem äußerlichem End-
 zweck geschlossen würde, so wäre unleug-
 bar, daß die Ehe eine bürgerliche Hand-
 lung sey. Hierauf werden unterschiede-
 ne Einwürfe angeführt, warum die Ehe
 nicht schlechterdings als was menschliches
 anzusehen sey? weil sie Gott eingesezet,
 die Priesterliche Trauung hinzukomme,
 unter dem Bild der Ehe die Vereinigung
 der Gläubigen mit Christo vorgestellt
 werde, die man zu widerlegen sucht.
 Wir räumen gern ein, daß das Ehebün-
 niß sich nicht deswegen von den mensch-
 lichen Handlungen absondert, weil die
 Priesterliche Trauung hinzukommt, wel-
 ches eine menschliche Ordnung, oder un-
 ter ihrem Bild die Vereinigung mit Chri-
 sto vorgestellt werde, so trennlich gar kei-
 nen Beweis an die Hand legt, oder sie
 bloß unmittelbar von Gott angeordnet
 werde, machen sonst alles, was unmittel-
 bar von Gott bekommen, heilig seyn
 müßte; sondern weil Gott bey dieser Ein-
 setzung ausdrückliche Verordnungen ge-
 macht, darnach man sich richten muß,
 wenn man sich in das Ehebündniß einlas-
 sen will. Eben dieses macht es, daß die
 Ehe nicht schlechterdings eine menschi-
 che, oder bürgerliche Handlung sey. Wir
 berufen uns nur auf die göttlichen Bes-
 ehle in Ansehung der Blutsfreundschaft
 Levit. cap. 18. welche offenbare Gesetze,
 und zwar allgemeine, indem ausdrücklich
 gemeldet wird, daß Gott die Heyden we-
 gen Uebertretung derselben gekraift. Und
 wenn nur in diesem Punct besondere Be-
 fehle Gottes da wären, welche die menschi-
 che Freiheit einschränkten, so muß doch
 daraus fließen, daß die Ehe nicht schlech-
 terdings eine menschliche Handlung, wo-
 zu denn noch kommt, daß sie lebenslang
 dauern soll, welches eben der Hauptpunct
 hier ist, darauf man zu sehen. In der
 Disputation setzt man dieses zum Voraus,
 als eine ausgemachte Sache, daß hierin
 kein Gesetz Gottes vorhanden, und
 siehet darauf den Ehestand als eine bloße
 menschliche Sache an, da doch jenes erst
 hätte müssen bewiesen werden. Das drit-
 te Capitel zeigt das Recht eines Evan-
 gelischen Fürsten selbst in Sachen der Ehes-
 cheidung, welches alles Schlußweis aus
 dem obigen Principiis fließet. Von dem
 Ursachen, warum eine Ehescheidung von
 dem Fürsten rechtmäßig konnte zugee-
 ben werden, sind folgende angeführt,
 1) der Ehebruch, welcher der Natur und
 dem Endzweck des Ehestands ganz zuwi-
 der, und wäre nichts dran gelegen, ob
 es ein einfacher, oder ein doppelter sey,
 ob der Mann mit einer allgemeinen Ju-
 re, oder einer andern ledigen Weibever-
 son

son zu thun gehabt, ob die Frau von dem Mann verlassen, und aus dem Haus getrieben worden, ob sie es aus Hungers noth gethan u. s. w. Es ist eben nicht nöthig, daß der Ehebruch vollständig erwiesen sey, und wären wichtige Vermuthungen schon hinlänglich, wenn auch die wirkliche fleischliche Vermischung nicht geschehen. 2) Die boshaftige Verlassung, welche Ursach aus 1 Cor. 7. v. 15, erwiesen wird, wo aber der Apostel Paulus weiter nichts sagt, als daß nicht könnte verhindert werden, wenn ein ungläubiger Mann sich von einem gläubigen Weibe scheidet, daher er die Hinlänglichkeit dieser Ursach besser daher beweiset, daß die boshaftige Verlassung gleiche Bewandniß mit dem Ehebruch habe, folglich habe von derselben auch statt was der Heiland von dem Ehebruch sagt, daß sie eine rechtmäßige Ursach der Ehescheidung wäre: 3) die halsstarrige Verweigerung der ehelichen Pflicht, die an sich selbst die Ehe zu scheiden hinlänglich, weil sie dem Endzweck derselben schnurstracks entgegen: 4) die listige Nachstellung des Lebens, und der Mannheit des Mannes; 5) eine beständige Abtreibung der Frucht: 6) wenn eines von den Ehegatten wegen eines großen Verbrechens des Landes verwiesen worden: 7) die Ungleichheit der Gemüther, indem eins sey, daß die Vererblichten den Leibern, oder den Gemüthern nach sich von einander sondern, von welcher Ursach schon oben gehandelt worden: 8) die Unschlüssigkeit des einen Ehegatten, wenn er Gott nicht die geringste Ehrerbietung erweist, und ein gottloses Leben führt, weil dieses eine große Ungleichheit der Gemüther anzeige: 9) Zank und unversöhnliche Feindschaft: 10) gefährliche ansteckende Krankheiten, und 11) die Unfruchtbarkeit. Doch wir halten uns mit dem Auszug dieser Disputation, bey deren Principiis wir eins und das andere mit gehöriger Bescheidenheit erinnert, nicht länger auf. Um eben dieselbe Zeit, als sie an das Licht trat, gab D. Joh. Michael Lange ein Traetat de nuptiis et diuortio heraus, und weil er sahe, daß berührte Dissertation seiner Meinung zuwider, so schrieb er gründlichen Beweis, daß die diuortia oder Ehescheidungen iure naturae verboten seyn, dagegen, wider welchen sich Kaysers, als Respondens der Disputation in dem zu Kiel edirten abgeordnetem Gegenbeweis vertheilte, welches D. Lange veranlaßte 1717. drucken zu lassen: göttlich triumphirende Wahrheit des gründlichen Beweises, daß die diuortia, oder Ehescheidungen iure naturae verboten seyn, und nur erst nach dem Sündenfall im flaglichem statu legali ihren Platz bekommen haben. In eben diesem Jahr kam Germani Constantis,

welcher der Herr von Rohr seyn soll, neuer moralischer Tractat von der Liebe gegen die Personen andern Geschlechts heraus, worinnen pag. 21. 99. auch einige Einwürfe wider die Hallsche Disputation gemacht wurden, die Kaysers aber nichts geachtet; und vielmehr sich gegen die Wittenberaische Disputation, die unter Gottfried Ludwig Menke 1719. gehalten worden, *sancti de iure principis euangelici circa diuortia doctrina in den fundamentis doctrinae de diuortio oppositis dissertationi Wittenbergeni 1720.* verantwortet. Man lese nach, was wir von diesem Streit auch in der Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelischlutherischen Kirche part. 3. p. 98. seqq. angeführt.

Ehestand,

Die Materie von dem Ehestand macht den Philosophen viel zu thun, wenn sie davon nach der Vernunft der Wahrheit gemäß urtheilen, und nicht Lehren wollen, so der heiligen Schrift entgegen, wie denn hierinnen allerhand Verwirrungen entstanden sind. Einige haben die Grenzen der Vernunft und der heiligen Schrift nicht beobachtet, und mithin in ihrer Philosophie vom Ehestand solche Sachen behauptet, welche eigentlich in die Theologie gehören, auch haben die Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit nicht aus einander gesetzt. Andere haben sich insonderheit damit verfahren lassen, allgemeine mißfällige Gesetze Gottes zu statuiren, und den Ehestand erst nach den natürlichen, und hernach nach diesen letztern Gesetzen zu betrachten, wie Thomasius gethan in der iuriprud. diuin. lib. 1. cap. 2. und 3. und nachdem man Schwierigkeiten mit den allgemeinen mißfälligen göttlichen Gesetzen gesehen, hat man vermerket, die Sache dadurch zu heben, daß man die Principia des Gerechten, Ehrbaren, und Wohlstandigen aus einander setze, da bey sich aber neue Schwierigkeiten gefunden. Noch andere haben ohne Abicht auf die heilige Schrift bloß nach der Vernunft davon geurtheilet, und solche Principia zum Grund gelegt, woraus die allerschlimmsten und gefährlichsten Schlüsse geschlossen sind. Wir wollen hier eine doppelte Betrachtung, eine theoretische von der Beschaffenheit des Ehestands, und eine practische, wie man sich desselben zu verhalten habe, anstellen.

Nach der theoretischen Betrachtung haben wir vornehmlich die Beschaffenheit des Ehestands zu untersuchen. Darinnen kommen sie alle überein, daß er eine Gesellschaft sey, welche über die allgemeine natürliche, darinnen alle Menschen als Menschen unter einander leben,

hen, noch hinzu komme, und wodurch die Menschen in einem gewissen Stand, der ihnen besondere Rechte und Pflichten zuwege bringet, gesetzt werden, den man *status aduentitium* zu nennen pflegt, so fern er dem natürlichen Stand entgegen steht; worinnen aber das eigentliche Wesen desselben bestehe, oder was man vor eine eigentliche Beschreibung davon zu machen habe, darinnen sind die Meinungen unterschiedlich. Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 8. n. 2. meint, der Ehestand sey nach der Ordnung der Natur eine solche Bewohnung, oder Gesellschaft des Mannes und Weibes, welche mache, daß das Weib gleichsam unter den Augen und unter dem Schutze des Mannes sey; weil aber auch bey einigen unvermünftigen Thieren eine solche Gesellschaft anzutreffen, so läme noch bey den Menschen die Erone hinzu, womit sich das Weib dem Manne verbindlich mache. Diese Definition hat wenigen ansehen wollen, und die meisten seiner Ausleger, als Aulpius in collegio Grotiano p. 54. Niegler in not. ad Grotium p. 271. Boecler p. 491. Tenniges pag. 461. nebst mehreren, auch Hochstetter in colleg. Pufendorf. exerc. 9. §. 8. pag. 393. haben verschiedene Mängel daran bemerkt, indem sie ihm general abgefaßt, daß sie auch auf die Gesellschaft zwischen Eltern und Kinder könnte gezogen werden, und von der Erone, die der Mann dem Weibe schuldig, nichts gedächte, welches doch ein Hauptumstand sey. Thomasius nennt in iurispud. diuin. lib. 3. cap. 2. §. 228. die Ehe eine Gesellschaft eines Mannes und eines Weibes, wegen Kinderzeugens, wiewohl er sich nachgehend in den fundamentis iuris nat. et gent. geändert, und die Sache nicht bloß nach den Regeln des Gerechten; sondern auch des Ehrbaren und Wohlankändigen angesehen, nach denen die Beschaffenheit des Ehestandes etwas genauer zu beschreiben, daß er eine Gesellschaft zwischen Mann und Weib sey, welche sich aufs genaueste mit einander verbunden, nicht nur Lebenslang, oder doch eine lange Zeit beisammen zu wohnen; sondern auch auf eine ehrbare und wohlankändige Art Kinder mit einander zu zeugen. Es beruhet diese ganze Abhandlung auf eine richtige und wohlgegründete Beschreibung des Ehestandes, woraus die Nebenumstände, als Schlüsse folgen müssen. Denn nachdem man denselben als einen bloßen Vertrag, oder Pactum angesehen, zu dessen Aufrihtung die Menschen zwar verbunden, in den Bedingungen aber, die dabey vorkommen könnten, ihre Freiheit hätten, so mußten daher viele bedenkliche Schlüsse, daran sich andere argerten, kiesen. Und wenn man gleich

der Sache mit den Principis des Gerechten, Ehrbaren und Wohlankändigen zu helfen gesucht, so hat doch diese Lehre an sich selbst wenig Grund, und vermehrt die Materie von der Moralität der menschlichen Verrichtungen mehr, als daß sie solche deutlich aus einander setze. Wir müssen uns den Ehestand der göttlichen Absicht gemäß, die dabey gewesen, vorstellen, und ihn nicht als ein bloßes Pactum, dessen Einrichtung von der menschlichen Willkühr abhange, ansehen. Denn die meisten Menschen leben nach ihren Affecten, welche hierinnen Selbstenheit zu den größten Unordnungen geben würden, so wider den göttlichen Willen ist, der überhaupt, solich auch bey dem Ehestande auf die glückliche Erhaltung des menschlichen Geschlechts zielt, und wie der Ehestand dazu ein Mittel seyn soll, also ist derselbige auch nach der göttlichen Absicht, daß der dabey gehabte Endzweck erhalten werde, einzurichten. Es ist nicht genug, daß man im Recht der Natur zeigt, daß Kinder sollen erzeugt werden, und daher der Ehestand nöthig, sondern man muß auch auf die Art und Weise, wie dieses geschehen soll, sehen, nemlich zur Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts, daß dasselbige nicht nur durch die Zeugung fortgepflanzt; sondern auch erhalten, und in dem Stand eines bequemen Lebens gesetzt werde, mithin ist der Ehestand als ein Mittel, so einzurichten, daß dabey diese göttliche Absicht statt habe, das ist, diejenigen, welche sich insamen begeben, Kinder zu zeugen, müssen auch mit einander einig werden, sie zu erziehen, daß solcher gestalt die Aufzuehung von der Erzeugung nicht kann getrennet werden. Denn da die Kinder sich selbst erziehen können, so würde durch die bloße Erzeugung das menschliche Geschlecht nicht erhalten werden, wenn die Eltern sich ihrer Aufzuehung nicht annehmen wollten, aus welchem ganz deutlich kietzt, daß der Ehestand nicht nach der Menschen Willkühr und verderbten Affecten; sondern nach der Vorschrift der gesunden Vernunft, der göttlichen Absicht gemäß, einzurichten. Es ist demnach eine Gesellschaft zwischen Mann und Weib, die sich mit einander vergleichen, auch ihres Orts das menschliche Geschlecht auf eine vernünftige Art fortzuführen, und alles mit beizutragen, wodurch dasselbige kann erhalten werden, nach welcher Beschreibung wir die Sache durch die Vernunft, wie es das Recht der Natur mit sich bringet, untersuchen wollen; und aber um die besondern göttlichen Verordnungen in heiliger Schrift, und um die bürgerlichen Gesetze weiter nicht zu bekümmern, und jene den Theologis; diese aber dem Rechtsgelehrten überlassen. Wir zeigen

darinnen drei Stücke an, die ins besondere zu betrachten.

Das erste betrifft die Personen, welche diese Gesellschaft ausmachen, so Mann und Weib genennet werden, so fern sie wirklich darianen leben, wie denn auch der Mann der Eheherr, und das Weib die Ehefrau heisset. Solche Personen sind nach unterschiedenen Umständen zu betrachten, daß man daraus erkenne eines theils, ob man sich in den Eheband zu begeben? andern theils, wenn es mit dem ersten seine Wichtigkeit habe, ob man sich insonderheit mit dieser, oder jener Person einzulassen habe? Wegen des ersten Punkts ist nöthig, daß die Personen, welche bevrathen wollen, zur Erhaltung des Endzwecks dieser Gesellschaft tüchtig sind, und diese Tüchtigkeit muß sowohl natürlicher, als moralischer Weise erwogen werden. Natürlicher Weise müssen sie im Stand seyn, Kinder zu zeugen, und sie entweder selbst zu erziehen, oder im Fall der Noth durch andere erziehen zu lassen. Hieraus kann leicht geschlossen werden, welche sich nicht zum Eheband schicken, nemlich Kinder, die ihre mannbare Jahre noch nicht erlangt, und diejenigen, die einen solchen Mangel an ihrem Leibe haben, wodurch sie zum Verschlag, folglich zum Kinderzeugen untüchtig sind, daher die Capaunen, oder Verschnittene zum bevrathen nicht geschickt sind. Gleicher gestalt ist überhaupt klar, daß eine Person, die von Natur unfruchtbar ist, so lange die Unfruchtbarkeit nicht gehoben worden, nicht bevrathen soll. Allein da man dieses vorher nicht erkennen kann, man auch niemals gewiß weiß, ob nicht mit der Zeit die Unfruchtbarkeit könnte gehoben werden, so kann man dieses, wenn es zur Bräut kommt, nicht so beobachten, wie man wohl sollte. Auch von alten Personen kann man nichts gewisses sagen. Denn man hat Exempel, daß Leute in ihrem Alter Kinder gezeuget, wiewohl dennoch die Hevrath eines jungen Mannes mit einer alten Frau eine bedenkliche Sache, und wenn er sie bloß des Hauswesens halber genommen, so ist eigentlich kein Eheband zu nennen. Moraliter müssen sie das Vermögen zu pacteiren haben, und im Stand seyn, ihrem Hauswesen und der Erziehung der Kinder wohl fürzusehen, woran abermal folget, daß kleine Kinder, auch rasende Leute, wenn sie gleich ein natürlich Vermögen Kinder zu zeugen haben, vom Eheband auszuschließen. Es fällt hier die Frage vor: ob die Einwilligung der Eltern bey der Hevrath ihrer Kinder nöthig, daß die Ehe, wenn sie ohne derselben geschlossen worden, wieder könne getrennet werden? Grotius antwortet hierauf de iure belli et pacis lib. 2. cap. 3. §. 10. et ex-

fordere dieses die Ehrerbietigkeit der Kinder gegen die Eltern, daß sie solche um Rath fragten: an sich selbst aber hätten sie nach erlangter Tüchtigkeit das Recht sich zu verheyrathen, und wenn sie solches ohne Einwilligung der Eltern thaten, bliebe ihre Ehe doch in ihrer Nichtigkeit, und könnte nicht getrennet werden, welchem andere folgen, als Biegler ad Grotium pag. 375. Textor in synopsi iuris gent. cap. 3. §. 39. pag. 20. Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 6. cap. 2. §. 14. Sochstetter in colleg. Pufendorf. exerc. 10. §. 6. pag. 430. Thomassin in disp. de validit. coniug. inuit. parent. contr. §. 15. §. 199. Willenberg in scilicet iuris gent. prud. p. 143. Zu Paris ist 1687. folgender Tractat: iustificacion des usages de France sur les mariages des enfans de famille faits sans le consentement de leurs parents, par P. le Mere herand kommen; davon Dayle in den nouvelles de la republique des lettres 1688. januar. pag. 88. ein Nachrichht giebt. Doch sind auch einige der gegenseitigen Meinung, daß sich Kinder ohne der Einwilligung der Eltern nicht verheyrathen könnten, in dem sie zu der Zeit, wenn sie ein Ehebündniß schließen wollten, noch unter der Herrschaft der Eltern stünden, und wenn sie auch zu ihrem Verstand kommen, daß es schiene, sie bräuchten keiner Herrschaft mehr, so wären sie doch noch an der Eltern Brodt, wegen welcher Wohlthat sich die Eltern der Herrschaft anmassen könnten, darein auch die Kinder wenigstens stillschweigend willigten, welche gar vernünftig, wiewohl nicht zu leugnen, daß hierinnen die bürgerlichen Gesetze etwas gewisser determiniren, and voraus gesetzt werde, daß die Eltern keine unvernünftige Hinderung machen, daß eine Person im Stand seyn, daß si pacteiren kann, so ist daraus zu schließen, was von den connubiis infantum zu halten, welche man ihrer Natur nach nicht anders, als vor unglücklich erkennen kann, weil solche Personen nicht selbst ihre Einwilligung declariren können. Wegen des andern Punkts, ob man sich mit dieser oder jener Person insonderheit wegen der Ehe einzulassen? giebt die Schwierigkeiten, sonderlich was die Grade der Blutsfreundschaft betrifft, wo man sich derselben zu verhalten, und d. göttlichen Gesetze Levit. cap. 18. und natürlichen Ursachen zu erklären, wovon wir oben in dem Artikel von der Blutschande weitläufig gehandelt. Auch Ansehung der Religion wird gefragt: ein Ehrk eine Ungläubige, eine Jüd oder eine Türkinn bevrathen könne? welches man insgemein behauptet, weil die Religion mit dem Eheband nichts gemein habe, und bey einer solchen Ehe eben wohl die wesentlichen Stücks derselb-

als bey einer andern sich fänden, s. ob-
serv. Italic. tom. 10. observ. 10. §. 8.
sq. *Forum de civit. lib. 2. cap. 2.*
§. 20. n. 4. *Zentgrav in summ. iur. di-*
vin. sect. 2. art. 3. subsect. 1. §. 16. wie
wohl man darinnen behutsam zu gehen
hat. Denn sollten durch solche Verträ-
gen in einer Republic grosse Unordnun-
gen entstehen, wie es nicht anders gesche-
hen würde, wenn man einem jeden dar-
in seine Freiheit lassen wollte, so sind
solche Eben zu unterlassen, wie denn die
Frage an sich selbst außer dem bürgerli-
chen Stand nicht statt hat. Es ist noch
weiter vernünftig, daß nur ein Mann
und eine Frau bey einander in der Ehe
wohnen, weil auf solche Art der von Gott
intendirte Endzweck auf eine weit bessere
und bequemere Art kann erhalten wer-
den. Denn hat eine Frau viele Männer,
so kann man nicht wissen, von wem sie
eigentlich schwanger worden, und daher
würde in vielen Fällen die Erziehung des
Kindes verabsäumt werden, welche
Schwierigkeit sich auch äußern dürfte,
wenn ein Mann mehr als eine Frau hät-
te, ob er im Stand alle Kinder zu erzie-
hen, welches er wenigstens in Ansehung
der künftigen Zeiten nicht wissen kann.
Denn er weiß ja nicht, wie viel er Kin-
der zeugen werde, was er eigentlich dazu
brauche, und wie es mit seinem Vermö-
gen in Zukunft stehen dürfte, mithin ist
ja vernünftiger, daß man in zweifelhaf-
ten Fällen das gewisse erwöhlet. Es
kommen noch die Uneinigkeiten zwischen
Männern und Weibern und Kindern hinzu,
wodurch der wahre Endzweck des Ehestan-
des verhindert wird. Man meint zwar
insgemein, es geschähe dieses nur zufäl-
lige Weise, und habe man darauf nicht zu
sehen, welcher Schluss aber falsch ist, daß
man bey dergleichen Handlungen nicht
auf das zufällige zu sehen habe. Ein ver-
antwortlicher Mann suchet einem Unglück,
wenn dasselbige zu vermuthen, zu entge-
hen, es mag zufälliger Weise kommen;
oder nicht, von welcher Materie unter von
der Polygamie ausführlicher gehandelt
worden.

Das andere Stück, so wir bey der
angegebenen Erklärung des Ehestandes
zu erweisen haben, ist das Mittel, wo-
durch diese Gesellschaft aufgerichtet
wird, so wir den Vergleich; oder das
Pactum nennen, ohne welchen kein Ehe-
stand statt hat. Denn wollten sich die
Menschen ohne Unterschied mit einander
vermischen, wie sie darzu kämen nach
Art der unvernünftigen Thiere, so wür-
den wohl Menschen gezeugt, das mensch-
liche Geschlecht aber nicht nach der Ab-
sicht Gottes erhalten werden, und damit
solche Unordnung unterbleibe, so will

Gott, daß sich Mann und Weib vorher
deswegen vergleichen, und eben durch
den Vergleich den Ehestand aufrichten
sollen, folglich handeln in diesem Stück
die unvernünftigen Thiere bloß nach ih-
rem Trieb der Natur; die Menschen hin-
gegen haben sich nach der Vernunft zu
richten. Bey diesem Pacto hat man zu
sehen theils auf den Consens; oder Ein-
willigung selbst, theils auf die Bedingun-
gen, so dabey vorkommen können.
Die Einwilligung wird von beyden Thei-
len erfordert, und so bald als beyde Per-
sonen einig sind, auf eine vernünftige
Art als Eheleute bey einander zu leben,
so ist der Ehestand richtig, wenn gleich
der Verschlag noch nicht erfolgt; fehlet
es aber an diesem Consens, so ist es kein
Ehestand, ob gleich der Verschlag gesche-
hen. Was man überhaupt von einem
Pacto sagt, das ist auch hier zu beobach-
ten, weswegen die Contrahenten einen
zulänglichen Gebrauch ihrer Vernunft
haben müssen, und darf keine unrechtmä-
ßige Furcht, so ein Theil dem andern
unbilliger Weise erwecket, noch ein Ver-
trag dabey seyn. Wenn jemand entwe-
der in der Person, oder den Umständen
derselben geirret, so bleibt der Vergleich
nach gegebenen Consens dennoch feste, es
sey denn, daß er ausdrücklich zu versichern
gegeben, was vor eine Person; oder was
vor Umstände er dabey verlangt; oder
auch, daß in solchen Umständen geirret,
ohne welche der Endzweck des Ehestandes
nicht kann erlangt werden, s. *Pufen-*
dorf de iure nat. et gent. lib. 6. cap. 1.
§. 14. sqq. Thomasius in iurisp. diu.
lib. 3. cap. 2. §. 84. sqq. Die Bedin-
gungen betreffend, so stehen selbige nicht
so schlechterdings in der Contrahenten
Willkühr, wie man sich insgemein ein-
bildet, daß wenn sie nur einig würden,
Kinder zu zeugen, so könnten sie nach
dem eigentlichen Recht der Natur ihre
Bedingungen einrichten, wie sie wollten.
Nach den Regeln des Gerechten werde
eben nicht nothwendig zum Wesen eines
ehelichen Vergleichs erfordert, daß das
Weib dem Manne verspreche, niemanden
als ihm den Gebrauch des Leibes zu ver-
statten; daß die Frau dem Manne die
stetige Verwöhnung zusage, ingleichen,
daß man sich auf Lebenslang verbinde,
welches nur nach den Regeln des Ehrba-
ren und Wohlstandigen geschehen müs-
te. Mann stelle sich einen solchen Ehe-
stand vor, der nach den Regeln des Ge-
rechten eingerichtet wird, so wird man
bald befinden, was vor Unordnungen und
Zerrüttungen der menschlichen Gesell-
schaften daraus entstehen werden, und da
die Regeln des Gerechten von den
Gesezen, die Geseze von dem göttlichen
Willen herrühren, so müste man zugeben,

das diejenigen, welche solche Ehebündnisse machen, nicht sündigten, und das Gott solche Ehepacte verordnet, die mehr Schaden als Nutzen brächten, welches wider seine Weisheit, Gültigkeit und Gerechtigkeit wäre. Es ist schon oben erinnert, daß es mit dem Ehebande nicht bloß auf das Kinderzeugen angesehen, sondern daß dadurch das menschliche Geschlecht auf eine vernünftige Art fortpflanzen und erhalten werde, wozu denn mehr als die bloße Zeugung der Kinder nöthig ist, mithin hat man in solchen Stücken, die zu diesem Abscheen erfordert werden, bey dem Ehepacte nicht seine Freyheit, zu thun, was man will, und wenn man sich ja eine ungegründete Freyheit herausnimmt, so sündigt man. Wollte sich eine Frau ausbedingen, den Gebrauch ihres Leibes nach Gefallen auch andern zu überlassen, so würden sich wegen der Uneinigkeit der Männer, und wegen der Erziehung der Kinder, Verdrießlichkeiten genug zeigen; auf wie lange aber ein solches Ehebündnis zu schließen, davon handelt ein besonderer Artikel von der Ehescheidung. Mit dem sogenannten matrimonio ad morganaticam hat es eine ganz andere Bewandnis, welches darinnen besteht, daß absonderlich eine vornehme Mannsperson eine Weibsperson mit dem Bedinge heirathet, daß sowohl die Frau, als die aus der Ehe geborne Kinder von der übrigen Erbschaft, in gleichen von der väterlichen Dignität, nachdem sie das Hochzeitgeschenk, oder eine gewisse Portion der Güter empfangen, ausgeschlossen werden sollen, von welcher Ehe Myler in samolog. princ. cap. 6. n. 15. seqq. und Aethius in comment. iuris feud. lib. 1. tit. 8. n. 42. p. 307. Exempel anführen, dergleichen Gemahlinnen, welche Puffendorf de iure nat. et gent. lib. 6. cap. 1. §. 36. vxores secundarios nennet, meistens an die linke Hand getraut worden. Denn solche Ehen sind daher vernünftig, weil daraus keine Unordnungen für die Republik zu besorgen, und wohl manche Sünde verhindern, und wenn gleich die Trauung an die linke Hand geschiehet, so gehet doch dadurch der Gerechtigkeit des Ehebandes selbst nichts ab, wie man denn aus der heiligen Schrift das Exempel des Abrahams anführen pfleget, f. Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 7. §. 8. n. 3. Willenberg in scilimentis iuris gent. prud. pag. 147. Buddeum in institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 6. §. 23. Woher es komme, daß solche Ehe matrimonium ad morganaticam genennet wird, hierüber ist man nicht einig. Die Italiäner sagen, es wäre dieses ein lateinisches, und von den Longobarden verhämmeltes Wort, und nach dem lateinischen gleichsam eine mor-

ris causa donatio, welches sehr weit ben gesucht ist. Andere führen es von dem deutschen Worte Morgengabe her, welches ein Morgengeschenk, das der Brautigam der Braut zur Dankbarkeit und zur Belohnung für die genommene Jungfrauschaft des andern Tages nach der Hochzeit zu übergeben pfleget, anzeige, f. Sachenberg in germ. med. diff. §. 5. 7. Außer den angeführten Schribenten kann man von dieser Materie noch nachlesen Boehmerum de coniugiis principum et status ratione initis, Helmst. 1704. Coccejum de lege morganatica 1695. Niccium de matrimonio ad morganaticam donationem contracto, nebst andern, welche in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 306. recensiret sind. Wegen der Herrschaft in dem Ehebande, ob selbige der Mann oder die Frau haben soll? wird mehr subtil als nützlich disputiret, weil es doch bey dem bleiben wird, so einmal eingeführet. Ordentlich Weise hat der Mann die Herrschaft, und wird als Haupt der Familie angesehen, worauf sich aber dieselbige gründe, und warum der Mann hierinnen vor der Frau einen Vorzug habe, darüber wird eben disputiret. Einige leiten denselben aus dem natürlichen Vorzuge des männlichen Geschlechts vor dem weiblichen her, als Aristoteles ad Nicomachum lib. 8. cap. 13. welche Ursache auf gar schwachen Füßen ruhet. Denn es ist falsch, daß durchgehends alle Mannspersonen mehrere Kräfte des Leibes und der Seele vor den Weibspersonen haben, indem man Weibspersonen antrifft, welche in beyden die Männer weit übertreffen, folglich muß man daraus keinen allgemeinen Satz machen. Und gesetzt, daß dieses was allgemeines wäre, so folget doch noch nicht, daß derjenige, der vor dem andern in natürlichen Sachen einen Vorzug hat, auch einen moralischen Vorzug, oder eine Herrschaft erhalten müsse. Ein vernünftiger ist zwar verpflichtet, einem thömen und einfältigen Menschen Vorkellung zu thun, und ihn zum Guten anzuleiten; welche Vorkellung aber nicht als ein Gesetz, das einen Zwang bey sich habe, sondern als ein Rath anzusehen, und steht in des einfältigen Willkühr, oder demselbigen folgen will, oder nicht. Andere leiten die Herrschaft des Mannes unmittelbar von der göttlichen Concession und Verordnung her, indem auch Gott zum Weibe nach dem Falle Genes. cap. 3. v. 16. gesagt: dein Wille soll deinem Manne unterworfen seyn, als Hornius in politic. lib. 1. cap. 1. an Zenniges in not. ad Grotium pag. 456. seqq. Es ist diese Ursache viel zu weit hergeholt, und ob sie schon in gewisse Absicht wahr, sofern die Herrschaft als ein Recht vom Gesetze, das Gesetz aber

vom Willen Gottes dependiret, so ist sie doch nicht die unmittelbare Ursache, und muß noch etwas anders dazwischen kommen, welches die Herrschaft unmittelbar wirkt. Die Worte Gottes bey dem Mose: dein Wille soll deinem Manne unterworfen seyn, können der Sache wohl keinen Aufschlag geben. Denn es bekundt unter andern darinn die Strafe des Weibes mit, weil sie zuerst gesündigtet, wovon aber die Vernunft nichts weiß, und wenn der Fall nicht geschehen, so hätte wohl im Paradiese keine Herrschaft statt gehabt, s. Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 6. cap. 1. §. 12. Buddeum in instit. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 6. §. 5. wiewohl Aulpius in collegio Grociano p. 54. meynet, daß auch im Stande der Unschuld die Herrschaft des Mannes über die Frau geblieben wäre, indem Paulus 1 Cor. 11. v. 7. sage: das Weib sey des Mannes Ehre, und der Mann sey nicht vom Weibe, sondern das Weib sey vom Manne, er sey nicht geschaffen um des Weibes willen, sondern das Weib um des Mannes willen; welche Worte aber wohl wenig die Herrschaft über das Weib beweisen, welcher Meinung auch andere sind. Denn da wir von Natur einander alle gleich sind, zu der Herrschaft aber, die ein Mensch über den andern entweder durch Krieg, oder durch einen göttlichen Vergleich bekommen, die Schwachheit, Unvollkommenheit und Bosheit der Leute Anlaß gegeben, so sehen wir nicht, wie dieses mit dem Stande der Unschuld bestehen kann. Grocius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 8. n. 1. Boecker in notis ad h. l. p. 491. Veltusius de pudore naturali p. 107. Aulpius in colleg. Grociano pag. 53. Pufendorf de iure natur. et gent. lib. 6. cap. 1. §. 11. führen diese Herrschaft aus der Einwilligung der zusammen verbundenen Gesellschaft her, daß sich die Frau, wenn sie sich in das Eheband einließe, freywillig der Herrschaft des Mannes unterwürfe, daß er als in der Familie dirigiren sollte, weil er doch den Anfang zu dieser Gesellschaft gemacht, und sie des Schutzes des Mannes genießen wolle; wenn sich aber diese Macht weiter erstrecken sollte, müßte dieses durch einen besondern Vergleich ausgemacht werden, doch wären beyde Geleite von Natur gleich. Proculus in den Grundsätzen des natürlichen Rechts pag. 68. und Rüdiger in institut. erant. pag. 512. ed. 3. merken an, daß nach der Vernunft und dem Rechte der Natur der vernünftigste unter Mann und Weib die Herrschaft sich zueignen könne. Denn es sey wider alle Vernunft, daß ein thömmel und unverständiger über einen klugen und vernünftigen Herr seyn sollte, und wenn gleich ein thömmel über

einen vernünftigen die Herrschaft geerbet habe, so sähe man doch, daß der thömmere durch gewisse Kunstgriffe beherrscht werde, ob man ihm gleich dem Namen nach die Herrschaft lasse, mithin sey gar keine Herrschaft nöthig, wenn alle beyde, Mann und Weib, vernünftige und kluge Leute wären. Treuer merket in observat. ad Pufend. de offic. homin. et civ. pag. 372. dagegen an, daß die Weisheit und der Verstand, den einer vor dem andern habe, nur ein unvollkommenes Recht zuwege brächte, und nichts anders anzeige, als daß er zur Herrschaft geschickt sey, die er sich aber nicht vermöge eines vollkommenen Rechts anmaßen könnte. Wenn dies Principium gelten sollte, so würden in den andern Gesellschaften, als zwischen Eltern und Kindern, Regenten und Unterthanen unendliche Streitigkeiten entstehen; wenn der Vernünftigere über den Unvernünftigen herrschen sollte. So viel ist gewiß, daß Mann und Weib von Natur einander gleich, und keines über den andern von Natur ein Recht zu herrschen habe; so bringet auch das Wesen und der Endweck des Ehebandes an sich selbst nicht mit sich, daß jemand darinnen regiere, welche Gesellschaft eigentlich ein Stand der Freundschaft ist, und zielt auf die Fortpflanzung und Erhaltung des menschlichen Geschlechts, mithin kann man diese Herrschaft aus keinem tüchtigern Grunde, als aus dem besondern Vergleich, den Mann und Frau desfalls mit einander ausgerichtet, herleiten. Trifft man einen solchen Vergleich, so läßt sich dieses das Recht der Natur gefallen, weil dadurch viel Gutes kann gestiftet werden, indem der Mann das Haupt der Familie wird, und das Weib, so ohne dem vielen Beschwerden unterworfen, sich auf solche Art von manchen Sorgen befreien kann, daher man auch durch bürgerliche Gesetze diesen Vorzug dem Manne bestätigt. Dabin könnte man vielleicht die Worte Gottes bey dem Mose cap. 3. v. 16. dein Wille soll deinem Manne unterworfen seyn, deuten, daß weil das Weib wegen Zeugung und Erziehung der Kinder ohne dem eine große Last auf sich hätte, so sollte der Mann die Direction der Familie auf sich nehmen, und das Weib sich seinem Willen unterwerfen, auf welche Art aber diese Worte ehe einen Trost, als eine Strafe in sich faßten, welches wohl wider die Absicht Gottes ist. Ueber die Güter der Frau bekommt zwar der Mann ohne einen besondern Vergleich keine Herrschaft, doch ist gut, und der Vernunft gemäß, daß man hierinnen wegen Gemeinschaft der Güter einen Vergleich trifft, weil dieses nicht nur die wahre Freundschaft, dergleichen der Eheband seyn soll, unterhält; sondern auch die Erziehung der

Kinder, die der Frau mit angehören, Kosten erfordert.

Endlich müssen wir auch das dritte Stück bey der gegebenen Erklärung des Ehebandes, oder dessen Endzweck erwägen, welchen wir darinnen gesetzt, daß das menschliche Geschlecht auf eine vernünftige Art fortgepflanzt und erhalten werde, bey welchem Punkte die Philosophen nicht durchgehends einerley Gedanken haben. Einige setzen einen gedoppelten Endzweck, nämlich das Kinderzeugen und die Behülfslichkeit unter einander, oder das *mutuum adiutorium*, welches letztere nicht als ein eigentlicher Endzweck des Ehebandes kann angesehen werden. Denn das ist ein Absehen einer Gesellschaft überhaupt, daß diejenigen, welche sich in eine Gesellschaft begeben, um dadurch die Bequemlichkeit ihres Lebens zu befördern, einander hülfreiche Hand leisten, und nicht ein besonderer und eigentlicher Endzweck des Ehebandes insonderheit, folglich sollte man, wenn man ja von dem *mutuo adiutorio* reden will, den Endzweck dieses Standes in einen gemeinen, so die Behülfslichkeit unter einander wäre, und in einen besondern, welches das Kinderzeugen, eintheilen. Was aber insonderheit das Kinderzeugen betrifft, so zielt der Eheband nach der göttlichen Intention nicht bloß dahin, daß Kinder gezeuget werden, welches auch außer der Ehe geschehen kann; sondern daß das menschliche Geschlecht auf eine vernünftige Art erhalten werde, welches nicht anders geschehen kann, als daß man darinnen eine gewisse Ordnung beobachtet, und indem man eins wird, Kinder zu zeugen, sich zugleich vergleiche, die gezeugten Kinder auch zu erziehen. Wie aber dieses der eigentliche Hauptzweck des Ehebandes, also ist der Nebenzweck desselben die Dämpfung der fleischlichen Lust, welches auch der heiligen Schrift gemäß, daß nach dem Falle der Eheband darzu mit dien, damit man die Hurerey vermeide. Denn 1 Cor. 7. v. 2. sagt Paulus: um der Hurerey willen habe ein jeglicher sein eigen Weib, und eine jegliche habe ihren eignen Mann, und v. 9. es ist besser freyen, als Brunnst leiden. Hat dieses seine Nichtigkeit, so ist die Frage: ob ein Mann einer schwangeren Frau fleischlich bewohnen könne, leicht zu beantworten, daß dieses ganz wohl geschehen könne, indem bereits dem Hauptendzwecke ein Genüge geschehen, wiewohl Wolff von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen p. 16. das Gegentheil behauptet.

Nun nehmen wir auch die practische Betrachtung des Ehebandes, wie man sich dabey zu verhalten, vor uns, da man denn das menschliche Thun und Lassen sowohl nach den Regeln der Gerechtigkeit, als der

Klugheit determiniren, und was vor, bey und nach dem Ehebande zu beobachten, zeigen kann. Nach den Regeln der Gerechtigkeit hat man vor dem Ehebande zu sehen: ob man verbunden sey, in denselbigen zu treten? Es bleibt hier bey der Regel: *obligamur ad coniugium omnes indefinito*, non tamen quilibet in individuo, welche anzeigt, daß man die Verbindlichkeit zum Ehebande sowohl in Ansehung des ganzen menschlichen Geschlechts, als auch in Ansehung der einzelnen Personen insonderheit betrachten könne. In der ersten Absicht ist diese Verbindlichkeit allgemein, daß alle Menschen ihr Geschlecht durch den Eheband fortzupflanzen sollen. Daß Gott die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts an sich selbst intendiret, braucht wohl keines weitläuftigen Beweises. Denn es ist so wohl dem männlichen als weiblichen Geschlechte eine Begierde zum Beyschlaf eingepflanzt, welche, wenn man sie recht nach allen Umständen genau betrachtet, eine natürliche, und nicht durch Vorstellung des Verstandes erregte Begierde ist, folglich ist sie von Gott eingepflanzt. Thut aber Gott, vermöge seiner Weisheit, nichts vergebens, so muß er auch bey diesem natürlichen Triebe, als einem Mittel, einen gewissen Endzweck intendiret haben, der nichts anders, als die Zeugung der Kinder ist. Nach dem Falle ist zwar in Ansehung des Gebrauchs dieses Triebes ein Unterschied entstanden, indem einige demselbigen folgen unvernünftig, wenn sie den Trieb selbst, und die damit verknüpfte Lust, als den Hauptendzweck ansehen; einige aber vernünftig, deren fleischlicher Beyschlaf vornehmlich auf die Zeugung der Kinder zielt; welche unterschiedene Aeußerungen des Triebes, deren erkere Gottes Willen zuwider ist, die Ehe selbst, daß dieser Trieb von Gott berühret, nicht aufhebet. Also haben vernünftige Leute nicht nur einen Trieb zum Beyschlaf, sondern auch eine Begierde, ihr Geschlecht fortzupflanzen. Noch mehrere Merkmale dieses göttlichen Willens finden wir an dem Unterschiede der Menschen, sofern selbige entweder Mann- oder Weibspersonen sind, und beyderseits mit besondern, und zur Zeugung der Kinder abzielenden Gliedern versehen sind. Doch dieses beweiset nur so viel, daß sie der sollen gezeuget werden, und weil dieses auch außer der Ehe geschehen kann, so ist ferner zu erweisen, daß Gott nicht eine solche Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts, wie sie bey den unvernünftigen Thieren geschieht, verlange; sondern eine ordentliche, und vermittelst des Ehebandes zu erlangende, und eben darauf die Obligation aufliehet ankomme. Denn daß sich die Menschen fleischlich vermischen, auch wohl Kinder zeugen, solches geschieht

bet aus einem natürlichen Triebe, und kann diese Handlung an sich selbst nicht ändern, als eine bloß natürliche angeordnet werden; daß sie aber in dem Ehestande den Beschluß vornehmen, um Kinder zu zeugen, dieses kommt auf das Gesetz der Natur durch die Vernunft an, in Ansehung dessen die Menschen entweder vernünftig, oder unvernünftig leben. Denn setzet man zum voraus, daß Gott überhaupt bey den natürlichen Gesetzen die Glückseligkeit der Menschen intendiret, daß sie nicht nur als Menschen das Leben davon bringen; sondern auch bekommen sollen, und zu dem Ende unter andern verordnet, daß sie unter sich in einer Gesellschaft gesellig leben sollen, so will er auch, daß die Kinder glücklich leben sollen, welches nicht geschehen kann, wenn sie nicht durch eine Erziehung in einen solchen Stand gesetzt werden; so aber unterbleiben würde, wenn man außer der Ehe ohne Unterschied sich mit den Weibspersonen fleischlich vermischen wollte, woraus denn fließet, daß wenn Gott den Endzweck haben will, er auch die Mittel wolle, nach der bekannten Regel: *qui vult finem, vult etiam media*, welches eben der Eheband ist. Es ist daher eine willkürliche Verbindlichkeit nach dem Recht der Natur zum Eheband überhaupt da; sie aber nicht eine jede einzelne Person insonderheit angehet, daß man sagen wollte, es müßten alle und jede Menschen heyrathen, und wer solches nicht thäte, sündigte, machen Paulus 1 Cor. 7. selbst nicht gehalten, es sey besser, wenn man kein Weib nehme. Denn einmal muß man dieses Gesetz nach den Umständen der Zeiten betrachten, welches vor Jesus Christen, oder jenen Menschen so sehr nicht verbindet, in den Eheband zu treten, in dem heutiges Tages eben kein Mangel an Menschen ist; hernach muß ein jeglicher seine eigene Umstände ansehen, ob er zu diesem Stand auch die gehörige Geschicklichkeit habe. Denn es befinden sich nicht alle Menschen in solchen Umständen, daß sie entweder durch einen allzuheftigen Trieb genöthiget würden, oder Gelegenheit hätten, sich in den Eheband zu begeben, zu welcher Gelegenheit nicht nur die Lustbarkeit Kinder zu zeugen, ingleichen die Gesundheit und die Kräfte des Leibes; sondern auch das Vermögen eine Familie zu ernähren, erfordert werden, und da thut man besser, man bleibe im ledigen Stande, woben zu lesen Fußensdorf *de officio hom. et civis lib. 2. cap. 2. §. 3. de iure naturae et gentium lib. 6. cap. 1. §. 3. lqq. Thomassius in iurisprud. divin. lib. 3. cap. 2. §. 47. lqq.* Die Frage: ob der Eheband, oder ledige Stand vorzuziehen? ist vergeblich, indem man so schlechterdings darauf nicht antworten kann, und wenn ja eine Antwort

geschehen soll, muß man die Sache in concreto, in Abticht auf diese, oder jene Person ansehen, da denn einem der Eheband; einem andern hingegen der ledige Stand nützlicher ist. Anno 1683. kam zu Paris ein Werk unter dem Titel: *du bonheur et du malheur du mariage par le Sr. de Mairville* heraus, darinnen der Autor die Bequemlichkeit und Unbequemlichkeit des Ehebandes weist, wovon die *ada eruditorum 1683. p. 312.* zu lesen. Ist man in Eheband getreten, so muß man weiter sehen, welches die Pflichten der Eheleute sind. Sie haben so wohl ein allgemeines, als ein besonderes Gebot zu beobachten. Jenes ist, daß sie beiderseits ihren angerichteten Vergleich treulich halten; dieses aber, daß sie sich so bezeigen, damit der Hauptendzweck dieser Gesellschaft erhalten werde, daß sie vornehmlich auf die Zeugung und Erziehung der Kinder bedacht sind, mithin sich der Tugend der Keuschheit befeistigen, und hingegen das Laster der Heiligkeit fliehen; aus welcher Heiligkeit, wenn man den Verschlag nur aus Lust vornimmt, allerhand unzulässige Handlungen entstehen, als die Hurerey, welche auch gewisser maßen im Eheband Ratt hat, wenn sich Eheleute ohne Abticht auf die Zeugung der Kinder, fleischlich vermischen, und der Concubinat, darinnen man hauptsächlich auf die Dämpfung der geistlichen Lust siehet, und das Kinderzeugen als eine Nebensache achtet; was sie aber als Eltern bey Erziehung der Kinder zu beobachten haben, ist unten in dem Artikel von den Eltern gewiesen worden. Wird durch den Tod des einen Ehegatten das Band dieser Gesellschaft getrennet, so kann der andere, wenn er sich noch in den gehörigen Umständen befindet, wieder heyrathen, dabey die Vernunft an sich selbst kein Bedenken findet. Die Kirchenlehrer sind zwar zum Theil nicht wohl darauf zu sprechen gewesen, und haben eine solche Ehe *adulterium honestum* genennet, welches aber ein falscher Wahn war, damit sie eine gute Abticht mögen gehabt haben.

Noch man hat sich auch um die Regeln der Klugheit zu bekümmern, und alle Anschläge dahin zu richten, daß die Ehe wohl gerathe, und mithin das Leben verführe, und die vornehmste Bequemlichkeit befördere. Eine der allerwichtigsten äußerlichen Glückseligkeiten ist wahrhaftig eine wohlgetroffene Ehe. Denn zu geschweigen, daß man darinnen der fleischlichen Wollust, ohne Verletzung des Gewissens, und ohne Abbruch der Gemüthsruhe genießen kann, so trifft man da die natürlichste und vollkommenste Freundschaft, so auf die genaueste Vereinigung der Gemüther beruhet, an, gegen welcher auf der Welt nichts vergnüglicher seyn kann.

Es wird daher eine übele Ehe mit dem höchsten Rechte dem Fegefeuer verglichen, und wie ein kluger Mensch in allen Stücken einem Unglück, so viel in seinem Vermögen steht, zu entgehen sucht, also ist er auch hier, seine Sache glücklich anzufangen, besorget, überläßt sich nicht dem bloßen Glück; sondern überlegt alles wohl. Er beziehet sich ebenfalls glücklich vor, in, und nach dem Ehekand: 1) vor dem Ehekand suchet ein vernünftiger Mann seine Heurath mit Klugheit anzustellen, und darinnen gar hebsam zu gehen, weil der Ehekand unter den Christen ein unauflösliches Band ist, und bey ihnen die Ehescheidung nicht so leicht als bey den Juden, und andern Völkern verstatet wird. Er will so heurathen, daß er in dem Ehekand veranügt und bequem leben kann, mithin kletet er eine kluge Wahl der Person, die er zu heurathen gedenket, an, und wenn selbiges geschehen, bemühet er sich, daß er keinen Korb bekomme. Von der klugen Wahl hat man auf die Umstände so wohl sein selbst; als der Person, die man heurathen will, zu sehen, und insonderheit zu erkennen, was vor eine Gleichheit zwischen beyden vorhanden, als welches der wichtigste Umstand, der eine Ehe glücklich machen kann, wiewohl die Gleichheit eben nicht auf den Punkt eintreffen muß; sondern genug ist, wenn sie sich in gewisser Proportion befindet. Auf Seiten sein selbst erwäget er die Umstände theils von außen in Ansehung des Alters, des Vermögens, des Stands, Herkommens und der Gestalt; theils von innen in Ansehung des Temperaments, sonderlich des Willens, und richtet sich bey seiner Wahl darnach, daß einigermaßen eine Gleichheit getroffen werde, weil aus der allzu großen Ungleichheit die größten Unruhen entstehen können. Ein junger Mann wird einer alten Frau bald überdrüssig, und muß besorgen, daß sie über ihn zu herrschen suchen werde, und ein alter Mann sich leicht die Rechnung machen, wie es ihm gehen wird, wenn er ein junges Mädchen heurathet. Es ist ein altes Sprichwort: bey einem alten Manne, und jungen Weibe sind am gewissen Kinder zu hoffen. Heurathet ein armer und garstiger Mann, der dabey von geringem Fortkommen ist, eine reiche, schöne und vornehme, so muß er sich wohl gefallen lassen, daß ihm die Frau vorwirft, sie habe ihn zu einem Mann gemacht, er habe ihr sein Glück zu danken, und daß er von andern solchen Anspruch bekommt, der ihm höchst verdrießlich und empfindlich fällt. Noch mehrern Verdruss erwecket die innerliche Ungleichheit, welches entweder eine natürliche oder moralische. Jene rühret von der Natur her, wenn in den beyden Gemüthern solche Temperamenten, die

einander entgegen sind, anzutreffen, und ist daher nicht wohlgethan, wenn ein geistiger eine wollüstige, oder ein wollüstiger eine geistige heurathet. Die moralische Ungleichheit bestehet in einer ungleichen Einrichtung des Gemüths nach der Vorschrift der Vernunft, als wenn ein Theil tugendhaft lebet, der andere hingegen sich denen Lastern ergiebet. Man sagt im Sprichwort: gleich und gleich gesellet sich gern, welches von der natürlichen und moralischen Gleichheit wahr, doch suchen weise und vernünftige Leute eine solche moralische Gleichheit, die beyderseits auf tugendhafte Bemühungen gegründet, bey welcher Gleichheit gar wohl eine natürliche Ungleichheit bestehen kann. Wegen der Zeit, wenn man heurathen soll, begehen diejenigen einen großen Fehler wider die Klugheit, welche sich auf künftige mit einer versprechen, da sie noch nicht im Stand sind zu heurathen. Denn nimmt die Liebe vor der Zeit das Heu ein, so giebt sie Gelegenheit zu vielen Hindernungen, daß man nichts rechts erlernet, und indem man lange vorher mit ihr bekannt gewesen, so ist die Liebe wohl schon ziemlich kalt, wenn der Ehekand erst angehen soll, oder es kommt vorher die Reue nach, und man kann gleichwohl ihrer mit Manier nicht los werden, zu geschweigen, daß man sich gewaltig an seinem Glück in der Welt hindern kann. Man hat nicht Ursach mit dieser Sache so sehr zu eilen. Hat man was rechtes erlernet, und befindet sich im Stand, seine eigene Familie aufzurichten, so hat man allezeit noch Gelegenheit eine gute Heurath zu treffen. Gleiche Ueberlegung muß auch vorher auf Seiten der Person, die man zu heurathen gedenket, geschehen, daß man genugsame Nachricht von allen ihren Umständen erlange, und darnach eine solche Wahl treffe, daß man sich eine vergnügte Ehe versprechen kann. Man muß aber dabey sehen eines Theils, was man an solcher Person zu erkennen; andern theils, wie man zu solcher Erkenntnis gelangen könne. Dasjenige, was man vorher zu prüfen und zu erkennen hat, sind ebenfalls die äußerliche und innerliche Umstände, oder die Gemüths- Leibes und Glücksgaben. Dem Gemüthe nach suchet ein kluger Mann eine vernünftige Frau, welche mit ihm vernünftig umzugehen, und eine vergnügte Ehe zu stiften weiß, auf welche Eigenschaft er zuerst zu sehen hat, und wenn nebst dem Verstand auch ein tugendhaftes Bemühen vorhanden, so ist es desto besser, dabey auch eine natürliche Ungleichheit der Neigungen in dem Willen bestehen kann, wiewohl rathsamer, wenn auch diese kann vermieden werden. Dem Leibe nach soll sie ordentlicher Weise jung, gesund und schön seyn. Daß sie jung seyn soll, hat

den Verstand, daß sie wenigstens nicht älter, als der Mann sey. Denn eine junge Weibsperson hat gegen den Mann, wenn er älter ist, mehr Respekt, und ihre Liebe ist weit zärtlicher. Die Gesundheit ist eine gar nützliche Eigenschaft, wozu es um eine elende und schwache Frau eine gar schlimme Sache ist, wodurch die Bequemlichkeit in dem Ehestand gar sehr gestört wird, und hat man hiernächst leicht schwache und kränkliche Kinder zu erwarten. Schön soll sie seyn, aber doch nicht außerordentlich schön. Denn allzu schöne Weiber sind oft vielen Nachstellungen unterworfen, pflegen ihre Männer selten zu caressiren, sondern wollen von ihnen angebetet seyn. Ovidius lib. 2. fast. v. 161. schreibt: *foedera (matrimonii) servasset, si non formosa fuisset*, welches zwar nicht durchgehend eintrifft. Abraham, Isaac und Jacob hatten auch schöne Weiber. Uebrigens ist genug, wenn die Weibsperson eine mittelmäßige Schönheit hat, indem der Mann auch des Leibes wegen die Frau lieben muß. Wegen der Glücksgaben kann man wohl zufrieden seyn, wenn man eine Weibsperson bekommt, welche die gehörigen Gemüths- und Leibsgaben besitzt; kann man aber durch seine Heirath sich zugleich in die Höhe bringen, mit einer vornehmen Familie verknüpfen, und Geld in die Hände kriegen, so ist es desto besser. Denn eine vornehme Familie ist ein Schutz wider die Feinde, und Reichthum ist nützlich, wenn er in die Hände eines solchen kommt, der vermünftig damit umzugehen weiß. Es fragt sich hier: ob man lieber eine Jungfer, oder eine Wittwe heirathen soll? nämlich wenn beyde noch jung sind, und sich also fast in gleichem Alter befinden. Denn ist hierinnen eine große Ungleichheit des Alters vorhanden, so braucht nach dem oben gesetzten Principio, daß die Gleichheit die vergnügte Ehe unterstützt, nicht viel Fragens, folglich soll ein junger Mensch lieber ein junges Mädchen, als eine alte Wittwe, oder lieber eine junge Wittwe, als eine sehr alte Jungfer heirathen, und hingegen ist auch besser, daß ein alter Mann eine alte Wittwe seines Alters, als ein junges Mädchen, oder eine betagte Jungfer, als eine junge Wittwe heirathe. Es ist daher die Frage diese: ob es besser sey, ein junges Mädchen, oder eine junge Wittwe zu heirathen? Einige haben gemeynet, man thäte besser an einer Jungfer; andere haben es mit den Wittwen halten wollen, deren Ursachen in des Grapens *tractat. iuridic. de virgine prae viduis duccendo*, untersucht und beurtheilet werden. Unserm Bedanken nach ist die Frage an sich selbst nicht viel nützlich, und braucht keiner weitläufigen Unterw-

chung. Denn weil die Sache auf Umständen, die unterschiedlich und veränderlich sind, ankommt, so kann so schlechtdings nicht darauf geantwortet werden, und wenn die Application geschehen soll, so ist zuweilen besser, ein junges Mädchen; zuweilen aber eine junge Wittwe zu heirathen. Was sich hier ein und das andere mal zutrug, das darf man nicht gleich zu einer allgemeinen Regel machen, und gleichwohl versehen es viele hierinnen. Mancher hat an seinem; oder eines andern Exempel erlebt, daß die Heirath einer Wittwe gut eingeschlagen, welches er dem Wittwenstand selbst zuschreibt, und denkt, man thäte alleszeit an Wittwen besser, zumal da zuweilen besondere Affecten mit unterlaufen. So soll Heinrich Aornmann sein Buch *de virginitate* denen Mädchen in gefallen geschrieben haben. In den Gedichten des Vincentii Fabricii, gewesenen Bürgermeisters zu Danzig stehen zwey *sermiones*, eines von ihm selbst an Job. Friedrich Gronov, welches behauptet, daß es besser sey, eine Jungfer, als eine Wittwe zu heirathen; das andere von Zacharia Lando an Cornelium Grocium, daß man die Wittwen den Jungfern vorziehen müsse, davon eine poetische Uebersetzung in dem fünften Theil der angelesenen Anmerkungen anzutreffen. Will man zu dergleichen Erkenntniß der Person, welche man heirathen dürfte, gelangen, so ist das beste, daß man allenthalben mit seinen eigenen, und nicht mit fremden Augen sehe, noch fremden Rath allzu sehr folge, mithin Gelegenheit mit ihr öfters umzugehen, suche. Denn einmal sind in diesem Stück die Rathgeber oft partheiisch, und mancher will ein Mädchen entweder aus bloßer Affection zu derselben; oder aus einem besondern Privatinteresse dem andern aufhängen. Ein anderer urtheilet hier nach seinem Geschmack, und meynet, was ihm gut schmecket, das esse auch ein anderer gern, und daher schlägt er ihm eine Partheie für, welche zwar für sein, aber nicht für des andern Naturell ist. Es ist also gefährlich, wenn man bey diesem Handel seiner Klugheit nicht trauen kann, noch geschickt ist zu erkennen, was gut, oder böse sey, und sich auf fremde Augen verlassen muß. Wo es möglich, so heirathe man keine Person, mit der man nicht bekannt ist. Man kauft ja nicht einmal eine geringe Sache, wenn man sie nicht vorher gesehen, und gut befunden hat, geschweige etwas Unbeschiedenes zu nehmen, davon das äußerliche Wohlfeyn des ganzen Lebens abhängt. Viele wären wohl in dem Stand, die Beschaffenheit des Gemüths und der Sitten an einem Frauenzimmer selbst zu beurtheilen; es fehlt ihnen aber an Gelegenheit mit ihr umzu-

gehen, und deswegen müssen sie sich mit einer vernünftigen Präsomtion, welche sich auf den Zustand der Eltern, auf die gebabte Auferziehung, ihren Umgang, und anderer Lute Urtheil gründet, behelfen. Aus diesem, was wir jetzt gesagt, folgt, daß man in diesem Stück, was insonderheit das Gemüth und die Sitten des Frauenimmers betrifft, eine dresfache Art der Erkenntnis hat habe. Der eine gründet sich auf seine eigene Erfahrung, und gehet am gewissen: der andere behilft sich mit Ruthmäsungen; ist aber nicht so gewis, und der dritte verläßt sich auf andere, und ist am schlimmsten dran. Mit der Erkenntnis der äußerlichen Umstände einer Person in Ansehung des Alters, des Stands, des Vermögens, der Schönheit giebt's so viele Schwierigkeiten nicht, weil diese Sachen einem eher in die Augen fallen. Doch kann auch darinnen Betrügeres vorgehen. Manche sieht wohl aus, wie ein etagegeister Engel; aber nicht von Natur: sondern durch die Kunst der Schminke, und wie manche ist reich ausgeschmückt worden, da doch der Ausgang das Gegenheil gewiesen hat. Hat man nach sattsamer Ueberlegung einen festen Schluß gefasset, eine gewisse Person zu beyrathen, so muß man weiter seine Sachen dahin klüglich einrichten, daß man keine abschlägige Antwort, oder wie man zu reden pflegt, keinen Korb bekommen möge. Dieses kann man vorher mit einer ziemlichen Versicherung wissen. Denn setzt man zum voraus, man stehe in solchen Umständen, daß weder die Eltern, noch die Person an einem was auszufragen haben, daß sie noch niemanden versprochen, auch Lust zu beyrathen habe, so nehme man sein Ansuchen klüglich und behutsam für, daß man das Vorhaben, ehe es zur völligen Richtigkeit kommen, geheim halte, und an der rechten Thür entweder selbst; oder durch andere, denen man trauen darf, und die ein Ansehen haben, anklopfe. Bekommt man von den Eltern nach eingeführter Gewohnheit das Jawort, so sehe man zu, ob der Tochter freyer Wille dabei statt habe, oder ob sie die Eltern dazu nöthigen, welches letztere oft geschieht. Man sagt zwar ingezmein, wenn sie erst zusammen kommen, so wird sich die Liebe schon finden, welches aber eine müßliche Sache, worauf sich niemand zu verlassen, und die Erfahrung bezeuget oft das Gegentheil. Ein vernünftiger Mensch erwählt das gewisse für das ungewisse, und wenn man sieht, daß das Mädchen keine Lust zu der Heyrath hat; noch die geringste Gegenliebe blicken läßt, so lehre man von Seiten um, ehe die Sache bekannt und unwidertreiblich wird. Fällt aber auch dieses weg, und die Eltern sowohl, als

das Mädchen wollen, daß das Eheband nicht getroffen werde, so esse man, daß man entweder durch die priesterliche Trauung zusammen komme; oder wenigstens das Verlöbniß gehalten werde, ehe die Sache unter die Leute kommt. Denn dadurch beuget man manchem Urtheil anderer für, welches ein und den andern Verdruss hätte erwecken können. Man sagt im Sprichwort: es werde eines Menschen Lebenslauf ordentlich drey mal gelesen, wenn er befördert werde, beyrathe und sterbe; oder: wer will gelobet werden, der sterbe, und wer getadelt werden will, der beyrathe, welches oft eintrifft. Ist der Ehestand angetreten, so weiset a) weiter die Klugheit zu leben, wie sich Eheleute gegen einander zu bezeugen haben, daß sie in einer vergnügten Ehe stehen, oder wo von dem einem Theil Verdruss erwecket wird, dem andern dieses Uebel inöge erleichtert werden. Denn daß wir nur bey den Männern bleiben, so hat der Mann entweder ein vernünftiges; oder unvernünftiges Weib. Im ersten Fall leistet er ihr zwar, als Mann, seine eheliche Pflicht; und wohnt ihr fleischlich bey; hält aber aus Klugheit gehörige Maas, damit er auf seiner Seite sich nicht um die Leibeskräfte bringe; auf Seiten der Frauen aber die Heiligkeit nicht zu sehr errege. Ein Weib ist ein schwaches Werkzeug, und ist nicht abeilet im Stande, den Versuchungen zu widerstehen. Die Vollust des Verschlafts wird durch öftere Ausübung nicht gedämpft; sondern vermehret. In dem Hauswesen bleibt der Mann zwar nach eingeführter Ordnung, das Haupt der Familie, er braucht aber seine Herrschaft über das Weib nicht, wie über eine Tochter; noch weniger als über eine Magd. Denn Eheleute stehen in der genauesten Freundschaft, welche sie einander gleich machet, und ob gleich ein vernünftiges Weib gegen ihren Mann Respekt hat, so führt er sich doch gegen sie so auf, als wenn er von keiner Ungleichheit wüßte. Er communicirt im Hauswesen in allen mit der Frau, erwartet ihren Beifall, oder häret die Einwürfe an, und wo dieselben etwas auf sich haben, so folgt er ihrem Rath, welches hingegen auch die Frau thut. Wahre Freundschaft duldet kein Mißtrauen, und wenn ein Mann der Geschicklichkeit seines Weibes versichert ist, soß er ihr im Hauswesen freye Hand lassen, und das Vertrauen haben, sie werde ihrem Beruf nachkommen, das erworbene zu rathe halten, und nach seiner Anordnung verwalten, welches insonderheit geistige Männer beobachten sollten, die durch ihr mißtrauisches Wesen oft ohne Noth eine unvergnügte Ehe verursachen, sie wollen über alle Heller von der Frau Rechnung haben. Denn redlichen Personen muß

es empfindlich fallen, wenn man sie auferlich als Freunde ansehen will, und doch ohne Verschulden ein Mißtrauen gegen sie heget. Soll in der Ehe die allerwerteste Freundschaft seyn, so muß der Mann auch seiner Frauen seine Geheimnisse offenbaren, welches hingegen wieder die Frau gegen den Mann beobachtet, wiewohl den Geheimnissen, die ein öffentliches Amt angehen, behutsam zu verfahren, daß man an einem Theil erwege, wie weit sich die Verbindlichkeit, solche zu verschweigen, erstreckt; andern Theils wie weit man der Verschwiegenheit des Weibes zu trauen habe. Ein Weib ist ordentlich ein schwaches Werkzeug, und daher kann es leicht geschehen, daß sie einen andern Fehler begehrt, welche ein vernünftiger Mann als Kleinigkeiten übersehen, oder wenn es nöthig ist, liebevolle Vorstellungen thut, denen ein kluges Weib, weil sie darunter die Liebe des Mannes erkennet, willig folgt. Ist jedoch mit einem unvernünftigen, einfältigen, auch wohl bösem Weibe geplaget, und entweder im Heirathen betrogen worden; oder die genannte Person hat ihre Sitten in dem Ehestand selbst geändert, so braucht die Regierung einer solchen Frau große Klugheit und Behutsamkeit. Man geht Stufenweis, und sucht durch alle Grads ihre Thorheit und Bosheit zu verbessern; wenn aber nichts helfen will, und gleichwohl die Ehescheidung nicht verstatet wird, so ist nichts mehr, als die liebe Bosheit übrig, wodurch man wenigstens die Gemüthsruhe einigermaßen erhält, genau wenn der Mann an ihrem unartigen Wesen keine Schuld hat. Mit Schlägen richtet man wenig aus. Boecler instit. polit. lib. 1. cap. 3. pag. 29. schreibt: *miseri sunt, qui discurrunt, an vxorem verberare liceat: miseri, inquam, si causam habent disquirendi.* Endlich fragt sich: 3) was die Klugheit nach dem Ehestand bei einem Wittner, oder Wittwen mit sich bringt? Entweder haben sie Kinder; oder nicht. Im letztern Fall ist außer dem, was überhaupt von der Heirathsklugheit gedacht werden, nichts besonders zu beobachten. Sind aber Kinder da, so muß man sehen, ob das Naturrell und der Zufall wildfesselnd zu bleiben; oder nicht. Ist das erste, so thut man weit besser, wenn man sich nicht wieder verheirathet, und seine Kinder mit einem Stiefvater; oder Stiefmutter verschonet. Es pflegt selten zu geschehen, daß Stiefeltern, und Stiefkinder einander lieben, und da mag man ihnen besprechen, welchem man will, so man Verdruss, und gleichwohl ist es rathsam neutral zu seyn. Man man hat nicht ohne Weib bleiben, so lassen die hiesigen keine sonderliche Maximen schreiben, wie die Sache klüglich an-

zufangen. Es ist wohl schwer, daß in solcher Ehe der Kinder wegen kein Verdruss entkehen sollte, wegen der gewöhnlichen Widerwärtigkeit zwischen Stiefeltern und Stiefkindern; doch kann dem zu besorgenden Uebel in so weit vorgebeugt werden, daß dasselbige nicht so groß, und wo nicht geringer; doch in gleichem Grade mit dem Vergnügen aus der Ehe stehe, wenn man sich in der Person, welche man wieder heirathet, wohl fürsiehet. Denn es sind auch Stiefeltern, welche sich vernünftig, wenigstens dem äußerlichen Schein nach aufführen. Man lese hier nach Thomasius im Entwurf der polit. Klugh. c. 7. Zeumann im polit. Philosophen c. 4. Rohr in der Einleit. der Klugheit zu leben c. 14.

Es können bei dieser Materie zur Erläuterung noch verschiedene historische Anmerkungen gemacht werden. Celsus lehrte, daß man in Gegenwart anderer Leute weder seine Frau caressiren, noch mit ihr spielen sollte, indem jenes etwas weibisches; dieses aber etwas rasendes sey. Der ältere Cato sagte: es habe ihn jederzeit gereuet, daß er einem Weibe was geheimes vertrauet, und meinte, man könnte sich nicht mehr vergreifen, als wenn man seine Frau, oder seine Kinder schlage, wie denn das Lob eines guten Ehemannes größer sey, als eines großen Rathsherrn. In das sey das einzige, was er an Socrate bewunderte, daß er mit einem so bösem Weibe, und so thummen Kindern allezeit friedlich gelebet und freundlich mit ihnen umgegangen, wie Plutarchus in Caron. maior. berichtet. Es sind viele, auch unter den heidnischen Philosophen nicht wohl auf dem Ehestand, und überhaupt auf das weibliche Geschlecht zu sprechen gewesen. Democritus soll nach dem Zeugniß des Stobai fern. 74. nicht viel von Kinderzeugen gehalten haben, weil die, so Kinder hätten, viel Gefahr und Beschwerniß ausstehen müßten, da hingegen wenig, oder gar schlechte Lust dabei sey. Ein wohlhabender Mann thäte am besten, er nähme einen Sohn eines Freundes an Kindes Statt an, so könne er einen Sohn haben, wie er ihn wünsche, indem er sich in einen nach Belieben erwählen könnte, der ihm anständig und am meisten nach seinem Kopf sey. Als einst Secundus, ein Sophist zu den Zeiten des Kaisers Hadrian, gefragt wurde, was ein Weib sey? gab er zur Antwort: eine Werkstatt, da Menschen gemacht werden, ein bösbärtiges Thier, ein notwendiges Uebel, und wie er zum andern mal gefragt wurde, was ein Weib sey? antwortete er, des Mannes Schiffbruch, des Hauses Wetter, eine Hinderniß der Ruhe, Gefährdung des Lebens, ein täglicher Schaden, ein

ein freiwilliger Streit, ein kostbarer Krieg, ein bestialischer Stubenaesell, eine uns zur Seite sitzende Bekümmerniß, keine und umfassende Löwin, ein ausgeschmückter Meerkstrudel, davon seine moralische Sentenzen, die Holkenius mit andern ediret, zeugen. Euripides soll einen großen Haß gegen das weibliche Geschlecht gehabt haben, daher er auch *μυρογυνος* genennet worden. Von dem Menandro, dessen und Philemonis reliquias Clerc ediret, findet man, daß eine Frau das ärgste unter allen wilden Thieren sey, welche sowohl zu Wasser, als zu Lande anzutreffen wären. So wird auch von dem Prometheus behauptet, daß er mit Recht an den Caucasum sey geschmiedet worden, weil er das denen Göttern so verhaßte weibliche Geschlecht wieder hervor gebracht habe. Ein gewisser spanischer Poet hat bey der bekannten Fabel von dem Orpheo und seinem Weibe, als er sie aus der Hölle wieder holen wollen, diese Gedanken, es hätte solches der Pluto abel empfunden, daß sich Orpheus mit seiner Musik dahin gewaget, und den Verdammten einige Erleichterung verursacht habe, daß er so fort ihn mit der größten Strafe zu belegen schlußig worden; er hätte sich aber auf keine größere besinnen können, als daß er ihm sein Weib wieder gegeben; weil ihm aber die Musik doch selber wohlgefallen, habe er auch auf einige Vergeltung bedacht seyn müssen, und die wäre gewesen, daß er ihm das Weib unter der Bedingung wieder gegeben, daß er ihrer bald los werden könne, anderer dergleichen Gedanken von den Weibern nicht zu gedenken. Es bemerket Clerc in den Noten über den Menandrum an, daß dergleichen Expressionen ehemals sowohl, als heute zu Tage vor catachrestisch wären angesehen worden. Mancher hat eine böse Frau gehabt, und dadurch einen Haß gegen das weibliche Geschlecht überhaupt bekommen, aus welchem solche harte Urtheile geflossen. Anno 1595. kam eine Disputation contra mulieres heraus, die nachgebends unter dem Titel: mulieres non esse homines, wieder aufgelegt worden, und damals groß Aufsehen machte, daß man dawider schriebe, wovon Placcius in theatro anonym. et pseud. pag. 373. zu lesen. Allein kein vernünftiger Mensch wird leicht glauben, daß es der Autor im Ernst gemeynet habe. Bayle urtheilet in seinem dictionaire davon, daß das Urtheil des Autoris gewesen wider die Socinianer zu schreiben, und zu zeigen, wie sie die heilige Schrift so gar verdreheten, daß sie auch capable wären, auf diese Art aus der heiligen Schrift darzu thun, die Weiber wären keine Menschen. Was vor irrige Gedanken von dem weiblichen Geschlecht und dem Ehe-

stand viele Aezet, auch einige Lehrer gehabt, gehöret in die Kirchistorie. Es handeln von dieser Art die Philosophen nach der Vernunft, denen außer den bereits angeführten zu lesen sind Barbeyrac in den *Notis ad Pufend. ius nat. et gent. Titul. notis ad Pufend. de officio hom. et lib. 2. cap. 2.* Huber *de iure civ. lib. 2. cap. 2.* Alberti in *compend. nat. lib. 2. cap. 10.* die Theologen der heiligen Schrift in der Dogmatik Moral, und die Juristen nach den gerichtlichen Gesetzen, deren viele in der diese Materie abgehandelt haben, welche in Struvens biblioth. iurid. 6. §. 62. 199. und Ludovici pandect. doctr. pag. 424. auch Lipenii biblia iurid. angezeigt werden, und ein Verzeichniß der hieher gehörigen juristischen Dissertationen stehet tom. 2. pag. 137. gelehrten Fama. So haben auch ein insonderheit von dem Ehehand der gelehrten geschriebener, als Meßmann in *diff. de matrimonio litterati*, Zentz in *diff. an viro litterato ducenda sit uxor et qualis?* Göge in *diff. de consensu eruditorum, zu geschweigen, wie die Umstände aus der gelehrten Historie zu vielen, zum Theil in unnützen Schrift erklart worden. Zum Beschluß sey mir denjenigen, welche im Hertrath zu scrupulos, oder vielmehr eigenmächtig, zu Gefallen folgende Gedanken eines gewissen Poeten bey:*

Dic, precor, vxorem ducam qualem
anne puellam?
Haec forsitan veniet non satis apta mihi
An viduam? dominam poterit quis susti-
tonantem?
An vetulam? toleret quis patienter
anum?
Foecundam? foecunda domum mihi prole
grauabit,
An sterilem? sterilis non decus mihi
habet.
An ditem? nil est magis intolerabile
dite,
An inopem? quid opis ferre valeat
inops?
Pauciloquam? non me poterit recreare
loquendo.
Verbosam? mulier res onerosa loquendi
Formosam? variis est subdita forma periculis.
Deformem? poenam ducere nunquam
amem?

[Von den Gewohnheiten verschiedener Nationen bey der Ehe, siehe die Abhandlung, welche zu Leipzig 1772. 8. unter dem Titel: Der Mann und die Frau im Ehestande physikalisch betrachtet herausgekommen ist. S. 331-363. Eine sehr wohl gerathene in einem satyrischen Ton geschriebene Schrift ist 1774. in Berlin

Herlich den Hof unter dem Titel: *Ueber die Ehe* in 2. heraus gekommen. Wir wollen etwas aus selbiger auszeichnen. Klagen über die Vorurtheile beim Verathen, und ein Traum zu deren Abstellung, ist die Aufschrift des ersten Capitels. Der Verf. sucht darzuthun, daß die Frauenzimmer gleich seyn sollten, die Regentinnen ausgenommen. Denn wir hören auf Frauen zu seyn, sobald wir den Thron bestiegen. Im Oriente, so der Autor, geht es mit den Widwen wie im Himmel zu, wo kein Ansehen der Person ist. Der Vornehmste heyrathet das Gemeinste, und die Tochter eines Königs glaubt kein Recht zu haben, dem König zu heyrathen, sie verlangt nur einen König, sondern was eben so ist, einen Mann. Die Ehe einer Frau sollte nicht durch den Titel und Amt des Mannes bestimmt werden. Eine Ehe, die ich nicht verdiene, ist es so wenig, daß ich keine größere Schande kenne. Der Rang des schönen Geschlechts sollte mehr in der Treue gegen die Männer und in vielen Kindern bestehen. Eine gewisse Kirche ist zwar der Meinung, daß die Ehen die Erde, die Keuschheiten den Himmel bevölkern, allein ich bin der Meinung, daß je mehr Seelen für die Welt vorhanden, desto mehr sind auch für den Himmel. Ein Staatsmann, der die Bevölkerung befördert, kann also für den Himmel ein größeres Verdienst, als ein Superintendent haben, welcher lehtere nur die Sorge über die Seelen hat, die schon vorhanden sind. Ein Frauenzimmer ist ein Consonanz, den man ohne Mann nicht antzeregen kann. Das zweyte und dritte Capitel handelt vom Endweck der Ehe, und warum die Ehen heilig genennt werden. Das Vierte betrachtet die Treue in der Ehe. Der Verf. meynet, die Polygamie ist nicht rathsam, die Polyandrie ist das schwarze Laster. Der Innhalt des fünften Capitels, ist die Herrschaft in der Ehe. In dem sechsten, welche die Aufschrift: zum Besten der Jünglinge führt, verdienen die Gedanken S. 1. bemerkt zu werden. Heyrathen heißt sich einen Grund anschaffen, und um Constracte sich verbindlich machen, nicht heraus zu ziehen, wenn gleich der Blick die eine Hälfte niederrisse, der Sturm das Dach beschädigte, und eine Dachsfanne dir selbst den Kopf halb spaltete. Man nennt an einigen Orten Heyrathen, sich verändern, und warlich man verändert sich. Ist die Frau häßlich, so mißfällt sie, ist sie schön, so gefällt sie andern; ist sie reich, so muß man hungern; ist sie arm, so ist sie schwer zu ernähren; ist sie klug, so will sie respektieren; ist sie dumm, so versteht sie nicht zu gehorchen; ist sie jung, so besorgst man ein schlechtes Schicksal,

wenn sie ins 25 Jahr tritt; ist sie alt, so braucht sie Pflege. Ist sie — sie sey was sie will, sie ist eine Frau, und das ist genug. S. 107. heißt es: Ein Widwen, die mehr der Nächte, als der Tage wegen heyrathet, thut sehr wohl allen Geistlichen zu nehmen. Denn bey vielen ist es am meisten Nacht, so, wie bey den Academisten am meisten Tag. Das achte Capitel hat zum Inhalte die Wittwer und Wittwen. Der Verf. sucht in seiner Ironie darzuthun, daß eine Wittwe nicht wieder heyrathen solle. „Es ist aber leider, spricht er, der Flor, den die Weiber um ihren Mann tragen, schon so durchsichtig, daß er süglich als ein Netz angesehen werden kann, worinn der zweyte Mann gefangen werden soll. Ueberhaupt scheint die schwarze Trauer ein ausgegangener Kranz zu seyn, um zu beweisen, daß der Wein noch nicht sauer sey.“ Vergleiche den Artikel: Impotenz, Ehebruch.]

Ehrbarkeit,

Ist diejenige Beschaffenheit des menschlichen Thuns und Lassens, so fern dasselbe aus Trieb einer vernünftigen Liebe nach der Vorschrift der gesunden Vernunft zur Beförderung der Bequemlichkeit in Ansehung anderer; und der Gemüthsruhe in Ansehung sein selbst eingerichtet wird. So bekannt und gewöhnlich sens dieses Wort und insonderheit das lateinische *honestas*, *honestum*, und das französische *honnêteté* ist, so wird man doch wahrnehmen, daß man in der Vorstellung der Sache und der Idee selbst, die darunter angezeigt wird, nicht einig, auch zum theil sich einen dunkeln und unrichtigen Concert davon macht. Cicero hat in seinen Büchern *de officiis* vieles von dem *honesto* geredet; aber mehr rednerisch, als gründlich, wie man denn bey ihm keine deutliche und hinlängliche Erklärung davon antrifft, und weil man siehet, daß er das *iustum*, *honestum*, *virtus* sehr unter einander geworfen, so läßt sich daher urtheilen, daß er selbst keinen rechten Begriff davon gehabt habe. Man hat sich lange Zeit um den Unterschied der verschiedenen Disciplinen der philosophischen Moral nicht bekümmert, und daher auch nicht untersucht, was zwischen den Regeln des Gerechten, Ehrbaren und Wohlthätigen vor ein Unterschied sey, und wie weit sich die daher fließende Verbindlichkeit erstreckt, welches in den neuern Zeiten geschehen. Insonderheit hat sich desfalls Thomassius viel Mühe gegeben. Denn in den *fundamentis iuris naturae et gentium*, welche er 1705. heraus gab, und 1718. zum vierten mal mit neuen Anmerkungen drucken ließ, reißet er den gesammten Grund um,

den

den er in dem ersten Buch seiner institution. iurispud. divinae gelehrt, und furchet die Regeln des Gerechten, Ehrbaren und Wohlstandigen aus einander zu setzen. Zum Grund des natürlichen Rechts setzt er diese Hauptregel, man müsse dasjenige thun, was das Leben der Menschen dauerhaft und glücklich macht, und im Gegentheil dasjenige unterlassen, wodurch das Leben könne unglücklich gemacht, und der Tod befördert werden; worauf er insonderheit zum Grundsatz des Ehrbaren annimmt: was du willst, daß sich die Leute thun sollen, das thue du dir auch; des Wohlstandigen: was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue du ihnen auch, und des Gerechten: was du willst, daß dir die Leute nicht thun sollen, das thue du ihnen auch nicht. Auf solche Weise setzte er einen dreifachen Grund, nach welchem man von der Moralität der menschlichen Verrichtungen urtheilen müßte, daß wenn man unter andern fragte: gehets an, daß man in der Polygamie lebe? so hieße es nach diesen Principis, es wäre zwar nicht wider die Regeln des Gerechten, aber des Ehrbaren und Wohlstandigen. Denn es werde zwar dadurch die äußerliche Ruhe nicht gestört, es verursache aber Unruhe im Gemüth, und andere Unbequemlichkeiten, und sey deswegen wider die Regeln des Ehrbaren und Wohlstandigen. Er hat bey vielen damit großen Beyfall gefunden, die nicht nur in ihren Lehren, sondern auch in Schriften diese Principia angenommen, und ob sie schon in einigen Nebenumständen ein und das andere geändert, so kommen sie doch in der Hauptsache mit ihm überein. Einige setzen noch das principium pii hinzu, so daß das pium zeige, wie man sich gegen Gott zu verhalten habe, und davon werde in der natürlichen Theologie gehandelt; das honestum regiere diejenigen Handlungen, welche die innerliche Gemüthsruhe betreffen, und das lehrete die Ethik; das decorum wiese an, wie man sich durch seine Aufführung bey andern beliebt und angenehm machen müsse, welches die Klugheit zu leben zeige; und endlich gäbe das iustum an die Hand, durch was vor notwendige Mittel die äußerliche Ruhe könnte erhalten werden, und das gehöre eigentlich in das natürliche Recht, auf welche Weise die delineatio iuris naturalis des Gerhards eingerichtet. Dasjenige, was man inögemein dawider einwendet, kommt darauf an: 1) würde auf solche Weise das Recht der Natur allzufehr eingeschränket, und man müßte behaupten, daß Gott durch die natürlichen Gesetze keine andere Glückseligkeit, als diejenige, die man durch die äußerliche Ruhe habe, intendiret, welches doch eine gar geringe Glückseligkeit wäre: a) würde dadurch

Anlaß gegeben, daß man die Regeln in Tugend, wie man sich gegen Gott zu verhalten, nicht als das Beste anzusehen; sondern als heilsame Anschläge, denen man wegen des daher zu wartenden Nutzen folgen müßte, wie in dem Christenthum großen Schaden thäte: 3) zeige man dabei den Unterschied der Moralität einer Verrichtung so fern sie vor Gott und vor den Menschen betrachtet werde, nicht an. Was in den Augen Gottes soll vor sich angesehen werden, das muß auch vor den Menschen ehrbar seyn, weil er nicht eine bloß äußerliche Uebereinstimmung mit dem Gesetz einer Handlung, sondern auch vernünftige Absicht verlangt, wie wenn ich mein Absehen auf das göttliche Gericht richtet, so kann ich niemals sagen: die Polygamie ist zwar nicht wider die Regeln des Gerechten; aber der die Regeln des Ehrbaren. Denn entweder hat sie Gott im Gesetz verboten und da ist sie wider die Regeln des rechten und Ehrbaren; hat er sie nicht verboten, so ist sie wider sein Gebot. Außerlich vor den Menschen wird eine Handlung vor gerecht gehalten, wenn sie nur mit dem Gesetz übereinkommt, welches aber, wenn die Handlung vor dem göttlichen Richter kommt, hinlänglich ist: 4) wollte man gleich menden, wenn man sage, hure nicht wider die Regeln des Gerechten, behaupte man noch nicht, daß hure keine Sünde sey, sondern wiese vielmehr durch diese unterschiedene Principia, was vor einem Grund dieses nicht lassen; nicht wegen des Gerechten, werde dadurch die äußerliche Ruhe gehoben, sondern wegen des Ehrbaren, indem dieses die innerliche Gemüthsruhe; so antwortet man hingegen, hier allezeit der Wille Gottes, als Fundament der Verbindlichkeit der Sache selbst zum Fundament bleibe, etwas unrecht, weil es Gott verboten, und etwas recht, weil es geboten, der Wille unveränderlich, und nur diese Principien ein dreifacher Grund angegeben werden, woraus man den Willen Gottes erkennen möge, so thue dieses alles geben, wenn nur die Handlung allezeit so verstanden, und so deutlich einander gesetzt würde. Denn wie vielmehrtheils das natürliche Recht in diesen Principis lehre, so müßten wir abte Sinnen dabei an der Wahrheit an der Tugend Anstoß leiden, wenn wir hörten, nach dem natürlichen Recht huren, saufen und so weiter nicht als recht, zumal, wenn 5) die bekannte Hypothese dazu käme, die natürlichen Gesetze wären keine eigentlichen Gesetze, sondern nur wohlmeinende Rathschläge. Andere haben diese dreierley Principien

den gehen noch sich selbst und nach dem
 den die Pflichten gegen andere abge-
 stellt, als Pragemann in der juris-
 proutia naturali und Jacob Gabr.
 Hof hat seine institutiones jurisprudent.
 moral. zu Halle 1720. zugleich nach den
 von den Gerechten, Ehrbaren, Wohl-
 thätigen, und der Klugheit eingerich-
 teter. Kädiger hat in seinen institution.
 moral. die Pflichten gegen Gott auch von
 natürlichen Rechtsgelehrsamkeit ab-
 handelt, und keine Pflichten gegen sich
 ansetzt; diejenigen aber, die man an-
 sich schuldig, in Pflichten der Notwen-
 digkeit und Bequemlichkeit eingetheilt,
 theilweise er auch honestatem nennet,
 mit er dieses Wort in einem gar süß-
 lichen Verstande brauchet, und anzeigt,
 was man auch nach dem natürlichen Recht
 Aufsehung anderer dazu verbunden. In
 seiner angegebenen Beschreibung der
 honestät haben wir auch darauf gesehen,
 was ihre Gränzen etwas weiter gese-
 tzt, daß sie auch auf uns selbst gehet.
 Anno 1710. kamen heraus oeuvres post-
 umes de Mr. le Chevalier de Mere, wel-
 che seinem Tod Mr. Nadal,
 aus der Inschrift erhellet, zum Druck
 erdrukt. In dem ersten und andern
 Band handelt er von der wahren hon-
 nestät, und erinnert gleich im Anfange,
 daß keiner andern Sprache ein Wort
 so nahe komme, welches so viel als hon-
 nestät eigentlich bededeut, wiewohl die
 Sprache, die er hinzu setzet, weil man nir-
 gends in der Welt, als am Französischen
 sich der rechten honestät bezieht,
 so ist. Er beschreibet einen hon-
 nesten Menschen so, wie ein jeder ver-
 ständiger Mensch seyn muß, daß er die
 Vernunft sein selbst, und die Ausübung
 der edelsten Tugenden anstelle, und
 nicht, man könne viel eher dazu gelan-
 gen, wenn man einsam aufgezogen würde,
 als nur etwan eine honeste Manns- und
 Weibsperson bey sich hätte, die es gut
 ist ihm mehinete, als wenn man von
 dem Hofe wäre. Er kommt
 auf unterschiedene berühmte Helden,
 beurtheilet ihre Thaten, ob sie mit
 wahren honestät überein kämen; oder
 nicht, und zeigt endlich, wie viel sie bey
 dem Christenthum thun könnten, und sagt,
 daß zur Seligkeit eben nicht unnütze,
 daß sie die Devotion, als das andere
 des Christenthums vollkommen;
 hingegen die honestät viel gründe-
 r machen könne.

Ehre,

bedeutet in einer Meinung anderer
 Menschen, dadurch sie einen Menschen höher,

schätzen zu können vermeynen, welche
 denn, wenn man sie auf Seiten dessen,
 der hochgeachtet wird, betrachtet, eben
 das, was man Ehre nennet, ist. Dieje-
 nigen Dinge, darinnen ehrbegierige Ge-
 müther einen Vorzug vor andern, und
 folglich ihre Ehre zu suchen pflegen, sind
 gar unterschiedener Arten. Der eine sucht
 durch Tapferkeit, der andere durch Eru-
 dition, der dritte durch besondere Hei-
 ligkeit, der vierte durch äußerlichen Pracht
 u. s. w. sich vor andern hervor zu thun,
 und folglich in der Meinung der Leute
 sich schätzbar zu machen. Alle solche Vor-
 züge kann man in zwey Classen bringen.
 Einige suchen ihre Ehre in innerlichen
 Vortheilen, die sie an Geschicklichkeit der
 Welt nützlich zu seyn durch sonderbaren
 Fleiß erlangen, welche Vortheile insge-
 mein Verdienste genennet werden. An-
 dere hingegen suchen ihre Ehre in äußer-
 lichen Vortheilen, die ihnen mit; oder
 ohne ihrem Bevttrag, das Glück an
 Stand, äußerlicher Macht, Reichthum
 u. s. f. zugewendet. Mit der Meinung
 des Verstandes, welche die Leute von uns-
 fern Vorjügen haben, verbinden sich öf-
 ters die Affecten, daher dieselbe entwe-
 der eine passionirte; oder unpassionirte
 ist. Es ist diese gemeine Unart entslan-
 den, daß die Menschen wohl noch seine
 Geringschätzung gemeiniglich bis auf den
 äußersten Grad treiben, und gar keine
 mittlere Grade haben, daß also wenn sie
 eine geringere, jedoch wohl noch seine
 Geschicklichkeit gegen eine höhere betrach-
 ten, sie jene nur mit Verachtung ansehen.
 Die Meinung selbst ist in Aufsehung der
 Leute, welche urtheilen, und entweder
 weise sind; oder nicht, unterschieden, und
 kann in eine raisonnable und in eine ir-
 raisonnable getheilet werden; folglich ent-
 stehen zwey ganz unterschiedene Arten von
 Ehren, nemlich die Ehre, die man ent-
 weder in der Meinung weiser Leute, oder
 aber in der Meinung des Pöbels hat.
 Denn da weise Leute ihre Urtheile von
 einer Sache auf das Wesen, und die in-
 nerliche Vollkommenheit derselben gründen;
 der Pöbel aber nach dem äußerli-
 chen guten; oder schlechten Anschein da-
 von urtheilet, so folget, daß die Hochach-
 tung, welche weise Leute vor eine Per-
 son bezeugen, auf einem wohlgegrün-
 deten, und mit der Wahrheit über-
 einstimmenden Urtheil beruhe, und also
 nicht anders, als durch sonderbare Ge-
 schicklichkeit und Tugend erworben
 werden könne: die Hochachtung aber
 des Pöbels ein ungegründetes und über-
 eiltes Urtheil zum Grund habe, und
 also

also durch einen lebenden Schein erlangt werde. Weil nun einem weisen Menschen nicht allein die Hochachtung anderer weiser Leute, sondern auch oftmals die Hochachtung des Pöbels sehr nützlich und nöthig ist, ein ansehnlicher äußerlicher Schein auch den wirklichen Geschicklichkeiten und Tugenden nicht eben sehr entgegen gesetzt ist; sondern gar füglich mit denselben verknüpft werden kann, so erhellet, daß es der Vernunft gemüß sey, sowohl weise Leute durch Geschicklichkeit und Tugend, als auch den Pöbel durch einen ansehnlichen Schein derselben zu gewinnen, wovon Müller in den Anmerkung. über Gracians Oracul Mar. 28. pag. 181. Mar. 152. pag. 299. cent. 2. nebst Seumann in Polit. Philosoph. cap. 7. zu lesen. Mit der Ehre hat man nicht zu vermischen das Ehrenamt; oder die Ehrenkette, den Vortug, den Rang, die Kammer, welche nicht vor eins zu halten sind, aber folgender Weise an einander hängen. Der Mensch besizet gewisse Vortheile und Vorzüge: wegen derselben hält man einen höher, als den andern, welches die Ehre ist; man legt ihm vermöge eines Vertrags gewisse Pflichten auf, in einem und dem andern Stand mit einer gewissen Auctorität und Macht dem gemeinen Völkern Dienste zu leisten, welches ein Ehrenamt ist: aus der Ehre und dem Ehrenamt fließet als eine natürliche Wirkung der Rang, da einer dem andern in der Ordnung vor, und nachgobeth; und wenn die Ehre durch gute Nachrede öffentlich kund gegeben wird, so heißt es fama, oder der Ruhm. Fragt man aber insonderheit: wie sich ein Mensch in Ansehung der Ehre zu verhalten, und zwar sowohl auf Seiten seiner eigenen; als andere Ehre? so muß man sehen, was desfalls die Verbindlichkeit und Klugheit eines theils bey deren Erweckung; andern theils bey ihrer Rettung mit sich bringt. Weil die Ehre in der Opinion anderer Leute besteht, so kehret sie freiwillig nicht in unserer Gewalt, und kann niemand den andern zwingen, daß er seine Geschicklichkeit, die er vor andern an sich hat, erkenne; oder sein Urtheil davon, wenn es irrig ist, ändert; inzwiſchen muß man sich doch der Ehre würdig machen, und wenigstens sein Thun und Lassen so einrichten, daß niemand mit Grund der Wahrheit etwas Böses von ihm reden; oder sagen kann. Hat er wirkliche Geschicklichkeiten, und legt Proben derselben andern vor Augen, maßen die Geschicklichkeiten an sich selbst, ohne daß man sich der Welt damit zeigt, zu Erweckung einer guten Opinion nicht hinlänglich sind; so finden sich doch allezeit weise und vernünftige Leute, welche, durch ihre Fähigkeit den Werth

einer Sache einsehen, und ohne Befehl davon urtheilen, von denen er sich ein Ehre versprechen kann. Doch weil die größte Haufe aus denjenigen besteht, die nur eine Sache nach dem äußerlichen beurtheilen, und eben daher mancher dem innerlichem nach ungeschickter Raths, der weder nach Verstand noch Willen vermag, wohl höher, als der gelehrte und tugendhafteste geschätzt wird, weiser seinem äußerlichem Wesen einen bessern Schein geben kann; und man gleichwohl in der Welt unter ihnen leben, und durch sie wohl sein Glück machen muß: so ist es der Klugheit gemüß, daß man auch bey denen, die einen gemeinen Geschmack haben, sich in eine gute Opinion setzet, welches insonderheit durch eine kluge Beobachtung der Wohlthatigkeit, und durch eine auf gehörige Art sich äußernde Höflichkeit geschehen kann. Es geschieht, daß ein Mann von einem andern verleumdeth wird, wenn er ihm Unvollkommenheiten beyleget, die sich bey ihm nicht befinden, wider welche Verleumdungen er sich zu retten schuldig ist, nicht daß er von andern eine gute Opinion erzwingen wollte, welches in seiner Gewalt nicht kehret; sondern daß er die Ungrund der Verleumdung darthat, und vernünftige Leute davon überzeuget, womit er zufrieden seyn muß. Denn man ist verbunden, sich in den vollkommensten Stand, so viel als sich thun läßt, zu setzen, davon die Ehre als ein Schild anzusehen, und ob man selbige gleich nicht erzwingen kann, so erhält man doch dadurch so viel, daß vernünftige Leute einen guten Concept von einem bekommen. Wie dieses geschehen könne, solches weist die Klugheit zu lehren, welche zeigt, wie man sich zu verhalten.

a) In Aufsehung der Verleumder, unter welchen man einen Unterschied zu machen und aus ihrer Beschaffenheit zu theilen hat, wenn man sich entgegen setzen soll, maßen ein weiser und vernünftiger Mann dahin zu sehen, daß er seine Zeit nicht übel anwende, welches aber geschieht, wenn er sich mit allen einlassen wollte, indem sich oft solche Verleumder angeben, deren Verleumdungen einem nichts schaden. In dieser Classe befinden sich diejenigen, die in keinem Ansehen stehen, sie mögen nun ihre Böse schon verrathen haben, daß sie bekannt genug ist, oder nicht. Es geschieht, wie oft, daß angesehene und gelehrte Männer vor jungen und noch nicht zur gehörigen Reife gekommenen Leuten aus einem Vorwitz, und einer abgeschmackten Eitelkeit, daß man sich damit groß zu rühmen machen könnte, angegriffen, eine satyrische Art durchgezogen werde, und da müßten sie viel zu thun haben, wenn sie mit solchen Fledermäusen, die

zu thun haben wollten. Ein vernünftiger Mann verliert deswegen von seinem guten Credit und von seiner Hochachtung nichts. Vielmehr fällt die Schande und der Schade auf dem Verdumder zurück. Eben dahin gehören auch die ungeschickten Leute, die einen verleumden wollen, mit denen man sich auch nicht einzulassen will, nur noch ärger macht, daß es einem, wie denieniacu, die sich mit Roth bejudeln, geht. Denn geht man mit ihnen höflich und glimpflich um, so werden sie dadurch beschmätzt, und bilden sich den Sieg davon getragen zu haben ein; geht man ihnen aber etwas zu Leibe, und will sie auch hart angreifen, so macht man sie nur noch hitziger, und das Schmähen wird kein Ende. Also lasse man bei einschätzigen und großen Verleumdern eine Großmuth sehen. b) in Ansehung der Verleumdungen selbst. Denn ist die Verleumdung schon kund, und jedermann weiß, daß man einen ohne Grund einiger Unvollkommenheiten beschuldigt, so hat man nicht nöthig, seine Unschuld zu retten, weil man was überflüssiges thun würde, wie nicht weniger, wenn es Klatschigkeiten, oder solche Dinge betrifft, die ein anderer nach seinem urtheillichen Eigensinn beurtheilt: c) in Ansehung der Art und Weise, wie die Rettung geschehen soll. Es kann solches in der That and in Worten geschehen. In der That, wenn man durch wirkliche Proben das Gegenheil dessen darthut, was man einem Schuld giebt, welches das beste Mittel ist. Inzwischen weislich nicht so gleich Gelegenheit findet, durch wirkliche Proben das Widerspiel darzuthun, und durch das Strickzweigen ein nachtheiliger Argwohn kann erweckt werden, so ist zuweilen rathsam, sich auch mit Worten zu verantworten.

Aus diesen wenigen Anmerkungen lassen sich noch gar viele besondere Schlüsse ziehen, insonderheit wie sich Gelehrte in ihren Streitigkeiten zu verhalten haben, welche Materie in Abticht auf die theologische Streitigkeiten D. Buddens in disquisitione theologica de moderamine inculpatae tutelae in certaminibus theologorum, die sich bey seiner introductio ad histor. philos. ebraeor. befindet, wohl ausgeführt hat. In Ansehung anderer ist der Billigkeit gemäß, einen jeden nach seinem Verdienst zu ehren, seine Ehre zu retten, und wo er ja was versteht, so solches lieber zum Besten zu lehren, als groß Aufhebens davon zu machen. Denn nicht zu gedenken, daß dieses die Verbindlichkeit zur Wahrheit mit sich bringt, so befördert dieses das bequeme Leben in einer Gesellschaft, und ein jeder mag desfalls denken: wie du willst, das dir die Leute thun sollen, das thue ihnen auch. Es ist

Philos. Lexic. I. Theil,

der Klugheit gemäß, daß man andere Leute ehret, und ihre Ehre rettet. Denn einmal macht man sich dadurch gute Freunde; hernach wenn die Ehre wohl gegründet, legt man seine Geschicklichkeit etwas nach der Wahrheit einzusehen, und seinen guten Geschmack an den Tag. Es ist nichts leichtes, etwas mit Grund zu ehren und zu loben, weil man das Gute und dessen Werth erkennen muß. [Bei diesem Artikel muß auch der Unterschied unter der innern und äußern Ehre bemerkt werden. Der Verfasser redet von der letztern. Die erstere aber beziehet in dem Besitz der Vollkommenheiten. Je mehr solche Vollkommenheiten ein Mensch besitzt, desto größer ist seine innere Ehre. Daher lassen sich folgende Sprichwörter erklären. Niemand kann mich ehren, noch schänden, sondern ich ehre und schände mich selbst. In diesen Redensarten versteht man die innere Ehre. Oft sagt man aber auch: ein Mensch kann sich nicht selbst ehren, und da ist die Rede von der äußern Ehre. Ehre und Schande haben eine doppelte Quelle, aus welcher sie fließen. Dennentweder sehe ich auf den Besitz gewisser Merkmale oder auf das Urtheil anderer von solchen Bestimmungen und Characteren. Der Besitz kann sich auf Vollkommenheiten, aber auch auf Unvollkommenheiten beziehen. Solche Vollkommenheiten sind in Rücksicht auf die Freiheit, entweder durch Freiheit erworbene; oder solche, welche keinen Grund in der Anwendung der Freiheit haben, jene nennt man moralische, diese physische Vollkommenheiten, zu welchen letztern die schöne Bildung, vornehme Geburt u. s. w. gehören. In Beziehung auf die eigentliche Beschaffenheit, sind die Vollkommenheiten und Vorzüge entweder wahre, oder scheinbare. Der Besitz der moralischen und wahren Vollkommenheiten, giebt die wahre innere Ehre, oder die gegründete innere Ehre; so wie der Besitz der physischen und scheinbaren Vollkommenheiten nur eine ungegründete innere Ehre darreicht. Bey dem Besitz der Unvollkommenheiten hat man eben eine solche Abtheilung zu machen, welche den Unterschied einer wahren gegründeten, und einer ungegründeten innern Schande giebt. Betrachten wir das Urtheil oder die Meinung anderer von den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten eines Subjects, so entsteht daher bald eine gegründete, bald eine ungegründete äußerliche Ehre. Jene erfordert ein Urtheil anderer von den moralischen und wahren Vorzügen eines Menschen; diese aber eine Meinung von den physischen und scheinbaren Vollkommenheiten eines Subjects. Eben so verhält sich die Sache mit der äußerlichen gegründeten und ungegründeten

F f

ungegründeten Schande. Nur daß man bey dieser von den Unvollkommenheiten und Mängeln eines Menschen urtheilen muß.]

Ehrbegierde,

Ist überhaupt ein Verlangen nach einer Hochachtung unserer erlangten Fähigkeit. An und vor sich selbst ist sie einem weisen Manne nicht unanständig. Denn da ein Mensch von großer Geschicklichkeit sonder Zweifel auch große Dienste zu leisten fähig ist, und zwar solches um desto mehr, je größer solche Geschicklichkeit ist, so folget, daß es nützlich und nöthig sey, daß ein Verständiger auch von sich selbst in den Gemüthern anderer eine so gute Meinung zu erwecken suche, die mit seiner Fähigkeit adäquat übereinstimmen möge; insofern eben nach Proportion solcher Meinung die Dienste eines Menschen in der Welt gesucht werden, und es also oft geschieht, daß in Ermangelung derselben auch die geschicktesten Leute hinten gesetzt und andere ungeschicktere ihnen vorgezogen werden.

Die Ehrbegierde ist entweder eine raisonnable oder irraisonnable. Die raisonnable ist eine Begierde fähiger und geschickter Leute, andern so wohl weisen, als unweisen eine genugsame, und mit ihrer Fähigkeit übereinstimmende gute Meinung von sich beizubringen, und vermittelt derselben andern ungeschicktern zu allgemeinem Nutzen vorzuziehen zu werden. Es gründet sich nämlich diese Ehrbegierde wirklich auf wirklich erlangte Fähigkeiten und Meriten; denn geht ihr Hauptzweck dahin, daß man dem gemeinen Wesen bessere Dienste leisten möge. Diese Ehrbegierde ist sonderlich bey zweyerley Arten von Gemüthern zu erwecken und zu reizen: erstlich bey den Kleinmüthigen, welchen die Natur große Gaben verliehen, daß sie nicht allein in wichtigen Sachen, sondern auch in Kleinigkeiten große Geschicklichkeiten zu erwerben fähig sind, aber öfters durch Dämon, oder durch ein Vorurtheil angetrieben werden, mit Hintansetzung wichtiger Dinge und Professionen, sich nur auf etwas gemeines zu appliciren und darauf ihre Fähigkeiten zu richten, welche Dämon oder Vorurtheil insonderheit zum öftern durch die Betrachtung ihres schlechten äußerlichen Glückzustandes, wie sich etwan, solcher in ihren Jugendjahren darstellte, erregt und erhalten wird. Diese müssen erwecken, wie die Aspecten des Glücks gar selten ohne Veränderung bleiben; und wie die von Gott und der Natur verliehene Gaben nicht vor was geringes anzusehen. Hernach ist diese Ehrbegierde bey denen zu reizen, gegen welche sowohl das Glück durch Verleihung sonderbarer Vortheile,

z. E. in Ansehung des Standes, als die Natur durch Verleihung einer besondern Fähigkeit sich mehr, als gegen andere auszuweisen, aber in einem allzufolien und sichern Vertrauen auf die einzigen Vortheile ihres äußerlichen Glückes, in Betrachtung dessen sie oft nicht vermeynen, vieler realen Geschicklichkeit nöthig zu haben. Diese sollten überlegen, was vor Vortheile nur unter ihres gleichen sie hiedurch nachlässig aus den Augen setzen, und wie angenehme Veränderungen das Glück vorzunehmen pflege. Die vernünftige Ehrbegierde strebet auch nach Ehrenämtern, jedoch in gebörigem Schranken, daß dieselbe auf genugsame Geschicklichkeit gebaut und gegründet, und dahin abziele, wie dem gemeinen Wesen zum besten, dem Endzweck dieses oder jenes Amtes Genüge geschehen möge. Eine solche Bestrebung nach Ehrenstellen ist nöthig und nützlich, und ist eine große Einfaß von denen, welche die Annahme derselben und andern Dignitäten für unchristlich ausgeben. Denn daß Christus Matth. 23. v. 8. 9. sagt, man sollte sich nicht Rabbi nennen lassen, das ist der Pharisäern, und also der unvernünftigen Ehrbegierde entgegen gesetzt, s. D. Buddeum in institut. theol. mor. 2. 3. 3. 27. not.

Die irraisonnable Ehrbegierde siehet überhaupt auf den von der Ehre entkehenden Respect und Vorzug vor andern, sonder Absicht auf den gemeinen Nutzen, als den Hauptzweck, und wird insgemein in der Sittenlehre der Ehrgeiz genannt, davon der bald folgende Artikel handelt, s. Müller über Gracians Oracul Mar. 28. pag. 180. Mar. 61. pag. 469. Mar. 107. pag. 51. Cent. 2. conf. Rohr in der Klugheit zu leben cap. 8. Thomassum im Entwurf der politischen Klugheit cap. 2. s. 50. 199. Seumann im politischen Philosophen cap. 7. [Vergleiche auch G. J. Meier philos. Sittenlehre. 3 Th. s. 756. ff.]

Ehrenämter,

Sind besondere Pflichten, die man durch Verträge solchen Personen, die dazu tüchtig befunden werden, aufträgt, dem gemeinen Wesen in einem und dem andern Stande Dienste zu leisten, welche in Ansehung der vielerley Gattungen auf unterschiedene Weise einzutheilen sind. Es giebt hohe und niedrige; geistliche und weltliche Ehrenämter, dabey eine große Klugheit und Vorsichtigkeit nöthig ist, was sowohl die Beförderer, oder die, so dergleichen austheilen, als die, so selbige suchen und annehmen, betrifft. Die Beförderer müssen vornehmlich dahin sehen, daß ein Ehrenamt demjenigen vor andern aufgetragen werde, der dessen vor

andern am würdigsten ist, das ist, der durch erlangte Kunst und Uebung sich am meisten tüchtig gemacht, den Vorficht, die vermöge solches Amtes erfordert werden, Genuge zu leisten.

Wer ein Amt sucht und erlangen will, der muß sowohl in Ansehung der Mittel, dazu zu gelangen, als auch der Ehrendämter selbst theils gemeine, theils besondere Regeln und Maximen, wohl in acht nehmen. In Ansehung der Mittel sind drei allgemeine Regeln zu beobachten: die erste ist, daß man sich in den Wissenschaften und Geschicklichkeiten, die man zu rechthafter Verwaltung eines Ehrenamtes erfordert, ingleichen in fertiger Uebung derselben vor andern einen Vortritt zu erlangen trachte; die andere ist, daß er sein Naturell wohl prüfe, und die set in einer gedoppelten Absicht: erstlich muß man, nachdem man seinem Naturell nach zu hohem, oder geringen Dingen sich tüchtig befaßt, in selbigen seinen Fleiß zeigen, und solcher Gestalt Naturell und Application mit einander verbinden, da folglich ein Mensch thöricht handelt, der nur gar gemeine Gaben besitzt und dennoch die Nase sich nach hohen Bedienungen und Professionen stecken läßt; und derjenige ist albern, der von Natur und wohl auch vom Glück ein mehr, als gemeines Talent hat, und doch so niederträchtig und faul ist, daß er dem unachtet vorzüglich auf der Erde kleben bleibt; hernach muß man sein Naturell prüfen in Ansehung der Ehrendämter selbst. Denn es giebt Ämter, die wohl alle einzeln gleich aufgeweckten Verstand, aber ein ganz unterschiedenes Naturell erfordern. Die Erfahrung bezeuget es, daß oft Leute von großem Verstande, die in einer Art von Verrichtungen hohen Ruhm erworben, in andern hingegen, die von weit weniger Wichtigkeit gewesen, Schande eingezogen, nur weil es ihnen an dem dazu gehörigen Naturell gebrach. Crotius, so großen Ruhm er als ein Lehrer des natürlichen Rechts erworben hatte, so wenig Ehre legte er ein, als er vom Schwedischen an französischen Hofe als ein Ambassadeur geschickt wurde. Die dritte allgemeine Regel ist: man verabsäume nicht sein Glück, und bediene sich desselben, wenn es da ist. Durch die Gabe des Glücks erlangt ein Mensch oft große zu dem Zweck der Beförderung dienende Vortheile, unter denen i. E. einer der Vornehmsten ist, wenn sich mächtige Patronen vor ihn interessieren. Die besonderen Regeln in Ansehung der Mittel beruhen auf die besondern Arten und Eigenschaften der Ehrendämter, die man sucht, der großen Herren, bei denen man sie sucht, der Minister, derer man sich bedienet, der Dörfer, wo man sie sucht, u. s. f. und sind so vielfältig, daß

wir sie nicht erzählen können, und auch zum theil besser durch die Erfahrung bemerkt werden. In Betrachtung der Ehrendämter selbst handelt derjenige klügllich, welcher keine Ehrenstellen annimmt, dabei er seine Güter zusehen und mehr aufwenden muß, als die Einkünfte mit sich bringen; der keine Ehrenstelle annimmt, dabei er von vielen abhängig wird, und sich nach vielen Köpfen richten muß; ingleichen, der nicht viele Bedienungen zugleich auf sich nimmt, welche letztere Maxime sonderlich zu merken. Seine Bemühungen in allzu vielen Aemtern anzuwenden, ist eine Sache, wodurch man die Kräfte seiner Fähigkeit allzusehr zerstreuet, und in allen nur leichte Dienste leistet, wodurch das gemeine Wesen großen Schaden leidet. In Ansehung der besondern Arten der Ämter giebt es auch noch besondere Cautelen, die sich aber besser aus der Erfahrung lernen lassen. Hier kann noch die Frage untersucht werden: ob es besser sey in einem Privatstande zu leben, oder öffentliche Ehrendämter zu bekleiden? welche überhaupt nicht zu beantworten, und ist dabei nöthig, daß man die Umstände der Personen und der Ehrenstellen in Betrachtung ziehet. Wenn einer, der schon reich genug ist, und also um des nothdürftigen Auskommens willen in Dienste zu treten nicht nöthig hat, gleichwohl aber ausser Diensten seinem Nächsten eben sowohl dienen kann, so thut er oftmals besser, wenn er keine Bedienung annimmt, cons. Starckii tr. historico-moral. de doctorum vita priv. quem honoribus quidam et offic. publ. praetul. Buddeum instit. th. moral. 2. 3. 37. not.

Hat man ein Ehrenamt erlangt und angenommen, so ist bei Verwaltung desselben eben auch große Klugheit nöthig, sich nämlich eine Hochachtung zu erwerben, sich in selbiger zu erhalten und alle wider dieselbe sich erhehenden Fälle klügllich zu hintertreiben. Es giebt Leute, die bei Antritt eines Amtes jedermann gefallen in Ansehung der guten Figur, die sie äußerlich machen, welche aber in Ermangelung genußsamer Geschicklichkeit sich nicht in beständiger Hochachtung zu erhalten vermögen, sondern in kurzen den Leuten verdrießlich und verächtlich werden. Andere hingegen, die von schlechtem äußerlichen Wesen und hingegen von großer Fähigkeit sind, gefallen in gemein bei ihrem ersten Eintritt in Aemtern gar niemanden, ungeachtet sie mit der Zeit durch die Wirkungen ihrer Geschicklichkeit sich wohl herfür thun. Und endlich sind auch Leute, die zugleich galant und von guter wirklicher Geschicklichkeit sind; diese sind nicht allein allenthalben angenehm, sondern wissen auch durch ihre Meriten sich in beständigem Eßim zu erhalten. Bei

Niederlegung eines Ehrenamts hat man ebenfalls große Behutsamkeit zu beobachten, daß man sich weder hierinnen über-
 elle; noch so lange jaudere, besonders wenn man siehet, daß ein trübes Wetter über einen aufsteigen möchte. Der äußerliche Vorzug, der einem durch dieses und jenes Ehrenamt zukommet, wirft der Rang genennet, und die äußerlichen Benennungen der Ehrenämter heißen die Titeln; s. Müllers Anmerkungen über Gracians Oracul Mar. 2. pag. 19. Mar. 18. pag. 115. Mar. 59. pag. 452. Heumann in pol. Phil. cap. 7. §. 31. Kohn in der Klugheit zu leben cap. 13. Was von der Beförderung selbst anzumerken, dieses findet man unter dem Artikel; Beförderung.

Ehrenbezeugungen,

Sind diejenigen Handlungen, die man wegen eines andern Vollkommenheiten und Geschicklichkeiten übernimmt. Es hat mancher Mensch für dem andern gewisse Geschicklichkeiten, sie mögen innerlich, oder äußerlich seyn, und innerlich den Verstand oder Willen angehen. Erkennt jemand solche Geschicklichkeiten und Vorzüge und legt ihm in seinem Urtheil einen Vorzug für andern bey, so heißt dieses auf Seiten sein selbst die Ehre. Solche innerliche Hochachtung kann sich äußerlich durch gewisse Verrichtungen an den Tag geben, welches eben die Ehrenbezeugungen sind, die man auf eine zweifache Art betrachten kann. Denn einmal sind sie ihrer Moralität nach entweder vernünftig oder unvernünftig, nachdem die Hochachtung und die Ehre selbst entweder wohl gegründet; oder ungegründet ist, und daher fallen die Ehrenbezeugungen anders bey dem Pöbel; anders bey weisen und vernünftigen Leuten aus. Vor das andere sind sie in Ansehung der Art und Weise, wie sie geschehen, gar unterschiedlich. [Siehe Complimente.]

Ehre Gottes,

Bedeutet eigentlich diejenige Einrichtung des menschlichen Gemüths, da man sein Thun und Lassen nach den erkannten göttlichen Vollkommenheiten und Eigenschaften einrichtet, und damit an Tag leget, man halte ihn für ein so vollkommenes Wesen, als er in der That ist. Es hat Gott durch die Schöpfung, als in einem Spiegel uns seine Vollkommenheiten fürgeketet, darinnen wir insonderheit seine Weisheit, Allmacht, Gütigkeit erblicken, und zugleich aus den Absichten den göttlichen Willen, als ein Geheiß erkennen, wodurch er ebenfalls seine Liebe gegen die Menschen bewiesen. Erkennt dieses ein Mensch, und leget die Vollkom-

menheiten und Eigenschaften Gottes nebst seinen Absichten zum Grund seiner Handlungen, so ehret er Gott. Lebt er nach dem Geheiß der Natur, und zwar deswegen, weil Gott darinnen insonderheit seine Liebe, und dabey noch seine Macht und Gerechtigkeit entdeckt, so macht er dadurch diese Vollkommenheiten kund, und ehrt ihn also in allen seinen Handlungen, folglich kann er zu Gottes Ehre essen, trinken, arbeiten, schlafen. Dieses alles thut er nach der göttlichen Absicht, weil er weiß, daß er es befohlen, und dadurch seine Liebe bewiesen; wie aber Gott nicht nur seine Vollkommenheit durch die Absichten; sondern auch durch die gehörigen Mittel selbige ins Werk zu richten, geoffenbaret, also nimmt der Mensch auch daher Gelegenheit, die Ehre Gottes zu befördern, 1. A wenn jemand durch Essen und Trinken seine Gesundheit zu erhalten suchet, so kann dieses auf eine zweifache Art zur Ehre Gottes geschehen; einmal, wenn er dieses der göttlichen Absicht ein Genüge zu leisten thut, mithin an Tag leget, wie er Gott fürchte und liebe; hernach wenn er die Speisen als ein Geschenk Gottes betrachtet, und darüber in eine Dankbarkeit gesezt wird, mithin liegen bey beiden die göttlichen Vollkommenheiten zum Grund. Auf solche Weise macht man die Vollkommenheiten Gottes kund und giebt andern Gelegenheit, daß sie selbige auch erkennen, und sie zum Grund ihrer Handlungen legen, wodurch wir denn die göttliche Ehre befördern und vermehren, welches nicht den Verstand hat, als wenn ein Zuwachs auf Seiten Gottes an seinen Eigenschaften und Vollkommenheiten geschehen könnte, maßen er das allervollkommenste Wesen, welches keine Erhaltung noch Erweiterung und Erhöhung der Vollkommenheiten leidet; sondern daß die Erkenntnis und Verehrung derselben auf Seiten der Menschen vermehrt werde, wie denn das Wort Ehre allezeit eine Relation in sich begreift, daß sie von andern dependiret, und also die Vollkommenheit und die Ehre zweierley Sachen sind. Gott bleibt das allervollkommenste Wesen, wenn ihn die Menschen gleich nicht ehren; ehren sie ihn aber, so geschieht solches wegen seiner Vollkommenheiten. Verdunkelt wird die Ehre Gottes, wenn man entweder seine Vollkommenheiten gar nicht erkennet, folglich auch seine Handlungen gar nicht nach denselben eingerichtet; oder man hat einen Irrthum, einen Zweifel davon, woraus, wenn der Irrthum sehr groß, daß man Gott offenbar Unvollkommenheiten beileget, die Gottesklärung entreehet. Aus diesen können wir leicht schließen, daß die Ehre Gottes ein ganzes Gemüth erfordert. Der Anfang geschieht in dem Weg

Verstand, daß man Gott erkenne nicht nur nach seiner Existenz; sondern auch nach seinem Wesen und Eigenschaften; nicht auf eine todte, sondern lebendige Art, wozu ein natürlicher Mensch durch die Erfahrung, wenn er die Werke Gottes in der Natur bemerkt, und durch die Vernunft, wenn er über die angestrichenen Sachen meditiert, gelangen kann, wiewohl das erstere eigentlich für Ungelehrte; das andere aber für Gelehrte gebührt. Der Mangel dieser rechtsschaffenen Erkenntnis ist eben die Ursach, warum die Menschen Gott nicht ehren, und daher so lafferhaft leben. Denn wie sollten sie den ehren können, dessen Vollkommenheiten sie nicht erkennen, daher ein gemeiner Mann, wenn wir kleine mit großen Sachen vergleichen wollen, einen grundgelehrten Mann wegen seiner Gelehrsamkeit nicht ehrt, weil er keinen Begriff von der Gelehrsamkeit hat, folglich nicht urtheilen kann, was für einen Vorzug man einem für dem andern beizulegen. Es fließet weiter daraus, daß wenn man einen gottlosen Menschen auf bessere Wege bringen will, man den Anfang an seinem Verstand machen müsse, und daß es eigentlich ein Arbeit nicht tugendhaft leben kann. Denn da es ihm an der Erkenntnis Gottes fehlt, so fehlt es ihm auch an der Ehre Gottes, folglich auch an der wahren Tugend, mithin sind seine Tugenden nur Scheintugenden, dazu er entweder durch eine herrschende Passiou; oder durch Menschenfurcht angetrieben wird. Daß ein Mensch zur Ehre Gottes verbunden, erkennen wir nicht nur aus seiner Abhängigkeit von Gott; sondern auch aus der Beschaffenheit seiner vernünftigen Seele, wodurch Gott seinen Willen, daß man ihn zu verehren habe, angesetzt hat. Denn sollen wir die Wahrheit erkennen und das Gute liebend, so müssen wir ja zusehends unsere Erkenntnis und unsere Neigung auf die aller Vollkommenste Sache richten. Man lese hier nach, was der Herr Wolff in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. 3. cap. 1. p. 436. sq. desfalls erinnert. [Die Ehre Gottes wird in eine innere und äußere eingetheilt. Jene besteht in dem Besitz aller unendlichen Vollkommenheiten; diese aber ist die Erkenntnis und das Urtheil endlicher Geister von den unendlichen Eigenschaften Gottes. Auch wird die Kundmachung der Ehre Gottes (manifestatio gloriae diuinæ) und die Verherrlichung der Ehre des Höchsten (illustratio gloriae diuinæ) unterschieden. Die letztere erfordert, daß ein Mensch oder ein endlicher Geist aus Gottes Vollkommenheiten Bewegungsgründe zu seinen Handlungen nimmt, oder Gott nachahmen sucht. Die bloße Erkenntnis

von göttlichen Vollkommenheiten, und das bloße Denken an dieselben, ist noch keine Verherrlichung der Ehre Gottes, vielmehr kann es eine Verbunkelung derselben werden. Wenn z. E. ein Schneider, welcher gewissenlos handelt, des Morgens sein Lied singet: aus meines Herzens Grunde, und mitten unter diesen Gedanken, von dem zu verfertigten Kleide Tuch oder Treffen abschneidet, um Unterschliffe zu machen; so denkt er zwar auch an Gott, allein er verdunkelt die Ehre Gottes. Ob die Glückseligkeit der endlichen Geister, oder die Verherrlichung der Ehre Gottes die letzte Absicht der Schöpfung sey, siehe unter dem Artikel: Schöpfung.]

Ehrenpfennig,

Die Alten haben wohl gesagt, es müsse der Mensch allezeit drei Pfennige in seinem Beutel haben: einen Zehrpfennig, einen Nothpfennig, und einen Ehrenpfennig. Die beyden ersten gehen auf die nothwendige Versorgung, und der letztere auf die Beobachtung des Wohlstands, folglich gehen die ersten dem letztern für, und man hat ehe und mehr für jene, als diesen zu sorgen. Doch weil der Zehrpfennig auf die gegenwärtige, und der Nothpfennig auf die künftige Versorgung gehet, und das gegenwärtige dem künftigen fürgehet, so fließet weiter, daß man ehe um den Zehrpfennig, als Nothpfennig zu sorgen habe. Daß man etwas zur gegenwärtigen Versorgung erwirbt, und sich um den Zehrpfennig bekümmert, will das Recht der Natur haben; auf einen Noth- und Ehrenpfennig zu denken, ist der Klugheit gemäß.

Ehrerbietigkeit,

Ist diejenige Bemühung und Sorgfalt des menschlichen Gemüths, da man die Hochachtung, die man für einen hat, äußerlich an den Tag zu legen, bemühet ist. Man muß hier dreierley and einander setzen, die Hochachtung, die Ehrerbietigkeit, und die Ehrenbezeugungen. Die beyden ersten sind Wirkungen der Seelen, und also was innerliches; das letztere aber was äußerliches. Die Hochachtung geht den Verstand, und die Ehrerbietigkeit den Willen an. Jene ist die gute Opinion, die wir von des andern Vortheilen und Geschicklichkeiten haben, und dadurch wir ihm für andern einen Vorzug geben, welche in Ansehung dessen, von dem wir eine so gute Meinung hegen, Ehre genennet wird. Ist solche Erkenntnis geschehen, so folgt wohl eine Begierde, ein Bemühen in dem Gemüth, diese Hochachtung auf alle mögliche Weise zu erkennen zu geben, welches

Bemühen eben die Ehrerbietigkeit ist. Erfolgen deswegen gewisse Handlungen, so sind selbige die Ehrenbezeugungen. Ordentlich Weise sind alle drey Stücke mit einander verknüpft, es sey denn, daß zufälliger Weise Hindernisse sich zeigten, daß die Ehrenbezeugungen nicht geschehen könnten; oder daß man aus Klugheit seine Hochachtung verhehlen müßte, wie denn auch verhehlte Ehrenbezeugungen statt haben, die innerlich weder eine Hochachtung noch eine Ehrerbietigkeit zum Grund haben. [Siehe Ehrenbezeugung und Compliment.]

Ehrgeiz,

Wird im weitern und engern Verstande genommen; in jenem bedeutet es alles unordentliche Bemühen, über andere, es geschehe auf was Art es wolle, einen Vorzug zu haben; in diesem aber ist es eine unordentliche Begierde, dem andern an Ehre und Würden vorzugehen. s. Buddeum in institut. theol. moral. 1. 14. 55. p. 161. not. Wir bleiben bey der ersten Bedeutung, weil die andere mit darunter begriffen wird. [Der Ehrgeizige sucht nach dem angegebenen Begriff mehrere äußerliche Ehre, als deren er würdig ist. Man kann gar viele Wirkungen des Ehrgeizes zählen. Unter andern gehören folgende hieher: 1) wenn ein Mensch verlangt andere sollen von seinen Vorzügen urtheilen, da er doch dergleichen nicht besitzt. 2) Wenn er einen Vorzug wegen gewisser physischer Vorzüge, s. E. wegen seiner Geburt, Reichthum, Schönheit u. s. w. fordert. 3) Wenn er zwar moralische Vollkommenheiten besitzt, aber kein proportionirtliches sondern höheres Urtheil von andern in Absicht auf diese Vollkommenheiten wünschet.]

Demnach ist der Ehrgeiz eine unordentliche und unersättliche Begierde, wegen einiger Vortheile vor andern einen Vorzug zu haben, sich durch denselbigen Vorzug schlechterdings zu kühn; ohne daß man auf den gemeinen Nutzen einige Absicht habe. Daß derselbe eine unersättliche Begierde sey, siehet man täglich unter andern an denen, die aus Ehrgeiz nach Ehrenstellen streben. Ist ein Ehrgeiziger ein Küster, so will er Diaconus, dann Archidiaconus, weiter Pastor, Superintendentens, Generalsuperintendens, Oberhofprediger u. s. w. seyn; ist er ein Schreiber, so will er Secretarius, dann geheimer Secretarius, dann Rath, dann Cansler, dann geheimer Rath u. s. w. seyn. s. Thomas. in der Ausübung der Sittenlehre c. 10. §. 4.

Weil der Ehrgeiz nur bloß auf den Vorzug vor andern, und nicht auf den Nutzen des gemeinen Wesen siehet, so ist eben

dieses vornehmlich, welches ihn zu unvernünftigen Neigung macht. Et Scholastici haben ihn eine unordentliche Begierde der eignen Fortschlichkeit nennet, s. Senz. 4 S. Ignatio in ca amor. 1. 10. p. 2. c. 2. p. 510. Thomasius beschreibet ihn d. 1. also: der Ehrgeiz ist eine Gemüthsung, die ihre Ruhe in stets wädr veränderlicher Hochachtung und Ehsam anderer, sonderlich aber gleich sinnter Menschen, durch Hochachtung selbst und Untersanung theils verschiedener, theils gewaltfamer Thaten erbens sucht, und diesermwegen mit gearteten Menschen sich zu vertragen trachtet.

Der Ehrgeiz ist entweder ein Schein nach honetter; oder ein schmachter und lächerlicher Ehrgeiz. Die Einteilung auf den Unterschied Vortheile, vermöge welcher man verdern einen Vorzug suchet, beruht. Dem Schein nach honetter Ehrgeiz hat sich durch innerliche Vortheile Seelen, womit man dem gemeinen sen trefflich dienen kann, aber an herfür zu thun, welches der Ehrgeizschickter Leute ist, so die Vortheile Geschicklichkeit nur als Mittel Hauptzweck des Ehrgeizes ansehen, die Dienste, die sie vermöge solcher Geschicklichkeiten der Welt zu leisten können, müssen ihnen nur zum Prätexter Eitelkeit und Unterdrückung auch geschickter und redlicher Erntzen, s. Müller über Gracians Ord. Mar. 28. p. 182. cent. 1. Dieser geiz kann wieder in unterschiedene eingetheilt werden. Entweder man einen Vorzug an den Gütern Verstandes, und zwar theils an der gen Erfahrung, welches der Hof- und Staats Ehrgeiz ist; theils an der Kenntniß des wahren, welches der gelehrte Ehrgeiz; oder an den Gütern des Willens, und zwar theils an der Vorsehlichkeit des Gemüths, so der Arzneygeiz ist; theils an der eingebildeten Tugend, so der pharisäische Ehrgeiz genennet werden, s. Rudigers allg. orod. p. 625. edit. 3. Diese Arten Ehrgeizes kommen im Wesen mit einander überein; in Ansehung aber der Vortheile, deren sich diese Ehrgeizigen Mittel zu ihrem Hauptzweck zu gebrauchen, sind sie unterschieden.

Der Hof- und Staats Ehrgeiz ist eine unordentliche Begierde, nicht allein wichtige Bedienungen zu haben; sondern auch durch kluge Verrichtungen vor andern einen Vorzug zu erlangen. Der gelehrte ist eine Begierde durch Erfindungen, — besondere Meinungsschriften, Federfertigkeiten bey der gelehrten Welt mehreren Ruhm, als andern

und sonst allerhand Streiche, vor sich zu bringen, und sich als einen großen Mann ausgerufen zu werden, und sich, wie man desfalls des Herrn Cicero's declamationes de charlatan, de medicorum; des Herrn Liliembals Tr. machiauellimo literario, und was im ersten Theil der deutschen actor, erudit, bemerkt ist, lesen kann. Der Ehrgeiz ist bey den Gelehrten eine Mutter vieler seltsamer Weynungen, und ist schon in andern erinnert worden, wie die Menschen insgemein vom hochmüthigen Geiste sind, s. Baiers disp. de ambitione mercedum causa, Buddeum in instit. moral. mor. 1, 1, 4, 60. Clericum de mendaculiat. 1, 1, c. 2. Solche Leute sind zu den gefährlichsten und atheistischen Irrthümern geneigt, s. Buddeum in theob. de atheism. et superst. c. 4. §. 1. welches alles deswegen geschieht, daß sie sich besonders haben wollen und gern zeigen, wenn man sie vor klüger, als andere achtet, ihre Scharfsinnigkeit bewundert, und sie als esprits forts anbetet. Die edle und rechtmäßige Freyheit zu verstehen, wissen sie sich so manierlich zu setzen zu machen, daß sie unter dieser Freyheit die Blöße ihres Verstandes zu betheuern suchen; aber eben dadurch wissen sie nicht, was diese Freyheit vor Grenzen habe. Der Kriegsehrgeiz beruhet auf der Tapferkeit, und sucht vor andern, um die Feinde Ruhm zu erlangen, derjenigen Leute gute Soldaten, deren vorzügliches Stüd die Hike und Courage ist, zu seyn, s. Triers Fragen von den Tugenden. Neig. p. 1, c. 2, p. 50. Ein charismatischer Heiliger sucht durch seine Keuschheit vor andern was eignes, und will, daß man ihn vor heiliger, als andere halten soll, wie er sich denn auch von der Gesellschaft anderer abzuheben lieget.

Der abgeschmackte und lächerliche Ehrgeiz beruhet auf äußerliche Glückseligkeit, damit man niemanden wahrhaftig nutzen kann, als auf äußerliche Reichtum, auf ein vorzügliches und hebes Geschlecht, u. s. w. Diese Leute mochten nur die Veränderung des Glücks erwegen, und wie sie durch war bey dem Vöbel, oder bey andern von gemeinen Verstande; niemals aber bey Weisen und Vernünftigen die Hochachtung erlangen, ja selbst anzuzeigen, daß sie von einem gemeinen Verstande seyn müßten. Thomas in der iurispr. diuin. 1, 2, c. 4. drey Arten des Ehrgeizes: den ge-

Leuten wenig, sie mögen nun Feinde; oder Freunde seyn. Sie sind arbeitsam, und ihre Arbeitsamkeit unterhält wechselseitig die Wachsamkeit. Die Ehre macht, daß sie nicht allein keine Gefahr scheuen, sondern sich auch wohl gar aus bloßer Liebe zur Unruhe viele unnöthige Gefahr vor sich selbst verursachen; und dieses nennen sie, der Republik zum Dienst sich als ein Licht verzehren lassen. Sie sind dienstfertig, auch noch gutthätig, und wenn man ihren Ehrgeiz recht zu schmelzen weiß, kann man sich solcher Leute gut bedienen, besonders da ihre Dienstfertigkeit auf ernsthaftere erbare Dinge, die zum guten können angewendet werden, gerichtet ist. Sie achten die Vollüste nicht, und sind standhaft in Widerwärtigkeiten. Sie sind verschwenderisch, und wenden ihr Vermögen überflüssig an Leute, die ihnen zur Beförderung der Hochachtung und Stillung ihrer Begierde scheinen besonders nützlich zu seyn. Sie sind zornig, müthig, rachsüchtig, sehen gern, wenn sie von andern angesehenen Leuten mit unverdächtigen Lobsprüchen beehrt werden. Was sie versprechen, das halten sie, und absonderlich wissen sie sich wohl zu stellen und zu verstellen, woben es zwar in Ansehung des Zorns, den sie nicht wohl verbergen können, die meiste Schwürigkeit setzet. Sie können sonst solche Dinge vornehmen, welche ihrer Neigung ganz zuwider scheinen, wie es zum Exempel viele giebt, welche den Schein haben, als verachteten sie alle Ehre, wenn sie im verborgenen leben, und weder bey Hofe, noch nach ihrem Stande, sonst wo einige Ehrenstellen bekleiden wollen; aber oftmals sind sie weit ehrbegieriger, als alle Hofleute seyn mögen, weil ihr Ehrgeiz so delicat und zärtlich, daß er sich nicht gern durch die bey Hofe, und indgemein bey allen hohen Würden zugleich befindliche Knechtschaft will beleidigen lassen. Die Wohlstandigkeit beobachten sie am besten, zumal da sie wissen, daß die politische Welt mehr die Swale des Wohlstands, als den Kern des Gemüths schäzket. Ihre Kleidung ist männlich und reizlich, ob sie gleich nicht weibisch, noch allezeit sehr kostbar ist, und verstehen wohl mit Leuten umzugehen. Indgemein sagt man, ehrgeizige Leute wären von einem trefflichen Judicio; das Ingenium hingegen und das Gedächtniß sey bey ihnen eben so sonderlich nicht, welches aber nicht schlechterdings kann gesagt werden, obschon freilich der gelehrte und Hofehergeiz das Judicium

sehr schärfet. Doch wofern man die jetzt erzählten Eigenschaften anwenden will, muß man den Ehrgeiz nicht an und vor sich, sondern in Ansehung seiner Verknüpfung, theils mit den Fähigkeiten des Verstandes, theils mit den andern Neigungen des Willens ansehen, als wodurch eine große Veränderung der aus dieser Meinung sonst entstehenden Rede und Verrichtungen geschehen kann. Man muß nämlich dabei in Betrachtung ziehen, ob Ehrgeizige ein gutes Judicium haben, oder ob sie inaniert sind; ingetischen ob sie zuweilen mäßig, oder geizig, und in welchem Grade der Lebhaftigkeit die Willust oder der Geldneiz mit dem Ehrgeiz verknüpft ist, von welcher Materie nachzulesen sind Theophrastus in charact. mor. p. 65. nebst Casauboni Notizen p. 343. Brochmand in maxim. ethic. historic. cap. 8. 9. Buddeus in elem. phil. pract. part. 1. cap. 3. Gundling in via ad verit. part. 2. c. 16. Rohrbach von Erkenntniß der menschlichen Gemüther c. 7. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 3. cap. 2. §. 6.

Wenn wir die äußerliche Aufführung vieler alten Philosophen und ihre hinterlassene Sprüche ansehen, darinnen sie die Güter, wornach Ehrgeizige streben, vor eitle Sachen ausgegeben, s. Guet. in quaestione. Alnetan. lib. 3. c. 8. Buddeus in anal. histor. philos. p. 425. so sollten wir leicht auf die Gedanken gerathen, daß sie den Ehrgeiz mit verächtlichen Augen betrachtet hätten. Doch es ist nicht alles Gold, was glänzet. Auch unter einem zerrissenen Mantel stalt öfters ein Hochmuth, und in einem alten Tasse kann ein ehrgeiziger Philosoph wohnen. Wenn wir dem Herrn Esprit in seiner Schrift de la fausseté des vertus humaines befallen, so sind die bedürftigen Scheintugenden meistens aus einem Hochmuth entspringen. Unter dem Hrn. Meng ist zu Leipzig eine Disputation de fastu philosophicae virtutis colore infucato 1712. gehalten worden.

Die Klugheit eines Ehrgeizigen in Ansehung seiner Neigung kommt darauf an, daß er zu urtheilen weiß, was sie ihm nützlich, oder schädlich seyn kann, und im ersten Fall sie bestärket; im andern aber ihr Einhalt thut. Ein Ehrgeiziger kann sich der Verschwiegenheit, des Ruhs, der Nüchternheit, der Keuschheit, des Fleißes, der Stellung und Bekleidung wohl bedienen; er muß sich aber hüten vor den Stolz, vor die Thorheit, dazu er durch Lob anderer kann verleitet werden; vor die allzu große Lobeserhebungen, die er suchet; vor überflüssige Dienstknechtlichkeit; vor allzu große Hize und Rache, vor Hartnäckigkeit, vor die Begierde zu unnötigen Neuerungen und andern ohne Noth zu widersprechen, vor Eigenkann;

er muß sehen, daß er diejenigen, von denen er dependiret, nicht zu übertreffen suche, u. s. w. Wie man sich aber in dem Umgang mit einem ehrgeizigen Menschen klüglich zu verhalten habe, ist aus der Lehre von der Conversation zu ersehen. Mit dem Ehrgeiz müssen wir den Hochmuth, oder Stolz, Hoffarth und Aufsehenlosigkeit nicht schlechterdings vermischen, die zwar alle vor gewisse Arten des Ehrgeizes anzusehen sind, da aber doch jede eine besondere Idee vor der andern hat, wie von jesuitem in einem besondern Artikel nachzusehen ist. Von dem Herrn Klaußing ist zu Wittenberg eine Disputation de ambitionis praecipueque de eadem signis, 1710. gehalten worden. [Varices philosoph. Sittenlehre wird mit Nutzen hierbei gelesen werden können. Verleihe auch G. J. Meier phil. Sittenlehre, 3 Th. S. 764.]

Ehrlichkeit,

Ist diejenige Beschaffenheit des menschlichen Gemüths, wenn man mit dem andern in den Worten und Werken so umgeht, wie man es in seinem Herzen meint. Sie becket sich in Ansehung des Verstands bey dreierley Leuten. Denn einige sind ehrlich und dabei cupid, das ist, es mangelt ihnen nicht nur am Judicio, sondern auch am Ingenio. Andere haben bey ihrer Ehrlichkeit zwar kein Judicium, aber wohl ein Ingenium, und haben Einfälle genug, welches die ehrlichen Narren sind, und dann hat man welche, die bey ihrer Ehrlichkeit auch scharfsinnig und judicieux genug sind.

Ehrlicher Name,

Bedeutet dasjenige Recht, vermöge dessen ein Mensch auch im Stande der natürlichen Freiheit so lange vor ein tüchtiges Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu halten ist, bis er sich dieses Recht durch offbare und grobe Verbrechen verlustig macht, welches Recht auch in der bürgerlichen Gesellschaft statt hat, daß man einen jeden für einen ehrlichen Bürger hält, bis er sich seines Bürgerrechts unwürdig machet. Man theilet sonst den Werth der Personen, da jemand entweder vor ein gutes, oder böses, vor ein tüchtiges, oder untüchtiges Mitglied der menschlichen Gesellschaft gehalten, und andern entweder gleich geachtet, oder vorgezogen, oder nachgesetzt wird, in den ehrlichen Namen und in die Ehre oder Vorzug, auf lateinisch in estimacionem simplicem und intensivam ein. Dem ehrlichen Namen steht die Schande entgegen, wenn jemand wegen offbarer und grober Verbrechen vor ein unwürdiges Mitglied der menschlichen Gesellschaft gehalten

erhalten wird, wovon mit mehreren Pusfendort de iure naturae et gentium lib. 2. cap. 4. §. 9. nebst Barbeyrac's Noten p. 234. und in seinen dissertat. acad. n. 3. p. 155. zu lesen. Man thue hinzu Griebners Disputation de iure principum restituendi famam, Thomasi de exstimatione, fama et infamia extra rempublicam, 1709. nebst andern, die in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 203. seq. angeführt sind. [Ich thue hinzu Per. de Jäsebt diss. de irrationabilitate consuetudinis legum et statutorum, quibus fundiones in civitate necessarias levis notae macula adspersuntur, Ingolst. 1764. Obr. Denjam. Wachter de non ente civili. infamia facti, Erf. 1736. Henr. Bodini diss. de iure circa infamiam eiusque inter christianos abusu, Hal. 1710. Barth. Leon. Schwendendorffer diss. de infamia, Lips. 1667. Mehrere Christen siehe unter dem Artikel: Titel.]

Ehrliebendes Gemüth,

Bedeutet diejenige Beschaffenheit eines Gemüths, wenn solches von seinem erlangten Geschicklichkeiten bey andern eine Hochachtung zu erwecken begierig ist. Es ist kurz vorher gezeiget worden, daß eine vernünftige Begierde Statt habe, die bey solchen Gemüthern anzutreffen. Einige thun hierinnen der Sache zu viel, welches die Ehrgeizigen, die nicht zu ersättigen, und dabey bloß auf ihr eignes Vergnügen sehen; andere hingegen zu wenig, die wieder zweyerley Arten sind. Denn einige sind kleinmüthig, und nichtdrücklich; andere aber pochen so sehr auf ihr äußerliches Glück, und suchen sich durch keine reelle Geschicklichkeiten bemühen zu thun. Zwischen beyden steht das ehrliebende Gemüth in der Mitte. Es sucht seine erlangten Geschicklichkeit bekannt zu machen, und sich bey andern in eine Hochachtung zu setzen, und damit steht es der Niederträchtigkeit und dem sichern Vertrauen auf die Vortheile des Glücks entgegen. Denn eben deswegen will man bey andern in einer Hochachtung stehen, daß man sichere Gelegenheit Gott und der Welt zu dienen, finde, weil man den Umständen des veränderlichen Glücks nicht zu trauen hat. Bey dieser Begierde bleibt das Gemüth in gehörigen Schranken, und hat eine redliche Absicht, wodurch sich von einem Ehrgeizigen unterscheidet.

Eifer,

Wird in verschiedenem Verstand genommen a) für diejenige Bemühung, da ihrer zwey, oder mehr um eine Sache dargelegt streiten, daß sie ein jeder gern haben wolle: b) versteht man darunter

denjenigen Affect, welcher wegen des Unrechts, oder der Beleidigung, so uns und unsern Freunden, oder andern, denen wir wohl wollen, anaethan wird, mit dem Vorsatz, den Beleidigenden von seinen Unternehmungen abzuhalten; oder dahin anzutreiben, daß er dem Beleidigten Gütze thue, entstehet, welches eifern auch zähnen genennet wird, wenn es i. E. heißet: zähnet und sündigt nicht, Ephet. 5. v. 26. zähnet ihr, so sündigt get nicht Ps. 4. v. 5. f. Dudgeum instit. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 21. Er ist eine Art des Zorns, so fern derselbe vernünftig ist. Der Herr Thomasi aber, welcher in der Ausübung der Sittenlehre cap. 13. §. 31. sq. davor hält, daß der Zorn des Menschen nie indifferrent sey, und allezeit auf eine Begierde zu rächen ankomme, meynet §. 45. daß Zorn und Eifer eins, und der Eifer eben auch eine Rachbegierde sey. Das menschliche Herz empfinde nur diesen Unterschied, anderer Leute Eifer als einen unzulässigen Zorn zu halten; seinen eigenen Zorn aber als einen zulässigen Eifer zu entschuldigen, oder zu loben. Doch anders ist der Zorn an und für sich; anders nach der Verfassung, die bey den in den verderbten Neigungen erschossenen Menschen anzutreffen ist, zu betrachten. Freylich sind die Menschen ihrer bösen Unart wegen so verderbt, daß sie den ihrem Zorn meistens eine Rachgierigkeit in ihrem Herzen haben, welches aber der Natur des Zorns an sich selbst nicht nachtheilig seyn kann: und c) heißt Eifer überhaupt oft so viel, als eine heftige Begierde, etwas zu erlangen, als wenn man sagt, er studiret mit großem Eifer, er sucht mit großem Eifer reich zu werden, welches eine Art der Liebe ist.

Eifersucht,

Ist diejenige Gemüthsbeschaffenheit, da wir durch die Vorstellung, daß die geliebte Person einen andern liebt, oder von einem andern geliebet werde, unruhig gemacht werden. Die Hauptfrage, welche hier die Moralisten vorbringen, ist: woher diese Gemüthsdisposition entstehe? Der Herr D. Dudgeus in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 24. nennt sie einen Affect, welcher aus der fleischlichen geilen Liebe und Haß zusammen gesetzt sey. Der Herr Thomasi in der Ausübung der Sittenlehre c. 13. §. 51. sqq. hält die Eifersucht für eine Tochter des Neids, und schreibt ihr das wenigste zu. Ursprünglich kommt sie von dem Willen, und kann bald durch den Ehrgeiz; bald durch die Wollust; bald durch den Geiz erregt werden, wobey aber die Wirkung des Verstandes nicht ausschließen ist. Denn eben die Dri-

nion, welche wir von den Personen, worauf die Eifersucht geht, haben, verursacht haben große Veränderungen in der Eifersucht. So wird man befinden, daß bey vieler Wollust keine Eifersucht, daß ist, wir lieben eine Person sehr, und eifern gegen andere doch nicht, wenn sie gleich genau mit ihr umgehen, welches daher geschehen kann, weil wir keinen bösen Verdacht, oder Argwohn haben, so auch zu geschehen pflegt, wenn die Eifersucht im Willen nicht die Wollust, sondern den Ehrgeiz und Geldgeiz zum Grunde hat. Da zwar ein Ehrgeiziger sich durch die Eindrückung, man liebe ihn weniger und verachte ihn also; ein Geldgeiziger aber durch die Begierde, alles gern allein zu haben, er mag nun das Herz recht begehren, oder nicht, zur Eifersucht bewegen läßt. Venderseits aber werden sie unter den Personen, auf welche sie eifern sollen, einen Unterschied halten, bloß weil sie ungleiche Meinung von ihnen haben, und einer mehr als der andern zutrauen. Uebrigens hat unter den drey Neigungen eine vor der andern genauere Verwandschaft mit der Eifersucht, und wird dessfalls dem Geiz wohl der Vorzug müssen gelassen werden. Philaret in ethic. lib. 1. part. 1. cap. 7. §. 7. pag. 104. 105. hält die Eifersucht vor was gutes. Wir finden bey verschiedenen Völkern eine Eifersucht, die bis zum höchsten Grad steigt, so wie andere Völker in einen gegenseitigen Fehler bis zur Ausschweifung fallen. Hr. von Buffon in der allgemeinen Naturgeschichte VI. Th. S. 14. f. sagt: „Die Samojeden, Jemblaner, Borandier, die Lappen, die Grönländer und nordwärts über die Eskimaur wohnende Wilden haben lächerliche Gewohnheiten. Der unter ihnen allen eingeführte Gebrauch den Fremden ihre Weiber anzubieten und sich etwas darauf einzubilden, wenn diese von ihrer Freygebigkeit Gebrauch machen, kann vielleicht von der Eintracht ihrer eigenen Unformlichkeit und der natürlichen Häßlichkeit ihrer Weiber herühren. — Eben diese Gewohnheit haben auch die Krimmische Tartern, Balmucken und viele andere Völker in Sibirien und in der Tartarey. — Bey allen benachbarten Völkern hingegen, wo es schon Weiber giebt, als in China und Persien pflegen die Männer die Eifersucht bis zur Ausschweifung zu treiben. La Boulaie versichert, man wisse nach dem Tode der Weiber des Schachs nie wo sie begraben worden, und man suche dadurch allen Anlaß zur Eifersucht von ihnen abzuhalten, welche bey den alten Aegyptiern so weit gieng, daß diese ihre Weiber nicht vor dem vierten oder fünften Tag balsamiren lassen wollten, aus Furcht, die Wund-

„drzte möchten dabey in einige Verführung gerathen.“ Siehe Voyage de la Boulaie p. 110. Die Eifersucht herrscht besonders unter den Arabern und in Mingrelieu. S. von Buffon ebendas. pag. 77. 88. Daß auch die Thiere etwas von Eifersucht an sich zu haben scheinen, wird eben. VII. Theil pag. 95. 161. angeführt.]

Eigenliebe,

Ist derjenige natürliche Trieb, da ein Mensch sich in der Dauer seines Wohls zu erhalten sucht, und daher alles dasjenige, was ihm dazu zuträglich ist, verlangt; und hingegen was ihm daran hinderlich seyn könnte, fliehet. Sie wird in dem Griechischem *philautia* genennet, wiewohl dieses Wort nicht nur in weiterm Verstand nach der jetztgegebenen Erklärung; sondern auch in engerm Sinn für diejenige Art der Eigenliebe, welche man den Hochmuth, den Ehrgeiz nennet, genommen wird. Es sind allen Menschen von Natur gewisse Begierden eingeblasen, welche Kübiger in der Anweisung der Zufriedenheit der menschlichen Seelen pag. 182. in die thierische, die nur auf den Leib gerichtet, und die wir deswegen mit den unvernünftigen Thieren gemein hätten, und in die menschliche, die dem menschlichem Geschlecht allein zukömen, eingetheilet. Jene giengen entweder auf die Erhaltung eines jeden insonderheit, dahin die uns mit dem Thieren gemeine Eigenliebe gehöre; oder sie wären zur Erhaltung des Geschlechts gegeben, als die Begierde der Fortpflanzung, oder libido, und die Begierde der Ausziehung, nach dem Griechischem *eros*. Zu der Eigenliebe gehörten noch zwey Triebe, als die Begierde des Vergnügens, was dem Leibe angenehm sey, und der Abtheu dessen, was ihm verdrießlich, und zu den erkern gehörte unter andern mit die Begierde zu essen, zu trinken, und zu schlafen. Drey menschlichen Triebe wären drey: In Ansehung des Verstands die Begierde der Wahrheit; in Ansehung des Willens die Begierde der Glückseligkeit; und in Ansehung der menschlichen Gesellschaft die Menschenliebe, woraus die Begierde in Gesellschaft zu leben fließe, auf welche Weise er diese Materie etwas anders vergetraget, als solches vorher in den institution. erudition. pag. 451. geschehen war. So viel ist außer Streit, daß die Eigenliebe ein natürlicher Trieb, den der Mensch mit dem unvernünftigen Vieh gemein hat; wie wir uns aber alle in dem Stande des Verderbnisses befinden, und jeder nicht nur aus der innerlichen Empfindung, sondern auch aus wirklichen Berührung

gen von dem unordentlichem Zustande seiner Eigenliebe kann versichert seyn, auch andern ein jeder an einer besseren Einrichtung zu arbeiten hat, so giebt solches Gelegenheit, daß wir die Eigenliebe nach einem dreysfachen Stand betrachten können.

Der erste ist der Stand der Natur, wie die Eigenliebe, da sie Gott dem Menschen eingeplant, beschaffen gewesen, und da können wir sie nach der Vernunft nicht anders, als einen bloßen Trieb ansehen, dabey das göttliche Absehen gewesen, daß der Mensch dadurch zu seiner Erhaltung und zur Beförderung seiner Glückseligkeit angetrieben werde, zu welchem Ende er ihm auch gewisse Sachen vorgelegt, deren er sich als Mittel dazu bedienen kann, folglich müssen wir bey diesem Trieb sowohl auf die göttliche Absicht, als auf die Mittel sehen. Vermöge dieses Triebes sollte der Mensch alles dasjenige suchen, was ihm angenehm, und zu seiner Erhaltung dienlich ist, und daher zum Essen, Trinken, Schlafen angereizt werden; hingegen alles dasjenige fliehen, was ihm unangenehm und der Erhaltung zuwider ist. Ist die Eigenliebe an sich selbst ein von Gott eingeplanter Trieb, so folget daraus, daß sie auch nicht schlechterdings zu verwerfen, und wenn bey den menschlichen Verrichtungen das Gesez nichts ausdrücklich bestimmet, alles erlaubt, als dieselbe in ihrem erkenn natürlichen Stand betrachtet mit sich bringt, und hingegen alle diejenigen Thoren und Narren sind, welche dawider handeln, als wenn Geizige sich nicht satt essen und trinken, ein ehrsüchtiger Gelehrter nicht genug schläft, die Leute sich geißeln. Salomon sagt im Prediger cap. 4. v. 5. ein Narr schläget die Finger in einander und frisset sein Fleisch.

Der andere Stand der Eigenliebe ist der Stand des Verderbens, welcher auch allgemein und natürlich, so fern allen Menschen, nachdem einmal die Verderbtheit entstanden, eine verderbte Eigenliebe angeboren und also fortgepflanzt wird, von deren ersten Ursprung die Vernunft eigentlich nichts weiß. Denn wenn man sich die Sache so vorstellt, daß Gott diesen Trieb dem Menschen bloß als eine Fähigkeit mitgetheilet, die nachgebends durch üblen Gebrauch der Vernunft und durch oft wiederholte unvernünftige Begierden der Mittel zu einer Gewohnheit, Fertigkeit, oder zu einem Habitu worden und sich fortgepflanzt, wie man sich natürlicher Weise keinen andern Begriff davon machen kann; so verhält sich die Sache doch ganz anders, wenn wir hierüber die heilige Schrift zu rathe ziehen. Denn diese weist, daß so gleich nach der ersten Sünde des ersten Menschen ein Habitus des bösen entstanden, welches wir nach der or-

dentlichen Beschaffenheit eines Habitus für uns nicht erkennen können, mithin macht sich die sich selbst gelassene Vernunft einen ganz andern Begriff sowohl von dem Unschuldstand als dem Fall des Menschen, als wir ihn in der heiligen Schrift antreffen. Es ist aber die Eigenliebe dadurch verderbt, daß sie nicht mehr nach dem Willen Gottes, der auf des Menschen Glückseligkeit zielt, eingerichtet ist, und mithin in der That auf des Menschen Verderben geht; welches auf zweyerley Weise geschieht, indem dieser Trieb dem göttlichen Willen an einem Theil in Ansehung der Absicht; am andern Theil in Ansehung der Mittel entgegen ist. Die göttliche Absicht bey diesem Triebe war, daß der Mensch sich selbst lieben und vor seine Erhaltung sorgen sollte, jedoch nach gehöriger Proportion und demjenigen Maaß der Liebe, welches der eigentliche Werth der Sache, oder sein selbst mit sich brächte, folglich weil Gott ein weit vortreflicher, ja das alleredelste Object sey, sollte er Gott mehr, als sich lieben, und weil zwischen ihm und seinem Nächsten eine völlige Gleichheit, denselben in eben dem Grad, als sich selbst lieben, auch endlich weil an der Glückseligkeit vieler Menschen mehr, als eines einzigen gelegen, das gemeine Beste dem Privatnutzen vorziehen, woraus denn in Ansehung der göttlichen Absichten drey Arten der verderbten Eigenliebe zu erkennen: 1) da man Gott weniger, als sich liebet, und sich selbst als einen Abgott verehret, wie denn Ehrgeiz, Wohlust und Geldgeiz, als drey leibliche Töchter der Eigenliebe, welches wir bald weisen wollen, in der That gewisse Arten der subtilen Abgötterey sind, woraus denn die Gottlosigkeit entsiehet. Die Hauptsumme des wahren thätigen Christenthums ist die Verleugnung sein selbst, und wenn jemand fragen sollte, in welchem Gebot Gott der Herr dieses befohlen: so muß man ihm antworten, daß dieses in dem ersten geschehen, daß wir keine andere Götter nebst dem wahren Gott haben sollen. Es braucht wohl keines weitläufigen Beweises, daß auf solche Art die Eigenliebe verderbt und unvernünftig sey. Denn es ist ja klar, daß je größer und vortreflicher ein Gut, je mehr muß dasselbige geliebet werden, folglich da Gott das allerhöchste Gut, die alleredelste Sache, so muß man ihn auch über alles lieben: 2) wenn man seinen Nächsten weniger als sich liebet. Es hat uns der Heiland diese Regel hinterlassen: liebe deinen Nächsten als dich selbst, welches der Vernunft gar gemäß. Denn da wir aus der natürlichen und moralischen Gleichheit aller Menschen unter einander; wie auch aus der allgemeinen Vorsehung Gottes für alle Menschen schließen

schließen können, daß er einen wie den andern liebet; wir aber unsern Willen nach dem göttlichen, wie auch bey der Liebe einzurichten haben, so folget daraus, daß wir unsern Nächsten eben so, wie wir uns zu lieben haben. Und in der That geht mir darunter nichts ab. Denn die Liebe, die ich meinem Nächsten zu erweisen schuldig bin, die ist er auch mir zu erweisen verpflichtet, mithin was ich ihm thue, das muß er mir wieder thun, woraus denn vor das erste fliehet, daß ich meinen Nächsten nicht höher, als mich selbst zu lieben verpflichtet, maßen sonst gleicher maßen mein Nächster mich höher, als sich selbst zu lieben vertunden seyn würde welcher Gestalt unsere Rechte und Verbindlichkeiten nicht zusammen stimmen, und nur einander widersprechen, indem ich ihn, da ich ihn höher lieben müßte, als mich, zu meinem Nachtheil Pflichten schuldig seyn würde, welche er, da er hingegen mich höher lieben müßte, als sich selbst, annehmen und zu fordern nicht berechtiget wäre, und so auch umgekehrt, da doch der bekannten Regel gemäß eine jede Verbindlichkeit gegen den andern ein Recht voraus setzet. Vors andere folget daher, daß ich meinen Nächsten auch nicht weniger, als mich selbst lieben soll. Denn wenn ich mich höher, als ihn zu lieben befugt wäre, so würde er auch sich höher, als mich zu lieben befugt seyn, solcher Gestalt würde ein jeder von dem andern mehr prätendiren zu dürfen urtheilen, als der andere aus eben dem Principio ihm schuldig zu seyn urtheilen würde, und mithin würden die Rechte und Verbindlichkeiten auf beyden Seiten stets collidiren, aus welchem allem nothwendig folget, daß die Eigenliebe verderbt und unvernünftig, wenn man seinen Nächsten weniger, als sich selbst liebet, welche Materie D. Müller in den Anmerkung. über Gracians Oracul Mar. 54. pag. 405. gar schon ausgeführt hat: 3) kann die Liebe gegen den Nächsten auf eine zweifache Art betrachtet werden, so fern ich selbige überhaupt der menschlichen Gesellschaft und einem jeden insonderheit zu erweisen schuldig bin, da denn vernünftig, oder dem göttlichen Willen gemäß ist, daß wenn beyde Arten unter einander collidiren sollten, die Liebe eines Menschen für seinen Theil der allgemeinen Liebe des Nächsten weichen müsse, woraus abermal folget, daß dieses eine höchst unvernünftige und verderbte Eigenliebe sey, wenn man den Nutzen vieler Menschen, ja wohl einer ganzen Gesellschaft seinem Privatinteresse nachsetzet. Auf solche Weise wird die Eigenliebe unvernünftig und verderbt in Ansehung der göttlichen Absicht, welches auch noch in Ansehung der Mittel geschieht, wenn ein unver-

nünftiger Gebrauch derselben hinzukommt, daß man selbige nicht als Mittel, sondern als Absichten ansiehet, und bey dem Gebrauch selbst nur eine angenehme sinnliche Empfindung suchet, woraus leicht zu erkennen, wie die Eigenliebe gleichsam zu einer Rutter des Ehrgeizes, der Wollust und des Geldgeizes wird, welche nichts anders, als gewisse Arten der Eigenliebe sind, da man sich entweder durch Ehre, oder durch Sachen der Wollust, oder durch Geld und Gut glücklich zu machen suchet, und diese Objerte dergestalt für die Absichten selbst hält, daß ein Ehrgeiziger ja inleben ist, wenn er nur die Ehre vor sich hat, ohne daß er sich derselben als eines Mittels, andern nützliche Dienste zu leisten, bedienet, welches sich auch so mit der Wollust und dem Geldgeiz verhält, daß man dabey nur auf eine sinnliche Lust, auf eine Lüge- lung der Sinnen siehet. Wie aber mit diesen dreuen Neigungen alle Laster die genaueste Verknüpfung haben, so kann man ohne Mühe urtheilen, daß eine solche Eigenliebe die Quelle alles Uebels und alles Unglücks der Menschen sey.

Der dritte Stand derselben ist der Stand der Verbesserung, daß man sie nach der Vernunft, mithin nach dem göttlichen Willen einrichte, woraus die vernünftige Eigenliebe entspringet, wenn man dabey die göttliche Absicht beobachtet, und die angemessenen Mittel vernünftig brauchet, wiewohl ein Philosoph zu einer solchen Verbesserung nichts beitragen kann, und muß dabey eine höhere Kraft hinzukommen, wovon in der Theologie gehandelt wird. Man kann hier nachlesen Vitringam in dissert. de concupiscentia recta et laudabili lib. 3. cap. 5. obseruat. sacrar. Saldenium in dissert. de philautia lib. 1. orior. theol. Dubdeum in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 4. §. 31. seqq. Pet. Wulser in dissertat. de philautia. [Welchen beizufügen sind G. J. Meier in der philosophischen Sittenlehre 1 Theil S. 144. 2 Theil S. 501-507. Alwo man von der abgöttischen, von der ordentlichen und unordentlichen, von der sehenden und blinden Eigenliebe Unterricht findet. Joh. Lorenz von Mosheim Sittenlehre der heiligen Schrift 1 Theil S. 144. 2 Theil S. 25. 3 Theil S. 249. 4 Theil S. 63. 112. 273. f. 1. 295. f. 318. f. 6 Theil S. 201. f. Siegm. Jac. Baumgarten ausführlicher Vortrag der theol. Moral S. 52. f. 245.] Der Hr. von Lobenstein schreibt artig und sinnreich im ersten Theil seines Armenit pag. 16. die Eigenliebe hat in der einen Hand einen Schwamm, damit sie fort und fort sich zu sauberen bemühet ist; in der andern aber Kohlen, um andere damit zu schwärzen, gleichsam, als wenn frem-

de Befüdelungen unseren Brandmahlen, wie die finstere Nacht den Sternen einen Glanz zu geben vermöchten, welche Worte sonderlich auf die ehrgeizige Eigenliebe zielen.

Eigennützig,

Interessirt zeigt diejenige Beschaffenheit des Gemüths an, da man mit Hinsiehung der Liebe gegen den Nächsten seinen Nutzen zu befördern sucht, welcher der eigentliche Character selbstgeiziger Leute ist. Es ist der Ausdruck unsers Heilandes: liebe deinen Nächsten, als dich selbst, vernünftig. Denn indem wir nicht nur aus der Gegenseinunderhaltung aller Menschen unter sich wissen, wie sie alle einerley sowohl physische, als moralische Natur haben; sondern auch erkennen, wie Gott vor alle gleich durch Vermöge seiner Providenz sorget, und daraus leicht schließen können, daß er unsern Nächsten sowohl, als uns selbst liebet; so müssen wir, weil wir unsern Willen nach seinem durch die Vernunft erkannten Willen einzurichten haben, ihn auch lieben als uns selbst. Diese Liebe kann in einer gedoppelten Absicht betrachtet werden: entweder sofern wir sie überhaupt der menschlichen Gesellschaft, oder einem jeden insonderheit zu erweisen schuldig, da denn abermal den Willen Gottes, welchem an der Glückseligkeit vieler mehr gelegen, als an dem Wohlseyn eines einzelnen Menschen, gemäß ist, daß wenn diese beide Arten unter einander collidiren sollten, die Liebe eines einzelnen Menschen der allgemeinen Liebe des Nächsten weichen müsse, und das ist es, was man sagt: *commodum publicum praefendum est commodo privato*.

Ein eigennütziger, oder interessirter Mensch handelt wider die Ordnung, die er in der Liebe nach dem Willen Gottes beobachten sollte, sowohl in Ansehung einzelner Menschen, die er weniger liebet, als in Ansehung einer ganzen Gesellschaft, deren Interesse er dem seinigem nachsetzet, und da er vermöge der Liebe seinem Nächsten gewisse Schuldigkeiten leisten sollte, so muß dieses mit seinem Nutzen, und hingegen mit des andern Schaden, oder doch Unbequemlichkeit geschehen, daß er ihm ohne reichliche Belohnung keinen Gefallen erweist. Also bestehet das eigentliche Wesen eines interessirten Menschen darin, daß man nicht nur in der Beförderung seines Nutzens weiter geht, als sich gebühret, welches, so zu reden, das Materiale ist; sondern auch die bloße Absicht auf seine eigene Glückseligkeit hat, so das Formale ist, welches denn ohne Schaden und Incongruität anderer nicht abgeht.

Wir haben oben gesagt, es sey dieses die Art geldgeiziger Leute, und so wird insgemein das Wort interessirt genommen; doch kann man ihm auch eine weitere Bedeutung belegen, und dasselbige ebenfals auf den Ehrgeiz ziehen. Eigennützig Leute lassen ihr interessirtes Wesen zuweilen deutlich merken; zuweilen aber wissen sie solches heimlich zu verbergen, und wenn man durch sie in der Welt was erlangen will, muß man ihr Interesse nur in das feine verwickeln. [Es sind hien bey die in vorübergehendem Artikel von mir angeführte Schriftsteller zu gebrauchen.]

Eigensinn,

Ist eine mit der Reizung und Affect eines Menschen verbundene Hartnäckigkeit, nach welcher er in den Meinungen, und Anschlägen, welche ihm sein Affect eingiebet, so hartnäckig ist, daß er weder die Demonstrationen vernünftiger Leute vertragen; noch die Eitelkeiten anderer Affecten an andern Leuten um sich leiden kann; hingegen verlangt, daß andere Leute in ihren Thaten sich einzig nach seinem Geschmack richten sollen. Das erste entsiehet aus einem Mangel der Gefälligkeit; das andere aus einem Mangel der Bescheidenheit. Man nennet dieses Laster deswegen einen Eigensinn, weil ein solcher Mensch nur allenthalben bey seinem eignen Sinne, das ist bey dem, was sein Affect billiget, verbarret, und will, daß alles in der Welt nach ihm sich richten soll, woraus eine gehäßige und unerträgliche Aufführung entstehet. Es läßt sich mit einem solchen Menschen nicht anders umgehen, als daß man sich in seine Schwachheit schicket, und seinem Affect gemäß lebet, wie denn ein Kluger in vergönnten Dingen nach der heutigen Weltart leben muß, ob selbige gleich an sich selbst nützlich und eitel zu seyn scheinet, conf. Müllers Anmerk. über Gracians Oracul Mar. 60. pag. 466. Mar. 101. pag. 6. Mar. 120. pag. 135. Mar. 133. pag. 207. [G. J. Meier philos. Sittenlehre 1 Th. S. 177. Mosheim Sittenlehre. 1 Th. S. 322. 2 Theil S. 434. 1 Th. S. 619.]

Eigentumsrecht,

Bedeutet überhaupt eine Herrschaft über Haab und Güter, davon man in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit bey der Lehre von den hypothetischen Pflichten gegen andere handelt. Wir wollen diese Ausführung in zwey Theile bringen, und erstlich die Sache selbst mit ihren Umständen dergestalt erklären, daß wir nach der Theorie die Natur und die Objecte dieses Eigentumsrechts, ungleichen die Art.

Art und Weise, wie solches kann erlangt und verlohren werden: nach der Praxis aber, wie man sich desfalls in seinem Thun und Lassen zu verhalten habe, zeigen: hierauf aber von dem Ursprunge des Eigenthums, wie solches zuerst eingeführt worden, handeln.

Die Sache selbst betreffend, und zwar nach der Theorie, so haben wir zu sehen 1) worinnen dieses Eigenthumsrecht bestehe: Es ist ein solches Recht, da ein Mensch gewisse Sachen eigenthümlich, das ist, mit Ausschließung anderer Leute besizet, und selbige nach seinem Gefallen brauchen kann; daher man i. E. zu sagen pflegt, die Sache ist mein, das Buch gehört mir eigenthümlich, das ist, ich habe solche Gewalt darüber, daß ich andern, selbiges zu brauchen, oder sich anzumassen, verwehren, und ich hingegen damit thun kann, was ich will. Derjenige, der eine Sache eigenthümlich besizet, wird der Herr davon, auch der Eigenthums-herr, der Besizer genennet, und dasjenige, was er eigenthümlich hat, heißt das Seinige. Es machen einige einen Unterschied inter proprietatem und dominium, indem die proprietas, oder die Eigenschaft kein völliges Eigenthum sey, dabey sich die Nutzung und der Gebrauch der Haab und Güter nicht befinde, s. Ziegler ad Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 2. §. 1. und Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 4. cap. 4. §. 2. Zu der völligen Herrschaft über Haab und Güter werden drey Stücke erfordert, als erstlich die Possession, oder der Besiz, welcher eine solche Beschaffenheit der Sache ist, da man selbige in seiner Gewalt hat, mit der Absicht, sie für sich zu behalten, wiewohl man Herr über etwas seyn kann, ohne dasselbige in Besiz zu haben, nur ist solche Herrschaft unvollkommen, weil man auf diese Art den Nutzen entbehren muß. Wenn man eine Sache in Besiz nehmen will, ist nöthig, seinen Willen durch gewisse äußerliche Zeichen und Merkmaale an Tag zu legen. Fürs andere wird erfordert das Eigenthum an sich selbst, welches das eigentliche Wesen der Herrschaft ist, da wir eine Sache dergestalt zugehört, daß sie auf diese Art keinem andern zusehet, woraus notwendig das Recht, andere von dem Besize oder der Nutzung derselben auch auszuschließen, fließet, und drittens die Nutzung, oder der Gebrauch, welches die Wirkung der Herrschaft ist, und eine völlige und freye Disposition derjenigen Sachen, welche uns eigenthümlich zugehören, dergestalt unter sich begreift, daß man solche nicht nur zu seinem eigenen Nutzen anwenden, genießen und gebrauchen, sondern auch an andere veräußern, verpfänden und verkaufen kann. Die Herrschaft

über Haab und Güter wird eingetheilt in dominium eminens und vulgare, in die hohe und in die gemeine. Jene soll darinnen bestehen, daß eine ganze Gemein-
de, oder der Regent so viel Gewalt über eines jeden Güter habe, daß er selbige im Falle der Noth wegnehmen, und sie zum gemeinen Besten anwenden kann, welche Eintheilung sonderlich Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 6. cap. 2. §. 6. lib. 3. cap. 19. §. 7. und cap. 20. §. 7. vorgebracht, worüber aber nachgehends viele Streitigkeiten entstanden, ob dieses Recht seinen Grund habe, oder nicht? welches Joh. St. Horn in disert. de dominio eminente behauptet, und in politicor. part. architectonic. de ciuitate lib. 2. cap. 4. p. 335. sqq. widerbolet, dergestalt, daß er dafür hält, es komme das dominium eminens den Regenten allezeit und in allen Fällen ohne Compensation zu; er ist aber von Wilhelm Lysero in dissertatione pro imperio contra dominium eminens 1673. widerlegt worden. Diesem haben Ziegler in notis ad Grotium p. 46. und de iurib. maiest. lib. 1. cap. 4. §. 14. Thomafius in den Anmerkungen über den Huber de iure ciuitatis lib. 1. sect. 3. cap. 6. p. 24. Beifall gegeben, welcher letztere auch anmerket, man müsse imperium und dominium wohl unterscheiden, davon das erstere und nicht das letztere einem Fürsten wäre übergeben worden, wiewohl er in der iurisprud. diuin. lib. 1. cap. 1. §. 125. dafür gehalten, man sehe keine hinlängliche Ursach, warum man die Eintheilung inter dominium eminens und vulgare verworfen wolle. Es haben auch andere angemerkt, daß allerdings ein Fürst die Gewalt über der Unterthanen Güter habe, um selbige zum gemeinen Besten im Falle der Noth zu gebrauchen, welches der Billigkeit gar nicht entgegen, wenn diesel nur im Nothfalle geschähe, da die ordentlichen Mittel nicht blühreichten, und demjenigen, dem was weggenommen worden, der Schade wieder ersetzt werde, welcher einige dominium eminens extraordinarium nennen, als Voecler in einer besondern Dissertation de dominio eminente, welche p. 85. seqq. seiner comment. in Grotium steht, darinnen er sich aber ohne Noth Weitläufigkeit machet, und wenn er zur Sache selbst kommt, selbst nicht weiß, was er sagen soll: Wulpfius in colleg. Grotiano p. 14. Wilhelm Grotius in enchir. cap. 6. §. 13. Henniges in not. ad Grotium p. 60. Pufendorf de iur. nat. et gentium lib. 2. cap. 5. §. 7. Wittenberg in scilimentis lib. 2. cap. 2. quæst. 12. seqq. und überhaupt kann man von dieser Controvers D. Buddeum in iur. natural. p. 79. seqq. lesen; die gehörige Schriften aber werden in den

der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 213. angeführt. Es scheint, daß dieses mehr ein Wort, als ein realer Streit gewesen, ob diese Gewalt, welche der Fürst im Falle der Noth hat, worauf sie allerdings zu rekrutiren, ein dominium zu nennen, so ein sehr verhaßtes Wort ist, oder schon unter dem imperio begriffen sey? daher einige nicht sowohl die Sache selbst, die auch ihre Richtigkeit hat, als vielmehr die Benennung verwerfen. Denn wenn man dem Fürsten aufgetragen, das gemeine Wohl zu erhalten, so hat man ihm auch zugleich die Macht gegeben, alle Mittel, wodurch der Endzweck kann erhalten werden, zu gebrauchen, sollten auch dazu die Güter der Unterthanen angewendet werden, weil das gemeine Beste dem Privatnutzen vorgehet. Will man nun diese besondere Gewalt ein dominium eminens nennen; oder unter dem imperio begreifen, so liegt nicht viel daran, wenn nur die Sache selbst bestehen bleibt. [Es kann ein Regent bey Feuergefahr befehlen; man soll einige Häuser niederreißen, damit solches nicht weiter um sich greifen könne. Er kann ferner Privathäuser niederreißen lassen, wenn er an deren Stelle Befestigungswärke anzulegen sich gedrungen sieht. Bey Belagerungen kann er die Vorstädte wegbrennen lassen u. s. w. Vergleiche von Real Staatskunk 4 Th. S. 558. 564.] Die gemeine Herrschaft, oder dominium vulgare ist, welche ein jeder Privatmann über seine Güter hat, und wird getheilet in eine vollkommene, da der Besitz, das Eigenthum und die Nutzung beisammen sind, und in eine unvollkommene, wenn es entweder an dem Besitze, oder dem Eigenthume, oder der Nutzung fehlt. Von der vollkommenen Herrschaft setzt man wieder zwey Arten, das Eigenthumsrecht im engeren Verstande, welches nur auf einzelne und körperliche Dinge zielt, und das Erbschaftsrecht, so man über eine ganze Verlassenschaft, oder Begriff aller Güter und Rechte, die jemand besitzen, bekomme. Die unvollkommene Herrschaft sey auch zweyerley, das dominium directum, oder Obereigenthum, wenn man den Besitz und die Nutzung, auch wohl ein Stück des Eigenthums einem andern verleiht, und sich hauptsächlich das Eigenthum, oder den größten Theil desselben, vorbehalten hat, und das dominium utile, das Niedereigenthum, oder Nutzungseigenthum, wenn man entweder bloß ein Stück des Eigenthums sammt der Nutzung, oder bloß den Besitz mit oder ohne Nutzung von einer Sache habe.

2) Betrachten wir das Objectum des Eigenthums. Diejenige Sache, welche man eigenthümlich besitzen will, muß erstlich dem Menschen einigen Nutzen entweder

mittelbar, oder unmittelbar geben; es muß aber vor das andere der Nutzen nicht vor alle Menschen hinlänglich seyn, so daß kein Streit darüber zu besorgen. Denn woran alle Menschen genug haben, ohne daß sie darüber streiten dürfen, das ist nicht nöthig, sich eigenthümlich anzumaßen. Ist die Sache so beschaffen, daß der Nutzen zwar in etlichen Stücken kann erschöpft werden, in etlichen aber für alle Menschen zulänglich ist, so versteht sich von selbst, daß die Sache zwar zum Theile in der Gemeinschaft bleiben; zum Theile aber zum Eigenthum werden müsse. Wenn auch die Sache zwar allen Menschen genugsamen Nutzen geben kann, aber doch nicht ohne menschlichen Fleiß, wie der Erdboden, so kann dieselbe abermal nicht, ohne einigen Streit zu besorgen, ungetheilet bleiben. Drittens muß die Sache dergestalt verwahrt werden können, daß andere davon bleiben müssen, weil das Eigenthum mit sich bringt, daß man andere davon ausschließen kann, s. Thomasmum in iurisprudenz, divina lib. 2. cap. 10. §. 123. seqq. und Pufendorf de iure naturae et gent. lib. 4. cap. 5. Hieraus fließet, daß das große Weltmeer, welches die vier Theile der Welt, Europa, Asia, Africa und America umgiebet, keiner eigenthümlichen Herrschaft fähig sey, weil es einen unerschöpflichen und vor allen Menschen hinlänglichen Nutzen giebt, auch in keine solche Verwahrung kann genommen werden, daß andere davon bleiben müßten; die Stücke aber des Meeres, welche zum großen Weltmeere nicht können gerechnet werden sind allerdings einer eigentlichen Herrschaft unterworfen, indem sich die jetzt angemerkten Eigenschaften dabei nicht finden, über welche Materie sonst ein Streit entstanden, und verschiedene besondere Schriftten verfertigt worden, davon man eine Nachricht antrifft bey dem Bosio de comparanda prudentia civili §. 121. Voeclero in comment. ad Grotium pag. 383. Aulpiſto in collegio Grotiano exercitat. 3. p. 37. Sohetter in collegio Pufendorf. exerc. 8. §. 4. Willenberg in sicilianensis iuris gentium prudent. lib. 2. cap. 2. quaest. 16. 17. wir auch an gehörigem Orte von dem Meere ausführlicher gehandelt haben. Auf solche Weise kann man überhaupt die Sachen eintheilen in solche, welche des Eigenthums nicht fähig, bey denen sich die oben berührten Eigenschaften nicht befinden, vergleichen alle unrichtbare und geistliche Dinge, alle himmlische Körper, die Erdoberfläche, der ganze Lufkreis und das große Weltmeer sind; und in solche, die des Eigenthums fähig sind, die man Haab und Güter nennet, und mit denen Handel und Wandel kann getrieben werden. Einige ma-

chen davon vier Hauptabtheilungen. Nach der ersten werden sie betrachtet entweder im Stande der natürlichen Freiheit, oder in der Republik. Im Stande der natürlichen Freiheit wären sie entweder herrnlos, daß sie niemanden gehörten, und entweder nie einem Herrn gehabt, oder von ihrem Herrn verlassen worden; oder sie wären gemein, entweder allen oder nur etlichen, und dann wären welche eigenthümlich, die einem jeden allein zu gehörten. In der Republik fänden sich keine herrnlose Sachen, indem alle solche Güter, die sonst keinen Herrn hätten, dem Landesherrn, oder der Republik gehörten, doch wären da die Güter entweder öffentliche, oder gemeine, oder Privatgüter. Nach der andern Abtheilung wären etliche Sachen körperlich, und stehen in die äußerlichen Sinnen; etliche aber unkörperlich. Jene theilt man wieder in bewegliche und unbewegliche. Die beweglichen sind, die man ohne Verletzung von einem Orte an den andern bringen kann, davon man zwei Classen machet. Nach der ersten können sich einige selbst bewegen, wie die Thiere; etliche hingegen müssen als leblose Dinge von andern bewegt werden, wie insonderheit das Hausgeräth und das Geld. Nach der andern Classe theilt man sie in res fungibiles, die man nicht gebrauchen kann, ohne sie zu verbrauchen, dergleichen alle Ess- und Trinkwaaren, alle Baumaterialien und sonderlich das Geld sind, und in res non fungibiles, die man wohl gebrauchen kann, ohne daß man sie verzehren, oder vernichten darf, als Kleider, Hausgeräth, Bücher und dergleichen. Die unbeweglichen Güter sind, die ihrem Wesen unbeschadet, nicht von einem Orte zu dem andern können gebracht werden, wie alle liegende Gründe, Städte- und Landgüter, welche Güter denn unbeweglich sind entweder von Natur, wie die Acker, oder durch Kunst, wie die Häuser. Die unkörperlichen Dinge beisehen in gewissen Rechten, so den körperlichen Sachen anhängen, und da theilt man das Recht in ius in re, welches auf eine gewisse Sache dergestalt faßt, daß ich mir solche wirklich zueignen, oder gebrauchen kann, und in ius ad rem, kraft dessen ich von einem andern was zu fordern habe, so er mir schuldig ist. Die Lehrer des Naturrechts stimmen in den Begriffen von iure in re, ad rem, iure reali und personali nicht überein. Es verdient hiervon Davies in seinem iure civili universali gelesen zu werden, wie auch Gummerus seine Erläuterungen und Anmerkungen über das Natur- und Völkerrecht. Der geheimde Rath Davies hat auch zu Frankfurt an der Oder eine Dissertation von iure reali und personali gehalten, welche mit Aufmerksamkeit gelesen zu werden

verdient, obschon die mehresten Lehrer der bürgerlichen Rechtsgelehrsamkeit mit den darinnen angegebenen Begriffen nicht übereinstimmen wollen. Nach der dritten Abtheilung ist es entweder eine Principal Sache, als ein Landgut; oder eine Zugehörigkeit, als Wagen und Pflug, und andere zum Ackerbau gehörige Werkzeuge, welcher Unterschied aber, was als eine Principal Sache, oder als ein Accessorium anzusehen, von der willkürlichen Bestimmung der Leute abhängt, daß sich also davon keine allgemeine Regeln geben lassen. Die vierte Abtheilung macht einen Unterschied unter der Sache selbst, und unter den Früchten oder Nutzung der Sache, da man denn unter andern diesen Unterschied unter den Früchten hat, daß einige bloß durch Hülfe der Natur; andere zugleich durch menschlichen Fleiß und denn, welche durch bloßen Gebrauch der Sachen selbst hervorgebracht werden. Diese Arten der Sachen, die eigenthümlich können besessen werden, erziehlen einige in einer andern Ordnung. 3) Betrachten wir die Art und Weise, wie das Eigentum kann erlangt; oder verloren werden, wobei die allgemeine Regel zu merken, daß niemand das Eigentum ohne seine That; oder seinen Willen erlange und verliere, und daß man das Eigentum mit dem Beizuge welches der Anfang dazu ist, erlange und verliere, wiewohl die bürgerlichen Gesetze eine Ausnahme machen können. Insbesondere hat man zu sehen, wie man das Eigentum von den Principal Sachen, und von den zugehörigen Sachen erlange. Von jenen hat entweder modus originarius, wie man von Anfang an das Eigentum erlange, oder der modus derivativus, wie das Eigentum von einem auf den andern gebracht wird, statt. Originarius geschieht dasselbige durch die Occupation, oder Einnahme, wenn man Sachen, die keinen Herrn haben, in Besitz nimmt, indem eine herrnlose Sache demjenigen zugeht, der sie zuerst ergreift und in Besitz nimmt, wie noch heute in Lage bey Sachen, die andere weggerissen oder verlassen, und also herrnlos worden, auf solche Art eigenthümlich werden. In den Gundlogians part. 31. pag. 1. 1744. steht eine Anmerkung von Erlangung des Eigentums ohne Verdringung und körperlicher Bewahrung, darinnen Gundling zu erweisen sich bemühet, daß gewissermaßen die bloße Erklärung des Willens durch Worte hinlänglich sey, das Eigentum einer Sache zu erlangen, wenn selbige gleich nicht weggenommen werde. Man pflegt inogemein drey Arten der Einnahme zu machen, welche sind occupatio bellica, die Eroberung oder Beuteung, venatio, die Jagd, und inveniatio, das Finden, wiewohl die Eroberung eigent-

eigentlich keine Art, das Eigenthum zu erlangen, ist, weil nicht nur die Sache nicht herrlos gewesen, sondern auch der Feind, so lange der Krieg währet, allezeit das Recht, die genommenen Sachen niederzunehmen, hat, und giebt also die Erwerbung nur in Ansehung derer, die mit dem Kriege nichts zu thun haben, ein Recht, daß sie einem die eroberten Sachen nicht nehmen, oder in dem Besitze derselben stören dürfen. Durch das Jagen kann jemand im Stande der natürlichen Freiheit das Eigenthum erlangen; in der bürgerlichen Gesellschaft aber verhält sich die Sache ganz anders, und was die gefundenen Sachen betrifft, so sind solche zweyerley: entweder die das Meer ausgeworfen, oder die jemand verlohren hat. Die erste Art hat in dem natürlichen Stande statt; in der Republik hingegen gehören solche Sachen demjenigen, der die Herrschaft über das Meer oder Ufer desselben hat. Die andere Art kann man sich nicht ebe zueignen, als bis man versichert ist, daß der, welcher sie verlohren oder weggeworfen hat, solche völlig abhandelt; oder wenn man von dem rechtmäßigen Herrn nichts in Erfahrung bringen kann, wovon mit mehreren die besondern Artikel von der Einnehmung, Eroberung, Jagen und Finden handeln. Es setzen einige auch zu dem modo originario die Theilung, wenn diejenigen, die eine Sache gemeinschaftlich besitzen, sich dergestalt vergleichen, daß ein jeder sich einen Theil davon allein zuerthet, welches aber eigentlich kein *modus originarius*, in dem vorher das Eigenthum, wenn gleich gemeinschaftlich schon statt gehabt, und dasselbige durch die Einnehmung erlangt worden, und geschieht durch die Theilung nichts anders, als daß man einem sein Recht, so man zugleich über gewisse Stücke mit ihm gehabt, allein überläßt. Die *modos derivativos* betreffend, wenn das Eigenthum von einem auf den andern gebracht wird, so muß dieses allezeit durch die That und Einwilligung sowohl des ersten als folgenden Herrn geschehen, da auf der einen Seite das Eigenthum verlohren, auf der andern aber erlangt wird, wie einige dafür halten, die nämlich die Erbfolge, Erbverträge und Testamente von den bürgerlichen Gesetzen herführen, indem die hinterlassenen Güter im Stande der natürlichen Freiheit herrlos würden, daß also der erste der nächste dazu sey. Dabero meinen sie, es könne der Eigenthümeherr sein Eigenthumsrecht an den andern überlassen nur bey seinen Lebensezeiten in dem natürlichen Stande, welches auf eine vierfache Art geschehen könnte, als erstlich durch die Tradition, oder Ubergabe, wenn man mit ausdrücklicher Bewilligung des vorigen Eigenthümers eine Sache wirklich in Besitz

bekomme; hernach durch die Theilung, wenn ihrer zwey, oder mehrere eine Sache von einem andern ungetheilt bekommen, und gleichwohl ein oder der andere in der Gemeinschaft zu bleiben nicht Lust hat, so sey nichts billiger, als daß einem jeden sein Theil gegeben, und dergestalt das Eigenthum eingeräumt werde; drittens durch die Occupation, wenn jemand seine Sachen ausdrücklich verlassen, und also selbige herrlos geworden, so sey der erste, der sie finde und in Besitz nehme, der nächste dazu, und viertens durch die Usucapion oder Präscription, wenn jemand seine Sache, die einem andern in die Hände gerathen, stillschweigend abhandelt, so erlange derjenige, der sie besitze, das Eigenthum davon. Andere aber, welche auch im natürlichen Stande die Testamente, Erbfolge, Erbverträge zulassen, sagen, es werde das Eigenthum von einem auf den andern gebracht, entweder nach der Verordnung des Gesetzes, *ex praescriptione legis*, und dahin gehören die *successiones ab intestato*, die Erbfolge; oder durch eine That des vorigen Herrn, und zwar entweder ausdrücklich theils bey Lebzeiten, theils im Falle des Absterbens; oder stillschweigend, wohn die Usucapion zu rechnen, wovon wir uns hier nicht aufhalten, weil die besondere Ausführung in den Artikeln von den Erbverträgen, Erbfolgen und Testamenten zu finden. Wegen der zugehörigen Sachen, welche *accessiones*, der Zuwachs genennet werden, erlangt man das Eigenthum auch durch die Einnehmung, daß demjenigen, welcher Herr von der Hauptsache ist, auch alle Zugehörungen und Theile, alle Früchte und Nutzungen der Sache zuwachsen, nach der bekannten Regel: der Zuwachs folget der Hauptsache, wovon unten mit mehreren gehandelt worden.

Doch wir müssen die Sache auch practisch erwegen und sehen, was die Pflichten in Ansehung des Eigenthums mit sich bringen. Auf Seiten sein selbst ist der Mensch verbunden, sich etwas zu erwerben und eigenthümlich zu besitzen. Denn was wir zur Nothdurft und Bequemlichkeit unsers Lebens brauchen, muß entweder gemeinschaftlich oder eigenthümlich seyn; da es aber der Zustand der Menschen nicht leidet, alles was zur Nothdurft und Bequemlichkeit des Lebens erfordert wird, mit einander gemein zu haben, so muß das Eigenthum eingeführet werden, und wie ein jeglicher sich nicht nur nach der Nothdurft, sondern auch Commodität zu erhalten verbunden, und solches ohne dem Eigenthum nicht geschehen kann; also muß er auch sich dahin bemühen, daß er gewisse Sachen eigenthümlich bekomme. Ist aber das Eigenthum zu dem Ende eingeführet worden, daß wir

wir daran keinen Mangel haben, was die Nothwendigkeit und die Commodität des Lebens erfordert, so steht uns nicht frei, mit dem Unserigen umzugehen, wie wir wollen, sondern müssen den Gebrauch desselben nach den göttlichen Absichten gemäß einrichten, folglich unser Recht, welches von dem göttlichen Gesetze dependirt, nicht weiter extendiren, als es der Wille Gottes zuläßt. Auf Seiten eines andern in Ansehung des Eigenthums muß man sehen, ob die Sache noch bey ihrem Herrn vorhanden, oder ob sie ein anderer im Besitze habe? In dem ersten Falle muß ein jeder leiden, daß einer das Seinige ruhig brauche, welches aus dem natürlichen Verbote fließet, daß man niemanden beleidige. Denn indem der Besitzer oder der Herr das Recht zu der Sache hat, sie als eigenthümlich zu gebrauchen, und ihm dieses das Gesetz erteilt; so legt eben dieses Gesetz dem andern eine Obligation auf, ihn nicht in seinem Rechte zu kränken, weil er sich sonst mehr anmaßen würde, als ihm gehörte, und dadurch Gelegenheit zu den größten Unruhen geben. Man kann einen in Ansehung des Eigenthums auf ei. dreyfache Art beleidigen: a) nimmt man einem das Seinige gar weg, welches entweder auf eine grobe oder subtile Art geschehen kann. Auf eine grobe Art, wenn man stiehlt, das ist, einem das Seinige heimlich wider sein Wissen und Willen wegnimmt, und wenn man raubet, oder einem das Seinige öffentlich mit seinem Wissen, aber wider seinen Willen wegnimmt. Auf eine subtile Weise geschieht solches durch den Betrug, wenn man den andern zwar mit seiner Einwilligung, die man aber durch ungegründete Vorstellung erlangt, um das Seinige bringet: b) braucht man des andern Sache zu seinem Schaden, indem man sie verderbet, und c) suchet man ihm hinderlich zu seyn, wenn er seine eigenthümliche Sachen entweder erhalten, oder noch was mehrers erwerben will, welches letztere zwar eigentlich keine Beunruhigung in dem Eigenthum, weil dasselbige noch nicht da ist. Im andern Falle, wenn ein anderer die Sache im Besitze hat, ist zu sehen, ob er ein unrechtmäßiger, oder rechtmäßiger Besitzer sey? Ein unrechtmäßiger ist schuldig, die Sache, oder deren Werth mit allem Interesse wieder zu erstatten, welches aus dem natürlichen Gebote, daß man den verursachten Schaden wieder zu ersetzen habe, fließet. Ein rechtmäßiger Besitzer hat entweder etwas inue vermöge eines mit dem Eigenthumsherrn aufgerichteten Vergleichs, da er denn schuldig ist, solches nach Inhalt des Contracts dem Eigenthumsherrn wieder zurückstellen, weil man Treu und Glauben halten muß; oder er hat sonst etwas in der Absicht,

daß es es vor sich behalten wolle, bey sich behalten, indem er nicht gewußt, daß es einem andern Herrn gehöre, und sodann ist die Sache entweder noch vorhanden, oder sie hat sich verzehret. In jenem Falle ist er schuldig, sich nach allem Vermögen zu bemühen, daß es wieder in die Gewalt des rechten Eigenthumsherrn komme; in diesem aber muß er davon dem Eigenthumsherrn so viel wieder erstatten, um so viel er sich davon bereichert hat. Von dieser Materie kann man die Scribenten des natürlichen Rechts nachlesen, als Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 2. seqq. nebst seinen Auslegern Osander, Velttem, Aulpsium, Felden, Böcler, Ziegler, Testmar, Wiltenberg, Pasendorf de iure naturae et gentium lib. 4. cap. 3. seqq. nebst Barbeyraes Noten, und de officio hominis et civis lib. 1. cap. 12. 13. mit Trui, Treuers, Lehmanns Anmerkungen, Socherster in collegio Pasendorf. exerc. 8. Thomassius in iurisprud. diuina lib. 2. cap. 10. Buddeum in elem. phil. pract. part. 2. cap. 4. sect. 6. und in institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. Wernher in element. iuris nat. cap. 14. Gerhard in delin. iuris nat. lib. 2. cap. 8. Keckenberg in institut. iurisprud. nat. lib. 2. tit. 6. 7. Wolff in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. 4. cap. 3. Glassey in dem Vernunft- und Völkerrichte p. 601. seqq. nebst den andern. Ihre besondere Gedanken und Meinungen, worinnen sie von einander unterschieden sind, haben wir in den Specialartikeln, darauf wir uns bereits bezogen, angeführt, und daher in diesem die Sache nur kurz zusammen gezogen.

Das andere Hauptstück dieser Ausführung betrifft den Ursprung des Eigenthums, wie dasselbige zuerst entstanden und eingeführt worden, welches wir billig von der schon gebachten Materie absondern, und zuletzt vor uns nehmen, da hingegen andere, wenn sie in dem natürlichen Rechte die Lehre von dem Eigenthum vortragen, zuerst diese Frage untersuchen. Denn eigentlich ist sie historisch, und gehört nicht sowohl für die Philosophen, als Theologen, sofern alles dasjenige, was wir davon wissen, aus der heiligen Schrift genommen, und ein Philosoph nur Vermuthungen anstellt, wie er zuerst das Eigenthum hätte entstehen können, daraus aber nicht folgt, daß solches wahrhaftig also entstanden, wie man sich etwa einbildet. Ein Philosoph kann wohl wahrscheinlich die Ursachen, wodurch man zur Einführung des Eigenthums angetrieben worden, erkennen, aber nichts gewisses sagen; noch vielweniger die Art und Weise, wie es dabei

bergegangen, bestimmen. Dieses alles bindert ihn an der Ausführung der Sache selbst nicht, von deren Beschaffenheit er auf das deutlichste sehen, und-daher die gründlichsten practischen Schlussfolgen folgern kann. Die Sache aber selbst von dem Ursprunge des Eigenthums betreffend, so kommt sie insbesondere auf drei Umstände an, einmal was es gleich von Anfang der Welt damit für eine Beschaffenheit gehabt habe? hernach auf was Art das Eigenthum, wenn solches nicht gleich von Anfang gewesen, eingeführt worden, und drittens wie weit Vort bey solcher Anordnung mit seinem Willen concurrirt? Bey der ersten Frage scheinen die Scribenten des natürlichen Rechts unterschiedener Meinung zu seyn, wie sie denn auch wirklich einander widersprechen, da noch vieles, wenn man die Sache genau ansieht, auf eine Legomachie, oder Wortgezanke ankommt. Denn man hat durch die beiden Wörter *dominium* und *communio* die Sache selbst schwer gemacht, und Gelegenheit zu manchen vergeblichen Disputen gegeben, indem man jenes bald im engeren, bald im weitern Verstande genommen, und die *communio* nem oder Gemeinschaft der Güter eingetheilt in *negatiua* und *positiua*. Jene bestehe darinnen, daß viele eine Sache zugleich brauchen könnten, keiner aber von demselben sich etwas eigenthümliches, als das seinige davon anzumahnen habe; da hingegen die *communio positiua* sey, wenn alle zugleich an einer Sache das Eigenthumsrecht hätten, welche letztere Art eben das, was man *dominium commune* zu nennen pflegt. So ist es auch mit den beiden Wörtern *proprietates* und *communio positiua* gegangen, die man im angleichen Verstande gebraucht und dadurch verursacht hat, daß man einander theils nicht recht verstanden, theils widersprochen, wie aus verschiedenen Meinungen, die wir jeho anführen wollen, zu ersehen seyn wird. Die erste Meinung ist des Grotii, welcher de iure belli et pacis lib. 2. cap. 2. §. 2. dahin zu gehen scheint, daß gleich von Anfang eine *communio positiua* gewesen, wenn er schreibt: *Deus humano generi generaliter contulit ius in res huius inferioris naturae statim a mundo condito, atque iterum mundo post diluvium reparato, welche* Worte zwar so deutlich seine Meinung nicht anzeigen, die man aber aus dem folgenden schließen kann, daß er es mit der *communione positiua* gehalten, wenn er bald darauf sagt: *ac talis vis vniuersalis inris erat cum vice proprietatis. Nam quod quisque sic arripuerat, id ei eripere alter nisi per iniuriam non poterat, wor-* auf er zeigt, wie es möglich gewesen, daß man in solcher Gemeinschaft der Güter schließe, auf welche Weise er eine Herr-

schaft, oder das Eigenthum gleich von Anfange der Welt zulkte; so aber daß man in der Gemeinschaft gestanden, und keine *dominia particularia* gehabt. Wie dieser Meinung sind viele nicht zufrieden, und widersprechen daher Grotio, als Ziegler in notis ad Grotium pag. 217. Voëler in comment. ad Grot. pag. 371. Osiander in annot. ad Grot. pag. 650. Bulpisius in colleg. Grot. p. 35. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 4. cap. 4. §. 9. Ingleichen Strauchius de imperio maris cap. 1. Obrecht in diss. de communione cap. 3. nebst andern. Sie haben ungleiche Absichten, indem einige vielmehr auf die *communio* negatiua; andere hingegen auf die *proprietatem*, und auf das eigentliche und besondere Eigenthum dringen, daher auch die Beweisgründe, die sie Grotio entgegen setzen, ungleicher Art sind, indem sich jene auf den damaligen Zustand, da so wenig Leute gewesen; diese aber auf die Absicht Gottes, als er dem ersten Menschen die Herrschaft gegeben, und auf die Beschaffenheit einer solchen Uebergabe berufen. Es hat auch Grotius sich in dem Buche de mar. lib. c. 5. dahin erklärt, daß dieses gemeinschaftliche Recht alle *Proprietät* aufschlösse. Die andere Meinung ist, daß gleich von Anfang der Welt bey dem ersten Menschen nur eine *communio negatiua* gewesen, daß ein jeder nach Belieben die nöthigen Dinge habe brauchen können, ohne daß einer ein eigenthümliches Recht dazu gehabt, wohn sonderlich Pufendorf de officio hominis et ciuis lib. 1. cap. 12. §. 2. de iura naturae et gentium lib. 4. c. 4. §. 3. seqq. Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 10. §. 59. seqq. Wernher in element. iur. natural. cap. 14. §. 4. Treuer in notis ad Pufendorf. de offic. hom. et ciu. pag. 252. Zeumann in diss. de origine dominii, die sich in poecil. tom. 1. lib. 1. n. 13. p. 103. seqq. befindet, nebst mehreren geben. Es erinnert insonderheit Thomasius, daß die Worte Gottes zu unsern ersten Eltern: *mache euch die Erde unterthan, und herrsche über die Thiere*, weiter nichts anzeigten, als daß sie die Freyheit erhalten, sich der Creaturen zu ihrem Nutzen zu bedienen, welche Freyheit oder *facultas* deswegen für keine eigentliche Herrschaft anzusehen, weil damals niemand gewesen, in Ansehung derer solche Gewalt statt hat, indem die Herrschaft eine solche Idee sey, die sich allezeit auf den andern beziehe. Hätten die ersten Menschen im Stande der Unschuld Kinder erzeugt, so hätten sie gleiches Recht mit ihren Eltern gehabt, folglich auch die Eltern in Ansehung der Kinder die Herrschaft nicht haben können, wie denn Adam, als Gott dieses zu ihm gesagt, das ganze menschliche Geschlecht

vorgekellert, mithin müßten die Worte Gottes, wie bey einem, also auch bey dem andern verstanden werden, daß auf solche Weise durch die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts die *communio negatiua* nicht wäre aufgehoben, sondern nur auf mehrere Personen gebracht worden. In solcher Gemeinschaft wären die Menschen geblieben, wenn der Fall unserer ersten Eltern nicht geschehen wäre. Das Sprichwort *amicorum omnia sunt communia* habe seine Richtigkeit, und im Stande der Unschuld habe die vollkommenste Freundschaft statt gehabt, wie nicht weniger die Gleichheit; da hingegen das Eigenthum große Ungleichheit unter den Menschen verursache, und den Unterschied unter reichen und armen gemacht, welches sich vor den Stand der Unschuld nicht geschickt hätte. So habe man auch damals dazu keine Ursach gehabt, nachdem die Erde vor sich das Ibrige hervorgebracht, die Arbeit nicht beschwerlich gewesen, die menschliche Natur mit wenigem verließ genommen, und man von keiner Ueppigkeit, von keiner Zänkerey, und keinem Neide gewußt. Drittens sind welche, die sowohl die *communione positium*, als *negatium* verwerfen, und behaupten eine besondere Herrschaft, und ein besonderes Eigenthum, welches ursprünglich weder von einer Einnehmung, noch von einer Theilung der Menschen, sondern von einer göttlichen Ueberlassung herkäme, die anfangs dem Adam, und nachgehends dem Noach nach der Sündfluth geschehen wäre, als Ziegler pag. 217. und Osiander ad Grotium pag. 650. Böcler in comment. ad Grotium p. 371. Aulpius in colleg. Grotian. pag. 35. wiewohl sie selbst darinnen nicht einig sind, ob Adam solche Herrschaft für seine Person von Gott bekommen; oder sofern er das ganze menschliche Geschlecht vorgekellert. Es sucht sonderlich Böcler mit vielen Gründen darzutun, daß eine Gemeinschaft der Güter weder jemals gewesen, noch hätte seyn können, und daß das Eigenthum nicht von Menschen, sondern von Gott selbst eingeführt worden, und daher als eine gewisse Frucht des natürlichen Rechts anzusehen, wohn auch Alverti in dem compendio iuris nat. part. 2. cap. 7. §. 14. 29. gehet. Denn einmal sey gleich von Anfang der Diebstahl in dem natürlichen Rechte verboten, welches Verbot nachgehends in dem Decalogo wiederholet worden, mithin müsse auch vermoge des natürlichen Rechts das Eigenthum statt gehabt haben, ohne dem kein Diebstahl seyn könnte. Wäre vor das andere ein solcher Stand der Gemeinschaft, so hätte er nicht einmal die geringste Zeit dauern können, weil er dem vernünftigen und geistigen Wesen der menschlichen Natur entgegen, wie denn auch die Gemeinschaft der Güter mit

dem Gesetze streite, welches die in Besitz zu nehmenden Sachen anweise und theile; ohne dem Gesetze aber könnten die Menschen nach dem Falle nicht gesellig leben, und bey der Gemeinschaft der Güter würde gar keine bürgerliche Gesellschaft bestehen können; ja da man dem andern weit mehr seine Liebe zeigen könnte, wenn man ihm was von dem Seinigen mittheile, so folge, daß auch im Stande der Unschuld der eigenthümliche Unterschied der Güter gewesen wäre. Auf diese Beweisgründe, welche nicht viel auf sich haben, antwortet Pufendorf de iure naturae et gent. lib. 4. cap. 4. §. 13. Denn was das erste betrifft, es sey gleichwohl von Anfang der Welt im Rechte der Natur der Diebstahl verboten gewesen, so glich müßte ein Eigenthum statt gehabt haben, so erinnert er sehr wohl, daß die besondern natürlichen Gesetze nicht ebe existiren könnten, bis deren Objectum vorhanden, 1. E. daß man niemand todtschlage, keinen Ehebruch treibe, die Eltern ehre, wären zwar natürliche Gesetze, die aber, so lange Adam allein gewesen, oder mit der Eva noch keine Kinder gezeugt, nicht statt gehabt, auf welche Weise sich auch die Sache mit dem Verbote wegen des Diebstahls verhielte. Bey dem andern, es hätte der Stand einer solchen Gemeinschaft nicht lange dauern können, erinnert er, daß dieses seiner Meinung von der *communione negatiua* gar nicht entgegen sey, indem er damit nur anzeige, was es gleich von Anfang vor eine Beschaffenheit mit den Sachen gehabt habe, ebe die Menschen in Ansehung deren Gebrauch etwas verordnet und sich worüber verglichen, welches auf Seiten der Früchte freilich hätte geschehen müssen, wenn sie nicht hätten Hunger sterben wollen, doch wären die Körper selbst niemanden eigenthümlich geworden. Gegen den dritten Beweis, welcher der allerschwächste ist, wendet er ein, daß ja nicht alle Gesetze das Eigenthum voraus setzen, und wenn die Menschen gleich in der Gemeinschaft lebten, so würde deswegen dadurch das Gesetz nicht gänzlich aufgehoben. Wegen der beyden letztern Umstände erinnert er nichts, welches aber Jäger in obieruat. ad Grotium pag. 207. 144. thut, daß wenn Böcler einwende, es könne bey solcher Gemeinschaft der Güter keine bürgerliche Gesellschaft bestehen, die Meinung des Pufendorfs dahin auch nicht gieng, als konnte selbige bey einer großen Anzahl Menschen dauern, indem er nur behauptet, daß die Sachen, wie sie im Anfang von Gott erschaffen worden, unbestimmt (unbestimmt) dem menschlichen Geschlechte übergeben sind, und nachgehends bey den Menschen gestanden, ob sie selbige durch die besondere Herrschaft theilen, oder in einer positiven Gemeinschaft bleiben wollen.

Ende.

Endlich bedente auch dieser Umstand nichts, daß man bey dem Eigenthum dem andern seine Liebe besser zeigen könne, weil in jenem Leben der vollkommenste Grad der Liebe werde anzutreffen seyn, ohne daß man etwas eigenthümlich besitze, wie denn auch noch zu erweisen, daß im Stand der Unschuld das Eigenthum gewesen.

Ruppius in collegio Grotiano pag. 36. erinnert noch wider Pufendorfs, daß er das Eigenthum selbst und die Art und Weise, wie dasselbige von einem auf den andern könne gebracht werden, unter einander mischte, indem jenes von einer göttlichen Ektion; diese aber von den Vergleichen der Menschen dependirten, und keinen Unterschied unter dem Wesen und unter der Wirkung des Eigenthums machte. Denn das Wesen desselben bestünde eigentlich darin, daß man eine Sache als eigen haben könnte, woraus, und zwar nur zu sühlicher Weise flösse, daß man andere von der Sache, die man eigenthümlich besitze, abhalten könne, welche Wirkung aber das Wesen des Eigenthums nicht ausmachte. Viertens meinen einige, man könne gar wohl sagen, daß gleich von Anfang das Eigenthum in der Welt gewesen, so fern zum Wesen derselben die Ausschließung anderer nicht gehörte, jedoch so, daß sie anfangs in der Gemeinschaft geblieben, welches eben das, was Grotius gelehret, s. Barbeyrac in not. ad Pufendorf, lib. 4. cap. 4. §. 1. Dubdeum in institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 54. und Tritium in not. ad Pufendorf. obseru. 377. welcher das darstellt, daß das Eigenthum der Sache von Anfang den Menschen von Gott zwar gegeben; von ihnen aber nicht genommen und gebraucht worden. So viel ist ausgemacht und gewiß, daß Gott den ersten Eltern das Recht ertheilet, sich der Geschöpfe zu ihrer Erhaltung zu bedienen, wie aus Genes. 1. v. 29. sqq. erhellet, welche Macht nach der Sündfluth von neuem gegeben worden, Genes. cap. 9. nur fragt sich: ob diese ertheilte Gewalt ein dominium gewesen, und ob dabey Gott die Absicht gehabt, es sollten sich unsere ersten Eltern was eigenthümliches nehmen, und dergleichen auch ihre Nachkommen thun, sie möchten nun in einer Gemeinschaft bleiben, oder sich desfalls trennen; oder ob er ihnen nur bloß erlaubt, die Sache zu brauchen; die Art und Weise aber, wie solches am sühlichsten geschehen könne, ihrer Disposition überlassen? worinnen nichts gewisses zu sagen. Denn in der heiligen Schrift steht davon nichts ausdrückliches, und muß man sich deswegen nur mit einer wahrscheinlichen Rathschaffung behelfen, welche aus verschiedenen Umständen zu schließen. Dabin gehört, daß sich der Mensch,

als Gott zu ihm sagte, machet euch die Erde unterthan, im Stand der Unschuld befunden, darinnen die Natur mit weitnigen vergnügt gewesen, der Neid und die Bosheit der Menschen nicht statt gehabt, und der Acker sein Getraid und seine Früchte vor sich hervorgebracht, folglich sind diese Worte Gottes nach diesem Umstand so auszulegen, daß sie sich der Creaturen auf dem Erdboden zu ihrer Erhaltung so anmachen, und selbige brauchen sollten, wie es der damalige Zustand erfordere, vor welchen sich die Gemeinschaft der Güter am besten geschickt. Es gehört weiter dieser Umstand dabin, ob Gott dieses zu dem Adam nur vor seine eigne Person, oder sofern er das ganze menschliche Geschlecht vorstellte, gesagt, welches letztere weit glaublicher, und daher weiter eine Wahrscheinlichkeit an die Hand giebt, daß Gott wegen der Nachkommen, wenn sich das menschliche Geschlecht vermehren würde, zugleich auf ein Eigenthum, oder überhaupt auf die communionem positivam gesehen. Denn die Gemeinschaft brachte die aufrichtige Liebe der Menschen gegen einander mit sich; das Eigenthum aber die damals zu erwartende große Anzahl der Menschen, welche nicht wohl in der communione negatiua hätten verbleiben können, auf welche Weise zugleich dem Einwurf, daß das dominium die Ausschließung anderer in sich fasse, begegnet wird, ohne daß man sagen darf, es gehöre selbige nicht zum Wesen des Eigenthums, sondern sey nur als eine Wirkung davon anzusehen, massen Gott nicht bloß auf die Person Adams, sondern zugleich auf dessen Nachkommen sahe. Nach dem Fall änderte sich die Sache, daß man anfangs, an statt des dominii communis die dominia particularia einzuführen, und ein jeilicher vor sich was eigenthümliches zu haben suchte, welches der andere Punkt, der hier zu betrachten: auf welche Art und Weise das besondere Eigenthum aufkommen? Dasjenige, was vermuthlich dazu Anlaß gegeben, war eines theils die Menge; andern theils die Bosheit der Leute, durch welche letztere allerhand Zank erregt, und man dadurch genöthiget wurde, aus der Gemeinschaft zu gehen, und vor sich was eigenthümliches zu nehmen, wiewohl die Gelehrten nicht einig, wie es damit eigentlich zugegangen. Einige meinen, es sey dieses durch eine Theilung geschehen, daß nach dem Fall die Menschen von der Gemeinschaft der Güter nach und nach abgewichen, und im Anfang nur wenige Dinge eingenommen, und dem Eigenthum unterworfen; nachdem man sich aber gemehet, so hätte man um Streitigkeiten zu verhüten, und gute Ordnung einzuführen, etliche Dinge mit allgemeiner Einwilligung wahr-

scheinlich getheilet, s. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 5. cap. 4. §. 4. Andere hingegen halten dafür, daß die besondere Herrschaften bloß durch die Eintheilung eingeführt worden, als Thomafius in fundamentis iuris naturae et gentium lib. 2. cap. 10. §. 8. not. ed. 4. wo er seine vorige Meinung wegen der communis negativae in etwas geändert hat; Titius ad Pufendorf. observat. 278. sqq. Locke in dem Tractat de regimine civili, Barbeyrac in den Anmerkungen über Pufendorfsen lib. 4. cap. 4. §. 4. Gundling in dem iure natur. cap. 19. §. 5. sqq. Budeus in institution. theologiae moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 15. Es läßt sich hier in Ermangelung der historischen Nachrichten die Sache nicht ausmachen, und was ein Philosoph davon saet, sind Mutmaßungen, daß wenn auch selbige noch so wohl abgefaßt, dennoch dahin steht, ob sich die Sache wirklich so zugetragen, als man sich einbildet. Wir halten wahrscheinlich davor, daß weder schlechterdings durch die Eintheilung, noch durch die Eintheilung allein die besondern Herrschaften entstanden, und können daher auf gewisse Weise beide Arten seyn gebraucht worden. Die Eintheilung ist wohl älter, als die Theilung, ohne welche gar keine Gemeinschaft, auch nicht communio negativae seyn kann; ob man aber allezeit vor sich etwas gemeinschaftlich eingenommen, welches sie nachgebends unter sich getheilet, und aus dem dominio communi dominia particularia vermittelt eines Vergleichs gemacht, solches ist eine andere Frage, so aber nicht glaublich. Einige mögen eine Zeitlang in der communione positiva gelebet; nachgebends aber durch die Theilung ihre besondern Herrschaften erlangt haben; da hingegen andere für ihre eigene Person eine herrnlose Sache eingenommen, und dadurch ein besonderes Eigentum erhalten. Es ist zwar die Absicht Gottes vermuthlich nicht gewesen, daß man das besondere Eigentum einführe, welches auch im Stand der Unschuld nicht würde gewesen seyn, gleichwohl aber läßt er sich solches als ein Mittel gefallen, wodurch nach dem Fall die menschliche Ruhe und Glückseligkeit kann befördert und erhalten werden, welches eben der dritte Punkt, den wir hier berühren wollen. Es haben sich ehemals die Anabaptisten eingebildet, es könnten unter den Christen die Güter nicht eigenthümlich seyn, sondern man müßte nach dem Exempel der ersten Kirche zu Jerusalem Act. 2. v. 44. die Gemeinschaft derselben einführen, welches aber ohne Grund behauptet wird. Denn das besondere Eigentum ist an sich selbst nichts unrechtes, ja so fern dadurch die Bequemlichkeit des menschlichen

Lebens, und die äußerliche Ruhe desto besser erhalten wird, eine Gott wohlgefällige Sache; daß aber die Menschen dabei ihren bösen Affecten Raum geben, und der Vorschrift ihrer Vernunft nicht folgen, wenn sie mehr, als sich gebietet, an sich ziehen, und dadurch allerhand Unruhen verursachen, dieses thut nicht das Eigentum, sondern der Mißbrauch desselben, woran die Menschen selbst schuld sind. Das Exempel von der Gemeinschaft der Güter bey der Gemeinde zu Jerusalem, ist nicht zu dem Ende aufgeführt, daß wir darinnen Nachfolger werden sollen. Denn zu geschweigen, daß vielleicht diese Gemeinschaft dem Armut zum besten angeordnet worden, so scheint sie nicht einmal von den Aposteln berührt, weil sie dergleichen bey den andern Gemeinden weder eingeführt noch recommendiret. Nach dem Fall ist manches nützlich worden, das man vor demselben nicht gebraucht hätte, und indem dasselbige zur Erhaltung eines von Gott intendirten Endzwecks schlechterdings erfordert wird, so muß der Gebrauch desselben dem göttlichen Willen nicht entgegen, sondern vielmehr gemäß seyn. Die Absicht Gottes bleibt unveränderlich, die Mittel aber nebst der Art und Weise, wie solche zu gebrauchen, verändern sich. Im Stand der Unschuld hätte man bey der Gemeinschaft glücklich leben können; so hingegen nach dem Fall nicht ansehnlich. Inzwischen ist die Untersuchung dieser Materie vom Ursprung des Eigentums eben so nöthig und nützlich nicht, so subtil man auch davon disputiren mag, außer daß in der Lehre von der Beschaffenheit des Eigentums, einige Nebenumstände und Schlüsse daher können erläutert werden. [Verschiedene dierher gehörige Schriften siehe unter dem Artikel: Gesetz der Natur.]

[Eil, Eilfertigkeit,]

[Wird denenjenigen beigelegt, die mit einer ausnehmenden Geschwindigkeit etwas verrichten. Es wird sowohl von Handlungen des Leibes, als auch von Handlungen der Seele gebraucht. Weil nun Handlungen, die mit Ueberlegung unternommen werden, eine sorgfältigste Aufmerksamkeit und folglich eine Langsamkeit erfordern, so fehlet wehrentheils denen Verrichtungen, die in Eil unternommen werden, der erforderliche Grad der Vollkommenheit, und kann aus solchem Unternehmungen gar leicht ein böser und widriger Erfolg entstehen. In solchen Fall öflet man zu sagen, der Mensch habe sich übereilt. Bey wichtigen Verrichtungen soll man sich nicht übereilen, sondern mit vorhergegangener Ueberlegung und mit Bedacht seine Absicht

nicht zu erreichen suchen. Daher sagt man festina lente. Eine solche Uebereilung hat manchen Menschen in groß Unglück und Leid versetzt, nach dem bekannten Sprichwort: Wer gethan und nachbedacht, hat manchen in groß Leid gebracht. In der Sittenlehre wird bewiesen, daß der Mensch bey allen seinen Handlungen, mit dem vorübergehenden Gewissen (conscientia antecedente) über die zu unternehmende Handlung urtheilen soll; ob sie auch wahrhaftig gut und zu vorzuziehen sey oder nicht. Siehe Ge- wissen.]

Einbildung.

Wird im griechischen *phantasia* eine Erscheinung, ein Gesicht genennet, und in der Philosophie heißen eigentlich die Einbildungen die Wirkungen der Imagination, oder Einbildungskraft. Wir können uns durch Hülfe der Imagination dreierley Arten der Einbildungen machen: erstlich, sinnliche, wenn wir die durch die Sinnen empfundenen, und dem Gedächtnis eingeprägten Eigenschaften einer Sache unserm Gemüth durch eine so genaue Erinnerung vorstellen, daß sie uns als gegenwärtig vor den Sinnen zu schweben, und selbige zu belustigen, oder zu beschweren scheinen. Die Abbildungen, die wir uns solcher Gestalt von den Sachen des Gesichts im Gemüth machen, sind eben eine Art dieser Phantasien, welche man sonst in engem Verstande *ideae imaginariae* zu nennen pflegt. Zum andern giebt ingenieuse Phantasien, wenn das Ingenium seine eigene Vermuthungen und Erdichtungen dem Gemüthe vermaßen als gegenwärtig vorstellt, daß es sich darüber vergnügt, oder ädelt, wie solches ingenieuse Leute, die von lebhafter Imagination sind, insbesondere bey Lesung der Romanen empfinden, daher in der That keine größere Liebhaber der Romanen sind, als eben Leute von ingenieuser Gemüthsart. Drittens sind judicieuse Phantasien, wenn die als wahrhaftig erkannten Gedanken des Judicii das Gemüth auf gleiche Art einnehmen, z. E. wenn man den glücklichen, oder unglücklichen Erfolg einer Sache, von welchem das Judicium urtheilet, daß er wahrhaftig erfolgen werde, sich mit angenehmen, oder unangenehmen Vorstellungen als gegenwärtig vorstellt, s. Müllers Anmerkung. über Gracians Oracul Mar. 24. pag. 155. Sonst pflegt man das Wort Einbildung in dem Verstand, daß es ein Vorurtheil bedeutet, zu brauchen.

Einbildungskraft,

Wird im lateinischen *imaginatio* genennet, wodurch man insgemein eine

Kraft der Seele, die Bilder der äußeren und in die Sinne fallenden Sachen anzunehmen, selbige zusammen zu setzen und von einander abzusondern, verstehtet. [Einige Neuere unterscheiden Phantasie, Imagination, und Phantasma. Die Phantasie sey das Vermögen, ehemals empfundene Gegenstände, die uns jetzt abwesend sind, sich vorzustellen. Die Imagination aber sey die wirkliche Vorstellung von solchen Gegenständen, und das Phantasma wäre das Object, welches man nach der Phantasie sich gedächte.] s. Clerus pneumatol. sect. 1. c. 4. Buddeum institut. theol. moral. p. 1. cap. 1. sect. 5. philos. theoret. part. 1. cap. 5. §. 12. philos. pract. part. 1. cap. 2. sect. 2. §. 4. sqq. artem cogitand. part. 1. cap. 1. Malebranche de inquirenda veritate lib. 2. cap. 1. §. 2. rechnete sie zum Willen, welches nicht anders seyn konnte, nachdem er den Verstand alle Thätigkeit abgesprache, und solche allein dem Willen belegte. D. Küdiger de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 2. §. 27. sagt, sie sey eine Kraft des Gedächtnisses, welches die Ideen der äußerlichen Dinge, so in die Augen fielen, fasse, der andern nicht zu gedenken, die wir in in historia logic. 717. angeführt.

Es ist die Imagination eigentlich eine Kraft, dadurch ein Mensch die Ideen der Sachen, die Vermuthungen und Erdichtungen des Ingenii, ingleichen die Gedanken des Judicii nicht allein merket, sondern auch dieselben nach allen ihren Eigenschaften dem Gemüth, insonderheit auch dem Willen, als gegenwärtig und als etwas reelles vorstellt, also daß wir über solche Vorstellung eine Belustigung, oder einen Ekel, eine Begierde, oder Aversion empfinden, welche wir hingegen nicht empfinden würden, wenn wir die Objecte aller der gedachten Gemüthswirkungen als abwesend, und als solche, die uns wenig oder nichts angehen, betrachten würden. Die angeführten Wirkungen pflegt man Phantasien, oder Einbildungen zu nennen, welche entweder sinnliche oder ingenieuse, oder judicieuse sind, und in Ansehung des letztern ist die Imagination nach dem Exempel vieler neuern Philosophen nicht so plattbärtig zu verwerfen. Man kann auch leicht urtheilen, daß Gott unsern Verstand nicht so bloß vergebens, oder gar zu unserm Verderben mit dieser starken Fähigkeit des Gemüths ausgerüstet. Denn wenn unser Verstand mit keiner Imagination begabet wäre, so würden alle Wirkungen desselben, nemlich alle unsere Gedanken entweder gar bald aus unserm Gemüth wieder verschwinden, oder die Impressionen, die sich ins Gemüth thun würden, so lang die Objecte abwe-

abwesend sind, so schwach, todt, oder ohnmächtig seyn, daß sie keine Thätigkeit des Willens, keine rechte muntere Begierde, oder Aversion der erkannten Objectorum hervorbringen würden. Denn so accurat und gründlich auch unsere Concepte und Gedanken seyn würden, so würden sie doch nur theoretisch und bloße Speculationen seyn, indem, da sie das Gemüth nichts als etwas reelles, das gegenwärtig ist, sich vorstellen könnte, sie auch das Gemüth auf keine Weise afficiren; belustigen, oder beschweren würden; denn da im Willen weder eine rechtschaffene Begierde, noch ein rechtschaffener Ekel in Betrachtung eines noch abwesenden Objecti würde können erweckt werden, immakeln alle Begierde aus derjenigen Belustigung, und aller Ekel aus der unangenehmen Empfindung entsteht, die das Gemüth in sich empfindet, wenn es ein Object vermittelst der Einbildungskraft als etwas reelles und gegenwärtiges sich vorstellt. Diese aus dem Mangel der Imagination entstehende Schädlichkeit des Gemüths würde der Absicht Gottes zuwider seyn, als welcher uns den Verstand zu dem Endweck verliehen, daß wir die als gut, oder böse erkannten Sachen nach dem Maas solcher Erkenntniß begehren, oder fliehen sollen. Folglich ist nach der Absicht Gottes eine lebhafteste Einbildungskraft, oder eine feste und vollständige Gemüthsimpression, dadurch die erkannten Objecte dem Gemüth, in so weit es die Vernunft erheischt, nach ihrer Würde, als gegenwärtig vorgefellt werden, das Mittel, den Willen des Menschen in die gehörige Regung zu bringen, wie dieses mit mehreren Mäulern in den Anmerkungen über Gracians Oracul May. 24. p. 153. ausgeführt.

Auf solche Weise wird dies Wort in einem etwas andern Sinn genommen, daß man darunter nur die lebhafteste Vorstellungskraft versteht, und solche nicht nur auf die sinnliche: sondern auch verständliche Ideen, und alle Arten der Gedanken ziehet, als sonst insgemein geschiehet, weil dieses die eigentliche Natur der Imagination; welche man als eine besondere Kraft des Verstands anzusehen, mit sich bringt. Man pflegt viel von den Kräften und besondern Wirkungen der Einbildungskraft, und zwar so fern sie nur auf die sinnliche Ideen geht, zu reden. So viel man davon in den historischen, philosophischen, auch medicinischen Büchern antrifft, so lassen sich solche Wirkungen in zwey Classen bringen, indem einige sich bey dem Imaginanten selbst: etliche aber bey fremden Objecten außer der Person, die sich was imaginire, äußerten. Doch giebt wegen der letztern Art mehr Bedencklichkeit, als

wegen der erstern, ob nemlich eine fremde Imagination in einem etwas wirken könne; oder nicht? Es ist hier die Rede nicht von einer äußerlichen imaginativen und lebhaften Vorstellung, von der kein Zweifel, daß sie sehr andern viel wirkt, zumal wenn mit der Imagination gewisse Affecten verknüpft gewesen, und Zuhörer oder Leser fast von gleichem Temperament vorhanden. Dieses ist eben die Force eines Poeten; oder Redners von einer lebhaften Einbildungskraft, welche durch ihren Vortrag anderer Gemüther einnehmen, nach Beschaffenheit der Materie in gewisse Affecten setzen können. Denn wie mancher wird bey Lesung eines lebhaft geschriebenen Romans von Liebe entzückt, ein anderer bey einer Tragödie betrübt, und in besondern Fällen frölich, iornia, daher auch oftmals bey dem Vöbel durch eine solche Vorstellung weit mehr kann ausgerichtet werden, als wenn man den allergrößten Vortrag thäte, welches sich auch wohl Geistliche zu Tunc zu machen suchen, davon Malebranche de inquirenda veritate lib. 2. part. 3. cap. 8. ausführlich handelt. Es geht vielmehr die obige Frage auf die innerliche lebhafteste Vorstellung, ob dieselbe an sich bey einem andern etwas wirken könne; und dieses haben einige, wiewohl auf unterschiedene Art bejahet. Denn wenn man insonderheit auf die Wirkungen der Beschwörung kommt, so haben sie dieselben von der Imagination dergestalt heraeleitet, daß sie ganz allein durch die Kraft der Einbildung und des Glaubens, der sich bey dem Beschwörer befinde, geschehen, und daß also die Wirkung der Einbildung sich viel weiter, als der Leib dessen, der sich etwas einbilde, auch auf andere Leiber außer ihm erstreckte. Man beruft sich unter andern auf das Exempel der Jünger Christi, welche ihren Meister gefragt, warum sie den Teufel nicht hätten austreiben können aus dem mondsüchtigen Knaben, worauf er ihnen gesagt: es sey um ihres Unglaubens willen geschehen, Matth. 17. v. 20. dawider er das Fassen und Beten verordnet, und halten einige davor, daß es eine natürliche Macht des Glaubens und der Einbildungskraft in allen Menschen sey, so sie durch Fassen und Beten erwecken, und dadurch etwas gutes ausdrücken könnten, welches in der That eine leere Einbildung ist. Selmonius behauptet, daß, alle Menschen in Ansehung, daß sie des göttlichen Ebenbildes theilhaftig gewesen, durch die Kraft ihrer Imagination gewisse Entitates schaffen könnten, welche gefassten Ideen sich mit einem Körper bekleiden in Gestalt des Bildes, so sich die Einbildung vorgefellt, von denen die wunderbare Dinge, die man fälschlich dem Teufel zuschriebe, herkämen. Cornelius Agrippa

pa schreibt lib. 3. cap. 4. de occult. phil. es zeige die tägliche Erfahrung, daß dem Menschen von Natur eine Kraft zu herrschen und zu binden eingeplant sei, und erzeuget Casaubonus de credulitate incredulit. pag. 110. von einem Menschen, der die wüthigsten Ochsen und unbdnfigen Pferde zähmen und durch Weissen machen können, daß der allerrasendste Hund sich gleich niederlegen und stochfille Schweigen müssen, welches durch die Kraft der Einbildung geschehen. Avicenna, Algazel, Marsilius Ficinus, Pomponatius, Paracelsus und andere halten bisweilen davor, daß die empfindende und körperliche Seele durch Auslassung der Geister auf andere Leiber ihre Wirkung erstrecke, und sie also bewege und andere; bisweilen aber sagen sie, die ganze Seele gehe gar aus dem Leibe und wandere an weit entlegene Orte hin, sehe nicht nur, was daselbst vorgehe, sondern richte auch etwas aus, welcher Meinung auch Morus zugethan zu seyn scheint. Webster in der Untersuchung der vermeinten und so genannten Hexereyen will cap. 17. die Kraft der Beschwörung nicht daher führen; giebt aber cap. 12. §. 39. zu, daß die Imagination ihre Wirkung auch in abwesende Körper thäte, und daher käme es, daß die Leute, die man vor Hexen hielte, den Leuten seltsame Dinge in die Leiber brächten, welches bloß durch ihre Einbildung geschähe. Man siehet wohl, daß die Herren nach einander eine große Imagination gehabt, welche ihnen solche Einbildungen in den Kopf gesetzt; ob sie aber auch außer ihnen bey andern Leuten was wirken, und sie solche Dinge bereden sollten, daran dürften die meisten zweifeln. Schlechterdings wollen wir dieses nicht leugnen, weil uns das Wesen der Seele so unbekant, und also in vielen Stücken nicht wissen können, was mit demselben freite oder nicht? Doch wird gang seyn, wenn wir diese Meinung für unwahrscheinlich ausgeben, weil in der Erkenntniß der Wahrheit die Wahrscheinlichkeit einer Möglichkeit vorgehet. Denn wie man diese besondere Kraft a posteriori zu schliessen hat, so ist keine einzige tüchtige Wirkung vorhanden, daraus sie zu schließen, und wenn dieses wäre, so würden gewiß die allereinfältigsten Leute, welche eine sehr lebhafteste Einbildungskraft und sehr schlechtes Judicium besitzen, ersaumende Dinge thun müssen, welches aber nicht geschieht, und was oben Casaubonus für ein Exempel angeführt, ist außer Streit ein alt Weibermährgen, und dajenige, so Webster von der vermeinten Hexe beschreibt, ist gar verdächtig. Denn in der Lehre von der Beschwörung will er diese Kraft der Imagination nicht einklammern; kommt aber auf die Hexen,

wie sie in die Leiber anderer so seltsame Sachen bringen könnten, so ist er von dieser Wirkung zwar überzeugt; gleichwohl mag er keine Hexen, die ein Bündniß mit dem Teufel hätten, glauben, und daher weiß er kein ander Mittel, als daß dieses die Imagination außer dem Körpern der Imaginanten thäte, woraus man denn siehet, wie zuweilen eine Meinung, sie mag an sich selbst so einfältig seyn, als sie will; deswegen angenommen wird, damit man einen Haurtsirrhum vertheidigen kann. Hätte Webster wahrhaftig Hexen statuiret, so würde er ohne Bedenken diejenigen verachtet haben, die eine solche Einbildungskraft anzunehmen sich unterkanden hätten. Wäre die Imagination von einer solchen Stärke, so würde einer den andern dadurch ertheilen helfen; oder Schaden, welches hingegen nicht geschieht, ja es trägt sich oft bey der stärksten Einbildung das Gegentheil zu. Was oben von den Jüngern Christi angeführt worden, reimt sich hieher gar nicht, welches der *hades miraculorum actus* war, wie ihn die Theologen nennen, der in einer besondern Gabe Gottes bestunde, daß man durch das Vertrauen auf die göttliche Macht übernatürliche Dinge thun könnte, wovon auch bey dem Marc. 16. v. 17. und 1 Cor. 13. v. 2. gedacht wird. Eben daher kann diese Meinung der Wahrheit der göttlichen Wunder zuweilen nachtheilig seyn, daß man Gelegenheit nehmen kann, selbige für natürliche Wirkungen auszugeben und mithin sie zu leugnen. [Neuester Zeit ist bekannt, was Schwedenburg in Ansehung der Einbildungskraft, und der Wirkungen der Geister in einander gelehrt hat. Seine ganze Beschäftigung, wie er selbst sagt, bestehet darin, daß er schon seit mehr als zwanzig Jahren, mit Geistern und abgeschiedenen Seelen im genauesten Umgange steht, von ihnen Nachrichten aus der andern Welt einholet, und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen ertheilt. Er verfertigt große Bände über seine Entdeckungen und reiset bisweilen nach London, um die Ausgabe dieser Schriften zu besorgen. Er ist der Ergriffener unter allen Geistessehern. Man kann aber auch sagen, er sey der größte Phantast unter allen Phantasten.]

Von solcher Bewandniß bleiben wir vielmehr bey der ersten Art der Wirkungen der Imagination, die sich bey dem selbst, der sich was einbildet, äußern, und wieder in zwey Classen abtheilen, indem sich etliche an dem Leibe; eintheilung große Bedachtsamkeit anzuwenden ist. Denn ein anders ist, was man davon aus eigener Empfindung weiß, und wovon man also völlig überzeugt ist, ein anders

andern hingegen, was andere Leute erleben und in ihren Schriften berichten, da es denn vorher mit der historischen Glaubwürdigkeit seine Richtigkeit haben muß. Hat es mit den Wirkungen selbst seine geweihte Wege, so ist noch weiter vorher zu untersuchen, ob auch dieses; oder ja, was von der Imagination herkomme, und ob vielleicht nicht ein ander Principium dahinter stecket, ehe man der Art und Weise nachzudenken anfängt, und wo dieses geschieht, so mache man einen Unterschied, so fern die Imagination nur Gelegenheit zu etwas giebt, und sofern sie unmittelbar eine Sache wirkt. Auf seiten des Leibes führt man an, wie die Imagination allerhand Krankheiten verursache, auch den glücklicher Curirung derselben das Ihrige beitrage und insonderheit oft die Herrschaft über die äußerlichen Sinne habe, daß wenn ein Mensch mit gewissen Einbildungen eingenommen, er zuweilen weder recht sehe, noch schmecke, noch höre u. s. w. welches auf gewisse Maasse seine Richtigkeit hat, wenn man nur dabei merket, daß die Imagination hier nicht unmittelbar; sondern vermittelt gewisser Affecten wirke. Denn nachdem selbige in dem menschlichen Willen die heftigste Bewegungen verursachen kann, so haben selbige die größte Stärke in dem menschlichen Leibe, daß sie sowohl zur Gesundheit; als Krankheiten dienen können, und daher kommt auch, daß der rechte Gebrauch der äußerlichen Sinne verhindert wird. Denn entweder hat die Imagination in dem Willen eine Furcht oder einen andern Affect erweckt, welcher verhindert, daß man ein äußerliches Object nicht recht betrachtet; oder es ist der Verstand mit der Idee, welche vorgestellt wird, dermaßen eingenommen, daß er sich dessen, was er empfindet, nicht recht erinnert, oder sich im Urtheilen übereilet. Auf seiten der Seele geschieht die wichtigste Wirkung von der Imagination in dem Willen, den sie zu allerhand Affecten erregt, deren Beschaffenheit von der Beschaffenheit der Vorstellung abhängt, mithin hat man die Verbesserung des Willens in Ansehung der Affecten von der Verbesserung der Imagination anzufangen. Denn ist die Vorstellung judicious, so wird auch der Affect vernünftig seyn, sowohl in Ansehung der Sachen, worauf er geht; als der Art und Weise, wie er beschaffen, woraus man zugleich sehen kann, daß eine solche lebhafteste Vorstellung auch den vernünftlichsten Ideen geschehen kann. Wie aber der Wille durch die Imagination in gewisse Bewegungen kann gebracht werden; also unterhält er selbige wieder durch seine Reigungen und Affecten. Macht ein Wollüstiger, daß durch seine sinnliche Imagination bei ihm eine Liebe

gegen eine gewisse Weibsperson entsteht, so macht diese Liebe wieder, daß die Imagination unterhalten wird, und der Mensch sich Tag und Nacht mit verliebten Gedanken schleppen muß. Geschieht dieses, so kann sich auch leichtgetragen, daß der Verstand bei den sinnlichen Vorstellungen in dem Urtheilen nach der Wahrheit verhindert wird, und ist allerdings ein großes Unglück, wenn ein Mensch eine so starke Imagination und schwaches Judicium hat, auch seinen Willen zu ein und den andern heftigen Affecten gewöhnet, von welcher Materie mit mehreren zu lesen sind Thomas Sienus de viribus imaginis. Honoratus Fabri de homine l. 3. Casar Cremoninus de sensibus tr. 2. lib. 4. seqq. Gerhard Johann Vosius de orig. et progress. idololatrie lib. 1. cap. 8. Seeligmann in sciagraphia virium imaginationis, die sich pag. 411. seiner exercitation. academic. befindet, Budeus in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 5. und de atheismo et superstitie, cap. 10. Erv. as in disputat. de imaginationis in mentem corpusque imperio, welche 1716. zu Leipzig herauskommen; Syrbius in philosoph. prim. pag. 445. Baier in disert. de phantasia matre enthusiasmi, Altdorff 1721. Lindner in disputat. de imaginatione, Jen. 1719. Webster von der Hexerey cap. 2. §. 31. seqq. Im Jahr 1728. sind zu London dissertationes duae de sensu et imaginatione in Englischer Sprache herauskommen, darinnen der Auctor erweisen will, daß die Empfindung; und Einbildungskraft, so die unvernünftigen Thiere mit den Menschen gemein hätten, nicht zum Verstand gehörten, noch unter die Kräfte des menschlichen Gemüths zu rechnen; damit aber Lockium zu widerlegen suchet. Man findet davon eine Nachricht in actis eruditorum 1730. p. 281.

Es fragt sich noch: wie man sich in Ansehung der Einbildungskraft; oder Imagination zu verhalten habe; und zwar 1) in Ansehung seiner eignen, wobei denn zwei Stücke zu beobachten. Einmal muß man die Imagination auf gewisse Art zu verbessern und ihr Einhalt zu thun sich bemühen, welches darauf ankommt, daß wir die bloß sinnlichen, ingleichen die bloß ingenieusen Gemüthsimpressionen derselben nach und nach beschaffen. Denn die bloßen sinnlichen Einbildungen, ingleichen die bloßen Einbildungen des Ingeniis sind närrische Einbildungen, in dem weber die Sinnen, noch das Gedächtnis allein, noch das Ingenium allein gutes und böses nach der Wahrheit zu unterscheiden fähig ist. Solche Einbildungen und Phantasien sind wahrhaftig der Grund der bösen Reigungen, Affecten und Laster, mithin des menschlichen

menschlischen Unglücks. So läßt sich wohl mancher Studiosus auf Academien durch eine solche sinnliche Vorstellung zu einer frühzeitigen Liebe verleiten, und bildet sich ein, wie glücklich er sey, da doch ein wohlgeübtes Judicium nach der Wahrheit etlichen ganz andern Anspruch thun würde. So liebet der Patient die Medicin für das Schlimmste an, weil sie übel schmeckt, und hat wohl einen Abscheu dafür, da sie doch in der That was gutes seyn, und die Gesundheit befördern kann, daß man also höchste Ursache hat, solchen Phantasien Einhalt zu thun. Vor das andere sollen wir in gewisser Absicht die Imagination bekräften, daß wir die vernünftigen Erregungen des Judicii derselben desto fester einjudiciren, und also das erkannte Gute desto lebendiger zu Herzen zu nehmen, uns angelegen seyn lassen. Viele haben zwar eine wahre Erkenntnis von Sachen; weil sie aber nicht behaft, so hat sie auch keinen Nachdruck in dem menschlichen Gemüth, mithin soll man sich alles wahrhaftige Gut, und alles wahrhaftige Uebel behaft fürstellen, damit wir nach jenem streben und dieses meiden, welches durch die Eultur des Judicii geschehen kann: a) in Ansehung einer fremden Imagination. Wir können den andern Leuten, wenn wir uns ihrer Imagination klüglich bedienen können, oft viel ausrichten, wir mögen nun mit gemeinen, oder gelehrten und vernünftigen zu thun haben. Bey dem Böbel, der insonderheit an den äußerlichen Sinnen klebet, bedienet man sich zuweilen einer sinnlichen Vorstellung, wenn selbst an sich selbst nichts Iriges in sich hält, und etwas gutes dadurch kann ausgerichtet werden, welche bey ihm mehr, als die allergründlichste Demonstration wirkt. Es kann dieses sowohl auf Seiten ihres Verstandes, als Willens geschehen. Denn in Ansehung des Verstandes kann man durch diese Imagination machen, daß man nicht nur bey dem Gedächtnis eine Sache desto länger behält; sondern auch desto leichter fassen und begreifen kann. Nur muß man auch hier in gehörigen Schranken bleiben, daß man die Sache nicht schwerer mache, oder Gelegenheit zu ein und dem andern Irrthum gebe. Denn viele haben durch ihre Gedächtniskunst vermittelt gewisser Bildungen Leuten helfen wollen, davon an gehörigem Ort von dem Gedächtnis soll gehandelt werden; indem sie aber zum Theil so abgeschmackte, und weit hergeholte Bilder erwehlet, in der That durch ihre gesuchte Erleichterung mehr Schwierigkeiten verursacht. So kann ein Lehrer durch Exempel, Gleichnisse und andere Arten einer sinnlichen Vorstellung eine Sache wohl deutlicher zu begreifen

machen, wenn er sich nur behutsam dabei aufführet, und keine Gelegenheit zu irri- gen Concepten giebt, wie es vielmal geschehen, und noch geschieht. Viele von den Kirchenvätern, wenn sie von göttlichen Dingen und Geheimnissen redeten, hatten diesen Fehler, daß sie sich der Allegorien, und imaginativen Vorstellung bedienten, und damit manche Irrthümer veranlaßten, obschon ihre Absicht ganz and war. Eben dieses thun noch viele Prediger, wenn sie das ewige Leben und die ewige Verdammnis auf eine theatralische Art beschreiben und fürstellen, und damit bey dem gemeinen Volk recht abgeschmackte Concepte hievon oft verursachen, welches auch die Maler mit ihren Gemälden gethan, davon Kohn in einer Dissert. de pictore errante und Fabricius de erroribus pictorum contra historiam sacram pag. 87. sqq. amoen. theologic. nebst andern zu lesen. Eine solche Macht kann man auch durch die Imagination, und zwar durch deren sinnliche Vorstellung über den Willen anderer erlangen, daß man sie gewinnt, und gewisse in einem Endzweck dienliche Affecten den ihnen erregt. Ein Wollüstiger läßt sich wohl eher durch ein bloß erdichtetes Gespenst erschrecken und in Furcht setzen, als wenn man ihm den gelehrtesten Discours von der Gerechtigkeit und den Strafen Gottes hielte. Nimmermehr würde Antons die Gemüther der Römer so erhitzen, wenn er ihnen auch in einer Rede das vollkommenste Muster eines Rebners vorgekeltet, als es geschah, da er ihnen nur das mit Blut besprenge Kleid des Cäsaris zeigte, wie Suetonius in vita Jul. Cæsaris cap. 87. berichtet. Auf diesem Grund beruhet auch ein großer Theil der Ceremonien, deren man sich bey geistlichen und weltlichen Handlungen bedienet, und entweder von Gott, oder Menschen eingeführet worden, davon D. Buddei Dissertation de eo, quod decet circa solemnia principum, die bey seiner comment. acad. de concordia relig. christian. statusque civilis zu finden ist, kann gelesen werden. Dieses mußten die alten Rebner wohl, daher sie durch ihre Reden, worinnen sie sich nach der gemeinen Imagination richteten, bey dem Böbel so viel ausrichten konnten, welches eben der succus oratorius, das oratorische Blendwerk ist. Zum Beweise der Imagination der unvernünftigen Thiere pflegen sich einige auf die Historie Jacobs Genes. cap. 30. v. 37. zu berufen, welches Exempel aber hier nichts beweiset, weil dieses nicht ohne besonderer göttlichen Direction geschehen. Noch verdienen in dieser Lehre Ernst Anton Nicolai Gedanken von den Wirkungen der Einbildungskraft in dem menschlichen Körper, Halle 1751. gelesen zu

zu werden. Wo auch die Muttermöhler und andere dahin gehörige Lehren erklärt worden.]

Einerley,

Ist diejenige Beschaffenheit zweyer Sachen, da eine der andern Stelle vertreten kann, ohne daß der Absicht etwas entgeht, woraus leicht zu schließen, was unterschiedenes Dinge sind. Nämlich, wenn man keines für das andere dergestalt nehmen kann, daß dieses der Absicht nicht zuwider wäre, i. E. es sagt ein Medicus, es ist einerley, ob der Patient die Arzenei in Thee, oder Bier einnimmt, welches nach unserer Erklärung so viel heißt, es mag bey dem Gebrauch der Arzenei der Thee die Stelle des Biers; oder das Bier die Stelle des Thees vertreten, so schadet dieses der Absicht, die man mit der Arzenei hat, nichts. Es befindet sich diese Eigenschaft auf beyden Theilen in gleicher Art, daß in einem gegenwärtigen Objecto A für B, und wieder B für A stehen kann. Fragte man aber den Medicum, der den Thee zum Gebrauch der Medicin verordnet, ob man dafür auch Caffee nehmen könnte, und er gäbe zur Antwort, es ist nicht einerley, so hieß es so viel, es kann der Caffee die Stelle des Thees nicht vertreten, wenn die Absicht mit der Medicin soll erhalten werden. [Siehe Aehnlichkeit.]

Einfaches Ding,

Nennet man eine Sache, so fern sie keine Theile hat, dergleichen wir zwar mit den Sinnen nicht begreifen, aber mit der Vernunft wohl fassen können, daß dergleichen seyn müssen. Dann alles was in unsere äußerliche Sinne fällt, ist was körperliches, das seine gewisse Größe, Figur, Gestalt, und Eigenschaften an sich hat, folglich muß es was zusammen gesetztes seyn. Ja es giebt solche zusammen gesetzte Sachen, deren Theile so in einander fallen, daß man sie nicht recht erkennen und unterscheiden kann, wie die Vergrößerungsgläser weisen. Joh. Franz Grienel von Ach schreibt in seiner *micrographia nova* pag. 58. er habe die Spitze einer kleinen und gar scharfen Nadel, die man mit bloßen Augen nicht wohl unterscheiden können, durch sein Vergrößerungsglas mehr als einen vierten Theil eines Zolls breit, und den unteren Theil der Nadel bis zwey Zolle dick gesehen; die obere Fläche aber der Spitze, so subtil als sie den bloßen Augen schiene, war doch uneben, voller Schrücken, Höhlen, Löcher, und rauhen Dexter gewesen, und konnte man die Striche und Stöße von der Feilen gar eigentlich sehen, welches auch Robert Hooke in seiner *micro-*

graphia obscura 1. bekräftiget. Franciscus Tert. de Lantio erziehet in seinem *magisterio naturae et artis* tom. 1. pag. 1. er habe mehr als einmal durch ein Vergrößerungsglas, dadurch ein Körper 27000000 mal vergrößert wird, ein Würmlein betrachtet, das nicht größer als ein Gerstenkorn ausgesehen, und 20 bis 24 Risse gehabt, daß also in einem Raum, das ein sieben und zwanzig Million Theilchen von einem Gerstenkorne ist, ein Thier mit 24 Rissen sey, wie solches auch Wolf in seinen Gedanken von Gott, der Welt und Seele des Menschen pag. 33. 49. anführet. Ist es nun mit den zusammen gesetzten Sachen so beschaffen, wie viel weniger wird man die einfachen äußerlich begreifen können. Inzwischen können wir Wölffen in dem angeführten Ort nicht denken, daß das einfache keinen Raum erfüllen könne. Denn wenn es was wirkliches seyn, und nicht bloß in Gedanken bestehen soll, so muß es existiren, und wegen seiner Existenz einen gewissen Raum einnehmen. Dieses einfache Wesen ist entweder von sich selbst, und das ist Gott; oder ist durch diesen erkern auf einmal entstanden, und das ist die erste Materie, die nichts zusammen gesetztes seyn kann, weil sie sonst die erkere nicht seyn könnte. Das einfache Wesen der erschaffenen Geister nennen die Scholastici *simpliciter secundum quid talem*, welche zwar nicht aus unterschiedenen Stücken zusammen gesetzt, gleichwohl aber von aller Wirklichen Composition nicht entfernt wären, i. Donati *metaphys. vsumalem* c. 18. Charvin in *lexico philosoph.* p. 600. Es hat Hedenstreit eine philosophische Disputation de simplicitate dei, Jen. 1684. gehalten. [Man pflegt einfach (*simplex*) und einfaches Ding (*ens seu substantia simplex*) zu unterscheiden. Was nicht in mehreres trennbar ist, heißt einfach, so kann ich einen Gedanken, einen Character einer Sache einen einfachen nennen, in wiefern er nicht in mehrere zerlegt oder unterschieden werden kann. Wir reden von einfachen Farben, wenn bey der Farbe nicht eine Verschiedenheit bemerkt wird. Ein einfacher Faden ist derjenige, welcher nicht in mehrere Fäden zerlegt werden kann. Die einfache Substanz wird diejenige genennet, welcher nicht in mehrere Substanzen oder für sich bestehende Theile getrennt werden kann. So ist die Seele des Menschen eine einfache Substanz, ob sie schon nicht gänzlich was einfaches ist, indem wir bey selbiger viele Kräfte und Charactere unterscheiden können. J. E. Denken, begehren, verabscheuen u. s. w. Es wird gekritten, ob eine einfache Substanz einen Raum einnehmen, oder ausgedehnt seyn könne. Verstehet man einen reellen Raum, oder eine reelle Ausdehnung, wo mehrere ne-

den einander vorhandene reelle, und wirklich trennbare Theile anzutreffen sind, so ist die Frage zu verneinen. Eine ideelle Ausdehnung aber und ideeller Raum widerspricht nicht der Natur eines einfachen Dings. Die Meinungen mit sammt den Gegenmeinungen habe ich in meiner Geschichte von den Seelen S. 35. geprüft.)

Einfalt,

Is eine Dummheit, oder Mangel des Judicii, es sey derselbe nun entweder mit einem Mangel des Ingenui verbunden, oder er finde sich bey einem sonst lebhaften und ingenieusen Verstande, so fern solche mit einer Redlichkeit des Gemüthes verknüpft ist. Denn man findet auch Leute, welche bey ihrer Dummheit leichtfertig sind, und einen boshaften Willen dabey haben.

[Eingezogenheit,]

Wird denjenigen beigelegt, die ein stilles Leben führen, und solche Unternehmungen unterlassen, die ein Aufsehen unter den Menschen veranlassen. Es kann das eingezogene Leben pflichtmäßig, aber auch widergesetzlich seyn. Der Unterschied der Umstände, die Lage in der sich ein Mensch befindet, das Amt, das er bekleidet, müssen die Richter seyn, ob die Eingezogenheit ein gesetzmäßiger oder ein regelloser Erfolg sey. Wenn ein Geislicher sich solcher Gesellschaften enthält, in welchen man unreinen Neigungen allzu viel Gewalt läßt, so wird es ihm zum Ruhme gereichen. Glaubt er aber durch Bewohnung einer Versammlung, wenn sie auch noch so groß seyn sollte, Gelegenheit zu erhalten, vermittelt wichtiger Bewegungsgründe entweder alle oder doch einige von manchen Irrwegen abzuleiten, so wird es vielmehr seine Pflicht seyn, eine solche Gelegenheit nicht zu verabsäumen, und würde der Vorwand, daß er zur Eingezogenheit geneigt sey, eine unzulängliche Entschuldigung seyn. Der allgemeine Maassstab, nach welchem man das Regelmäßige in einer eingezogenen Lebensart abmessen muß, ist folgende Regel: kann ich durch meine Handlungen in der Stille und durch Vermeidung öffentlicher Unternehmungen wahrhafte und mehrere Vollkommenheiten stiften, so bin ich auch hierzu verbunden. Sollte ich aber durch Verrichtungen, welche ein Aufsehen unter Menschen machen, und sich sehr ausbreiten, zu manchem Guten Gelegenheit geben, so bin ich auch dazu verpflichtet. Wenn ich z. E. öffentlich großes Almosen austheilen lasse, um dadurch andere zur Nachahmung zu reizen, so werde ich mir alle daher entstehende Vor-

theile auch mit zuschreiben können. Ja der Staat muß darauf ein aufmerksames Auge richten, die Unterthanen zu öffentlichen Liebesbezeugungen zu ermuntern. Die heilige Schrift sagt selbst: laßet euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure gute Werke sehen. Doch kann damit das gegenseitige Geseh, daß man heimlich gute Werke ausüben sollte, gar wohl bestehen, weil hierdurch nur angeteigt wird, man müsse nicht aus Eigennutz, oder um sich ein großes Ansehen bey den Menschen zu geben, öffentliche gute Werke ausüben, indem eine solche unteine Quelle die guten Werke verunreinigt, und ein solcher Mensch ein Gegenstand des Hasses wird. Siehe der Frau von Beaumont Verfolg des Magazins 3 Th. S. 191. Ob eine Wittwe vorzüglich an eine stille und eingezogene Lebensart gebunden sey, wird sich auch leicht bestimmen lassen. Wenn sie Gesellschaften, sie mögen groß oder klein seyn, besucht, den welchen ein ehrbarer Umgang der Zweck ist, so sehe ich nicht ein, warum man sie zur Einsamkeit vor andern Menschen verdammen wollte. Ja, wenn sie noch sehr jung ist, und sich nach einer neuen ehelichen Verbindung sehnet, so wird sie sehr wohl thun, alle ihre Reize in Gesellschaften sehen zu lassen, um ihre gesetzmäßige Absicht zu erreichen. Wohl ihr, wenn sie alsdenn durch ihre vernünftigen Unterredungen, durch einnehmende Einstellungen und anständige Aufführung eine Manns person fesselt, und zu einer glücklichen Eheverbindung Anlaß giebt. Nur muß sie sich keine Ergöglichkeit erlauben, die sie von ihrer Pflicht abhalten könnte. Sie muß sich nicht dem Wirbel von Vergnügungen, die nicht für ein tugendhaftes Herz sind, überlassen, sondern dagegen einen Eckel in ihre Seele einflößen. Aber eben dieses gilt auch von jedem andern Menschen, der Gesellschaften besucht.]

[Eingriff,]

[Durch dieses Wort wird jede Handlung verstanden, durch welche man den andern in seinen Rechten kränket. Eine jede Störung in dem Besiz des Eigens eines andern oder eine Beleidigung ist also auch ein Eingriff. Diebstahl, Unterschleife, wodurch man eines andern Gelder unterschlägt, u. s. w. sind Eingriffe.]

Einheit,

Durch dieses Wort versteht man diejenige Beschaffenheit einer Sache, so fern selbige als was einiiges zu betrachten, welches nach verschiedener Absicht und auf mancherley Art; bald dem Wesen; bald der Zahl nach geschehen kann. Von den

der Sache selbst haben wir unten im Artikel Unität gehandelt. [Einimpfen, s. Inoculiren.]

Einnehmung,

Occupation, wird in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit bey der Lehre von dem Eigenthum und von den unterschiedenen Arten, solches zu erlangen, erklärt. Man hat zwey Arten solches zu bekommen. Die eine ist *modus originarius*, und da fragt sich: wie von Anfang das Eigenthum erlangt werde; die andre ist *modus derivativus*, wie das Eigenthum von einem auf den andern komme? Das erstere soll nach vieler Meynung auf zweyerley Weise geschehen, durch die Occupation, oder Einnehmung, und durch die Theilung, wenn diejenigen, welche eine Sache gemeinschaftlich besaßen, sich dergestalt verglichen, daß ein jeder einen Theil davon sich allein zueigne. Grotius de iure belli et pacis lib. 11. cap. 3. §. 1. meinet, es geschähe dieses bloß durch die Einnehmung, worinnen ihm andere widersprechen, als Ziegler ad Grotium p. 243. Sertius in Pufendorf. de iure naturae et gent. lib. 4. cap. 6. §. 2. und Titius ad Pufendorf. de officio hominis et civis lib. 1. cap. 12. §. 6. obf. 591. So viel ist richtig, daß keine Theilung geschehen kann, wenn nicht vorher eine Occupation gegangen, und so bald einige zugleich etwas als eine herrnlose Sache eingenommen; dadurch das Eigenthum von ihnen überhaupt erlangt werde. Will man nun in der Gemeinschaft nicht bleiben, sondern nimmt mit der eingenommenen Sache eine Theilung für, so veranlaßt die Theilung nicht das Eigenthumsrecht an sich selbst, welches schon da ist, sondern nur das besondere Eigenthum, als eine Art davon, und indem hier der eine allein ein Recht an diesem oder jenem Theil bekommt; so überläßt ihm der andere sein Recht, so er bisher mit daran gehabt hat, welches er ihm aber wieder thun muß, mithin tritt eigentlich zu reden, der eine dem andern nur etwas ab. Man muß einen Unterschied unter dem Eigenthum an sich selbst, und unter den verschiedenen Arten desselben machen. Jenes erlangt man ursprünglich allein durch die Einnehmung; so fern aber dasselbige entweder ein gemeines, oder ein besonders, solches rubret von einem, Vergleich der Menschen her, so fern sie entweder in der Gemeinschaft haben bleiben, oder aus einander gehen wollen, und damit das letztere möglich geschähe, hat man sich der Theilung, als eines Mittels dazu bedienet.

Es ist überhaupt die Einnehmung diejenige Handlung, da man eine herrnlose Sache dergestalt in Besitz nimmt, daß man dadurch das Eigenthum hierüber erlangt. Das Einnehmen an sich selbst bringt

kein Eigenthum zu wege, sondern so fern sich dasselbige auf das von Gott erhaltene Recht der Menschen gründet, daß sie sich der Creaturen zu ihrem Nutzen bedienen können; ohne welches Recht durch die Occupation mehr eine Possession, als ein Eigenthum erlangt wird. Es ist auch ganz vernünftig, daß eine herrnlose Sache demzufalle, der sie zu erst ergreift, weil eines theils ohne der Occupation kein Gebrauch statt hat; andern theils aber keiner mehr Recht als der andere, der sie eingenommen, dazu besessen, folglich hat man sich selber zuschreiben, wenn einem ein anderer zuvor kommen ist, und in Ansehung des dritten Mannes hat man gleiches Recht, daß man etwas einnehmen und dadurch jenen davon ausschließen kann.

Dieses ist diejenige Art, welche die Menschen nach der Vorschrift ihrer Vernunft folgen; wenn man aber die Sache durch die Gewalt ausmachen wollte, daß nach Hobbes's Sinn der Schwächere dem Stärkeren weichen müßte, so wäre dieses keine menschliche, sondern eine viethische Art zu verfahren, angesehen ein unvernünftiges Vieh bloß durch seine Macht und Stärke sein Recht erlangen und erhalten muß. Ein kleiner Hund muß sich wohl gefallen lassen, wenn ein größerer ihm seinen gefundenen Knochen wegnimmt; welches hingegen bey Menschen, die zum Frieden und nicht zum Krieg erschaffen, und einer gesunden Vernunft zu folgen haben, nicht angehet. Es schreibt Pufendorf de officio hominis et civis lib. 1. cap. 12. §. 6. post recepta inter homines diuisa rerum dominia, ita inter eos conventum, ut quaecunque sub primasuum diuisionem non venerunt, ea cederent occupanti, und zeigt damit an, als beruhe es auf einem Vergleich der Menschen, daß die herrnlose Sache demjenigen zukommen sollte, der sie zuerst ergreift; welches ohne Grund behauptet wird. Denn wie es schwer fallen würde, zu erweisen, daß ein solcher Vergleich ehemals getroffen worden; also würde er auch an sich selbst vergebens gewesen seyn, und niemanden, wer nicht darein gewilliget, haben verbindlich machen können. Man muß den Grund in der Sache selbst, und nicht in dem Willen der Leute suchen. Insbesondere haben wir bey dieser Materie drey Umstände etwas genauer zu erwegen: wer etwas einnehmen könne? was man einzunehmen habe? und wie die Einnehmung geschehen müsse?

Die erste Frage betreffend, wer etwas einnehmen könne? so kann solche leicht aus der Beschaffenheit der Einnehmung unterschieden werden. Es ist selbstig nicht bloß eine physische Handlung, daß man etwa eine Sache bloß mit seinen Fäßen berühre, oder mit den Händen etwas ergreife;

greife; sondern es müssen auch moralische Umstände dabei seyn, nämlich die Erkenntniß der Sache, die man einnimmt, ob sie herrnlos und eines Eigenthums fähig sey; und denn die Absicht, solche eigenthümlich zu behalten, folglich wird der Gebrauch der gesunden Vernunft erfordert, und mithin sind die Kinder und rasenden Leute hier auszuschließen. Ob aber überhaupt Kinder und rasende Personen des Eigenthums fähig sind? darinnen sind die Scribenten des natürlichen Rechts nicht einig. Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 3. §. 6. meinet, wenn man die Sache nach dem natürlichen Recht an, so käme nur demjenigen das Eigenthum zu, welcher der gesunden Vernunft mächtig, weil gewisse Handlungen, als die Veräußerung und dergleichen dabei färdmen, die ohne dem Gebrauch der gesunden Vernunft nicht geschehen könnten, doch genossen unvernünftige Kinder, und rasende des Eigenthums nach dem Völkerrecht, wiewohl nur adu primo, dem Vermögen nach, und nicht adu secundo, in Ansehung des wirklichen Gebrauchs, und der Ausübung, wie man in Schulen zu reden pflegt, da man sie überhaupt als Menschen, nicht als einzelne Personen ihren besondern Umständen nach anzusehen habe. Andere räumen Grotius gern ein, daß dergleichen Personen modo originario vermittelst der Einnnehmung zum Eigenthum nicht kommen könnten, wie kurz vorher erinnert worden; leugnen aber, daß sie dessen auch modo derivativo nicht fähig seyn sollten, wiewohl verschiedene seine Meinung nicht recht eingestehen. Denn Doecler p. 428. Ziegler p. 244. Oslander p. 696. in ihren observat. ad Grotium disputiren wider ihn, daß nämlich auch Kinder und rasende die Herrschaft adu secundo hätten, weil das Wesen davon darinnen besteht, daß man etwas als eigen besäße; die Beschaffenheit aber des Gebrauchs, die Veräußerung und dergleichen als Wirkungen anzusehen wären; oder sie doch noch haben könnten, welches aber die Hauptsache nicht ist. Denn es fragt Grotius nicht: ob Kinder und rasende die Herrschaft adu primo, oder secundo haben? sondern ob ihnen selbst nach dem natürlichen, oder nach dem Völkerrecht zuläme? welches er behauptet, und zwar so, daß sie dieses nach dem Völkerrecht nur adu primo hätten, folglich muß ein Grund angegeben werden, warum dem natürlichen Recht gemäß, das Eigenthum von einem auf solche Personen zu bringen, und wenn dieses geschehen wird, man sehen, daß die Sache auf einen Vortritt hinaus läuft, wie man das Wort dominium zu nehmen habe. Van der Muelen in not. ad Grotium führt den Grund daher, weil auch die Kinder

das Ebenbild Gottes an sich hätten, welches eine Fähigkeit der Herrschaft über die Creaturen in sich faße, so eine unzulässige Ursache ist, damit man zumal in der Philosophie nicht weit kommen dürfte. Jäger in observat. ad Grotium p. 223. hält dafür, es erfordere dieses die natürliche Billigkeit, und man müsse sich erinnern, was der Heiland sage: was du willst, das dir die Leute nicht thun sollen, das thue ihnen auch nicht, und dabei den Schluss machen, daß, wie es einem schlecht würde gefallen haben, wenn man ihm als einem Kinde sein Haab und Gut weggenommen, weil er des Eigenthums nicht mächtig; also sey auch andern in solchen Umständen so zu Ruche, wozu noch das wahrhaftige Sprichwort amido non est addenda amido komme. Es müssen solche Personen zu ihrer Erhaltung gewisse Sachen, die man eigenthümlich zu besitzen pflegt, haben, und die Verwaltung derselben, die sie nicht selber auf sich nehmen können, haben andere zu versehen, folglich kommt die Sache darauf an: ob bey einem Veraleich dergleichen geschehe, wenn das Eigenthum von einem auf den andern gebracht wird, einer für den andern etwas eingeben, hier das Eigenthum annehmen, und die Sache zu seinem Nutzen verwalten kann, dergestalt, daß jenem ein völliges Recht zuzuschet? Nach menschlicher Verordnung und Gewohnheit hat dieses seine Richtigkeit; welche sich auf natürliche Ursachen gründet, wenn man nur einen Unterschied machet unter dem, was ordentlich und außerordentlich geschieht. Ordentlich Weise setzet das Eigenthum den Gebrauch der gesunden Vernunft voraus, indem die Annnehmung und die Nutzung moralische Handlungen mit sind; doch wird im Fall der Noth das außerordentliche nicht ausgeschlossen, daß einer für den andern das Eigenthum dirigire, weil sonst mancher Mensch verderben müßte, welches der göttlichen Absicht entgegen wäre. Auf solche Weise hat die Sache selbst ihre Richtigkeit, daß dergleichen Personen aus natürlichen Ursachen gewisse Sachen eigenthümlich bekommen und behalten können, welches nachgehends durch menschliche Geseze und Gewohnheiten bestätigt, und deutlicher verordnet worden; ob man aber dieses Recht ein dominium zu nennen habe? kommt darauf an, wie man das Wort nimmt. In Ansehung der Personen, die etwas einnehmen können, befindet sich noch dieser Unterschied, daß bey den unbeweglichen Sachen, sonderlich der Aecker und Ländereien die Occupation entweder von einem allein, oder von vielen zugleich geschehen kann. Im ersten Fall darf man sich nicht mehr anmaßen, als man zur Erhaltung seiner, und seiner Familie vermuthlich

mutlich brauchen dürfte, indem die andern sonst zu kurz kommen würden, 1. E. es käme jemand auf eine wüste und unbewohnte Insel, da sich wohl etliche tausend Leute erhalten könnten, und er wollte alle andere, unter dem Vorwande, daß er sie zuerst eingenommen, vertreiben, so wäre solches unvernünftig, daher man die Grenzen der Occupation nicht weiter zu setzen hat, als der Zweck mit sich bringet. Im andern Fall, wenn viele zugleich etwas einnehmen, setzet man wieder zwei Arten der Occupation, indem die eine per universitatem, und die andere per fundos geschähe. Jene wäre, wenn ein gewisses Volk, oder ein Regent einen gewissen Strich Landes, der unbewohnt, einnimmt, und dadurch auch über dasjenige, welches unter seiner besondern Herrschaft stünde, als über die Flüsse, Seen, Wälder, rauhe Berge das Eigenthum erlangte; dahingegen bey der occupatione per fundos die Privatpersonen gewisse Stücke eigenthümlich bekämen, s. Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 2. §. 4. und Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 4. cap. 6. §. 3.

Die andere Frage ist: was man einzunehmen habe? Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 3. §. 4. schreibt, es wären zweyerley Sachen einzunehmen, die Herrschaft und das Eigenthum: duo sunt occupabilia, imperium et dominium, quatenus ab imperio distinguitur, lauten seine eigene Worte. Doch er beziehet hier einen gedoppelten Fehler. Die Herrschaft über die Personen erlanget man nicht durch die Occupation, welche nur zuweilen Gelegenheit dazu geben kann, sondern durch die Einwilligung; das dominium aber, oder das Eigenthum ist kein occupabile, wie Grotius redet, welcher hier die Sache, die man einnimmt, und das Recht, so daher entsteht, vermischt. Ueberhaupt muß dasjenige, so man einnehmen will, herrnlos seyn, und niemanden gehören, daß es entweder niemals einen Herrn gehabt, oder von seinem Herrn verlassen worden, welches letztere man gewiß wissen muß. Insonderheit sind die herrnlosen Sachen, die man einnehmen kann, wieder gar unterschiedlich. Denn entweder ist es eine Principalsache, oder eine Zugehörigkeit, daher man in dieser Absicht die Einnehmung eintheilet in occupationem principalem, wodurch man zu dem Eigenthum einer Hauptsache, die vor sich selbst ihr Wesen hat, gelanget, und accessorium, wenn man bey einer zugehörigen Sache Eigenthumsherr wird, und indem man unter andern einen gewissen Plak einnimmt, zugleich den daselbst vergrabenen Schatz bekommt. Es heißt: der Zuwachs folget der Hauptsache, und daher wachsen demjenigen, welcher Herr von der Hauptsache ist,

auch alle Zugehörigkeiten und Theile, alle Früchte und Nutzungen der Sache zu. Das Wort Occupation wird oft sehr weit genommen, und bedeutet so viel als nehmen, sich zueignen. In solcher alldem meinen Bedeutung kann man dem Grotius zugeben, daß die Eltern die Kinder originarie occupiren, das ist, wie er die Worte nimmt, ursprünglich oder zuerst nehmen. Eine Occupation in der strengen Bedeutung aber schicket sich nicht bey Personen, weil eine solchenehmung einen Gegenstand erfordert, auf welchen Niemand ein Recht hat, oder wie man in Schulen redet, eine rem nullius (nämlich rem nullius domini et iuris.) Hobbes hat eine gar wunderliche Meinung, wenn er bey der Frage, wer soll das Kalb einer Kuh haben, behauptet, das Kalb wäre eine res nullius, folglich könne jedermann solches occupiren, da aber die Kuh die nächste Gelegenheit hätte, solches Kalb sich zueignen, und durch das Belegen wirklich das Verlangen zum Besitz des Kalbes zu gelangen, an Tag lege, so komme das Kalb der Kuh zu. Der Herr der Kuh, habe aber Gewalt das Kalb von ihr abzufordern u. s. w. Noch lächerlicher ist es, wenn einige auf ähnliche Art eine Anwendung auf die Kinder der Menschen machen. Wovon mehreres unter dem Artikel: Eltern zu lesen ist. Andere sagen, das Kalb komme zum Theil der Kuh, zum Theil dem Ochsen zu; weil letzterer seinen Saamen hergegeben. Daher hätte der Herr des Ochsen sowohl als der Herr der Kuh ein Recht auf das Kalb. Wenn man aber erweget, daß der Saame des Ochsen dem Herrn desselben nach einem billigen Werth bezahlt werden kann, und der Saame, sobald er mit der Kuh vereinigt wird, nicht mehr ein Theil des Ochsen ist, sondern ein Theil der Kuh wird, auch der Herr der Kuh, das Kalb als eine Frucht seiner Sache ansehen kann, so wird auch dem Herrn der Kuh ganz allein und ausschließungsweise das Kalb zu zueignen seyn, und zwar eben sowohl, als man dem Herrn eines Gartens und der Bäume, die Früchte desselben zuschreibet. Ueber die Regel accessorium sequitur principale, wird auch gar sehr unter den Lehrern des Naturrechts gestritten. Denn es entsteht die Frage, was ist principale? und was ist accessorium? Will man sagen die Substanz, zu welcher etwas hinzu kommt, sey das principale, dasjenige aber, was dazu kommt, sey accessorium, so müßte gefolgert werden. Wer Herr über ein Stück Papier ist, welches ein anderer gefunden, und darauf ein Bildniß von hohem Werth gemalt hat, der müßte auch Herr von dem Gemälde seyn. Welches aber wider alle Billigkeit kreiten möchte, indem das verlohren gegangene Stück Papier kaum einen Heller, das Bildniß aber

aber viele Ducaten werth seyn kann. Die Scribenten von Naturrecht müssen hier-
 den verglichen und nachgelesen werden,
 die besten sind von mir unter dem Ar-
 tikel: Gesetz der Natur angeführt
 worden.] So sind auch die Dinge, die
 man einnehmen kann, entweder unbeweglich,
 es sey von Natur; oder durch
 die Kunst, oder beweglich, die sich ohne
 Schaden von einem Ort zum andern brin-
 gen lassen, und wieder zuverletzen sind.
 Einige können sich selber bewegen, wie
 die sowohl wilde, als zahme Thiere; et-
 liche aber müssen von andern bewegt
 werden, auf welchen Unterschied be-
 wegen zu sehen, weil die Art der Einneh-
 mung sich darnach richten muß, und da-
 her unterschiedlich wird. In der heiligen
 Schrift haben wir ein Exempel der De-
 curation an den Kindern Israel, wie sie
 das Land Canaan eingenommen haben,
 dessen Inwohner sich ihres Rechts, das
 sie gehabt hatten, durch ihr sündliches Le-
 ben verlustig machten, daß dieses Land als
 herrnlos mit Recht von den Israeliten
 eingenommen wurde, wiewohl die He-
 bräer aus einem etwas andern Grund
 der Einnehmung dieses Landes wider die
 Cananiten zu vertheidigen pflegen, wo-
 von Seldenus de iure nat. et gentium
 iuxta disciplin. ebraeor. lib. 7. cap. 8. zu
 lesen ist.

Drittens fragt sich: wie die Einneh-
 mung geschehen muß? überhaupt ist da-
 von nöthig, daß man durch ein äußerli-
 ches Zeichen die Absicht, eine herrnlose
 Sache zu haben, und sich zuueignen, zu
 versehen giebet. Insonderheit aber ge-
 schiehet dieses nach dem Unterschied der
 Sachen, die man einnehmen will, auf
 unterschiedene Art. Denn entweder sind
 es bewegliche; oder unbewegliche Sa-
 chen. Jene ergreift man mit Händen,
 diese aber werden betreten, und also ver-
 mittelst der Füße eingenommen. Ven-
 enen wird auch noch erfordert, daß sie
 von dem Ort, wo sie sich befinden, in un-
 zere Verwahrung gebracht werden, weil
 das bloße Ergreifen mit Händen nicht
 hinlänglich ist: z. E. findet jemand ein
 Vogelneß, und will die darinne sich be-
 findenden jungen Vögel eigen haben, so
 muß er sie nicht allein angreifen, sondern
 auch mit sich wegnehmen, welches bingegen
 bei den unbeweglichen Sachen nicht
 nöthig ist. Die beweglichen Sachen kön-
 nen sich entweder selbst bewegen; oder
 müssen von andern bewegt werden. Je-
 ne kann man auch durch gewisse Instru-
 mente, als durch Pfeile, Netze, und derglei-
 chen einnehmen, welches hingegen bei
 den unbeweglichen Dingen nicht an-
 gehen dürfte, und ist wenigstens diese Art
 unter den Völkern nicht eingeführt, wo-
 von Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 4.
 p. 6. §. 3. ein merkwürdig Exempel aus
 Philos. Lexic. 1. Theil.

dem Plutarcho angeführt. Es haben
 die beweglichen Sachen ordentlicher Wei-
 se ihre gewisse Grenze, daß man wissen
 kann; was zu einer jeden gehört, und ist
 daher kein Zweifel, daß demjenigen, der
 ein Stück davon ergreift, die ganze Sa-
 che zufällt, welches sich bei den unbeweglichen
 Sachen etwas anders verhält. Denn entweder haben sie durch menschli-
 chen Fleiß ihre gewisse Grenzen, wie bei
 einem Hause, da man auch präsumirt,
 daß derjenige, der etwas davon ergriffen,
 von der ganzen Sache Eigenthümlich-
 wird; oder sie haben solche Grenzen nicht,
 da man durch andere äußerliche Zeichen
 andeuten muß, wie viel man etwa eigen-
 thümlich haben will; welches unter an-
 dern geschehen kann, wenn man ein Stück
 Land bauet, und solches zum Gebrauch
 anleget, z. E. wenn ein Kaufmann mit
 seiner Familie Schiffbruch leidet, und an
 eine wüste Insel getrieben wird, so gehö-
 ret ihm so viel eigenthümlich, als er ein-
 genommen, und angebauet. Die übrigen
 Plätze können andere Leute, die auch
 dahin durch einen Schiffbruch kommen,
 einnehmen, und davon das Eigenthum
 erlangen, s. Thomas. in iurisprud. diuin.
 lib. 2. cap. 10. §. 141. seqq. Pufendorf
 de iure nat. et gent. lib. 4. cap. 6. Es
 meinen einige, es sey eben nicht nöthig,
 daß die Einnehmung entweder mittelst
 der Hände; oder der Füße geschehe, son-
 dern es sey genug, wenn man seine Absicht
 eine Sache zu haben und zu ergreifen
 deutlich anzeige, als Gundling in iure
 nat. cap. 19. §. 12. seqq. Jac. Gabriel
 Wolff in institut. iurisprud. nat. part. 2.
 sect. 1. cap. 8. §. 11. Sonst werden drey
 Arten der Occupation erzählt, die Er-
 oberung, oder Erbeutung, die Jagd und
 das Finden, wovon insonderheit an ge-
 hörigem Ort ist gehandelt worden.

[Einwurf, Einwendung,]

[Objectio, wird diejenige Handlung ge-
 nennet, da man sich der Behauptung ei-
 nes andern widersetzt. Nach Beschaf-
 fenheit der Gründe, aus welchen man
 des andern Meinung zu zernichten sich
 bemühet, kann der Einwurf bald von
 größerm, bald von geringerm Gehalte und
 Bewichte seyn. Ist es ein unzureichen-
 der Grund, durch welchen man eine Be-
 hauptung kraftlos zu machen sucht, so
 nennt man es eine fruchtlose Attacke
 (nuda impugnatio); reicht aber der Grund
 hin, so wird es eine Widerlegung (refu-
 tatio) genennet. Beim Disputiren macht
 der Opponent Einwurfe, s. Opponent.
 Auch bei Processen macht der Beklagte
 wider die Klage Einwurfe, so, wie der
 Kläger gegen die Antwort des Beklagten
 ein gleiches thun kann. Sind sie unzu-
 reichend,

reichend, so geben dergleichen Einweisungen fable Ausflüchte.)

Einquartirungsrecht,

Is dasjenige Recht; oder die Macht, da ein Fürst den Unterthanen in ihre Häuser Soldaten einquartiren, und deren Verpflegung anbefehlen kann. Unter die auswärtigen Regalien; oder Majestätsrechte eines Regenten gehört das Recht Krieg zu führen, aus welchem Recht absonderliche Rechte, als Mittel, die zu dem Endweck nöthig sind, fließen, dergleichen das Recht der Kriegeserückung, das Recht Festungen zu bauen und zu erhalten, das Befahnsrecht, das Recht den Unterthanen die Wachen anzubefehlen, das Recht Soldaten im Lande zu werben u. s. w. sind, unter denen auch das Einquartirungsrecht gehört. Es sind besondere Schriften von dieser Materie vorhanden, welche in bibliotheca incis imperantium quadripartita p. 278. angeführt werden.

Einsamkeit,

Bedeutet überhaupt denjenigen Zustand eines Menschen, da er vor sich alleine lebet, welches auf incoerles Art geschehen kann. Denn entweder kann man sich außer einer Gesellschaft befinden, welches die eigentliche Einsamkeit ist; oder man lebet zwar in einer Gesellschaft; führt aber kein gesellig Leben, und sein Thun bloß vor sich, daß man zu niemand kommt, so man auch zuweilen Einsamkeit nennet. Die erste Art ist nach dem Unterschied der Gesellschaft wieder unterschiedlich, und zwar entweder eine allgemeine; oder eine besondere. Durch jene vertrieben wir diejenige, wenn ein Mensch sich von der großen allgemeinen Gesellschaft aller Menschen gänzlich absondern, und an einem besondern Ort alleine aufhalten wollte, welches ob es angehe, und dem göttlichem Willen gemäß sey? darauf muß man mit Distinction antworten. Denn ist die Frage: ob ein Mensch gleich von Mutterleibe an in der Einsamkeit bleiben, und darinnen bestehen könne? so geht dieses nicht an, weil ein solches Kind, wenn es auch die nöthigen Mittel zu seiner Erhaltung hätte, nicht im Stande ist, selbige anzuwenden, und ob man gleich Exempel solcher Kinder aufweisen wollte, welche durch Hülfe wilder Thiere erzogen worden, so wäre doch noch zu untersuchen, obs in der That so geschehen, als man vorgebt, und wenn man auch dieses einräumte, so wäre dieses was außerordentliches, so man einer besondern Aufsicht Gottes zuschreiben hätte, darauf man sich nicht zu verlassen. Wer solche Beispiele von

Menschen, die in der Wildniß aufgewachsen sind, zu lesen verlangt, der kann Suchs seine Dissertation de nexu inter logicam naturalem et artificialem, die in Jena gehalten worden, nachschlagen. Denn nach dem göttlichem Willen ist der ordentliche Weg, daß man durch die Gesellschaft sich glücklich mache, welche Absicht er in der Natur des Menschen deutlich genug zu verstehen gegeben, wenn wir nur die Beschaffenheit unsers Verstandes, unserer Sprache, und den innerlichen Trieb zur Gesellschaft, welcher ein natürlicher, in Erwehung nehmen. Aristoteles nennt den Menschen lib. 1. cap. 2. polit. *ζῷον πολιτικόν* und Cicero de amicitia cap. 23. schreibt: *natura solitarius nihil amat, semperque ad aliquod tantquam adminiculum annititur, quod in amicissimo quoque dulcissimum est, wesswegen auch viele, daß man in der Gesellschaft gesellig leben müsse, billig als eine Grundregel des natürlichen Rechts angegeben, wovon unter andern Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 2. cap. 3. zu lesen.*

Fragt man aber: ob ein erwachsener Mensch auf eine Zeitlang in einer gänzlichen Einsamkeit an einem stillen Ort, in einem Walde, Wästen, Thale; oder auf einem Berg, nach Art der Einsiedler leben könne? so gehet zwar in so weit eine! Einsamkeit an, daß man sich des Umgangs mit andern entschläget; ohne allem Gebrauch aber der menschlichen Hülfe in Ansehung der Sache, die man zu seinem Unterhalt nöthig hat, nicht leben kann, mithin gehört dieses eigentlich in der andern Art der Einsamkeit, davon wir bald handeln wollen. Außer der großen allgemeinen Gesellschaft giebt noch besondere Gesellschaften, worunter insonderheit der Ehestand hieher gehört, daß wenn man außer demselben sich befindet, man insonderheit zu sagen pflegt, man lebe in der Einsamkeit.

Die andere Art der Einsamkeit ist, wenn man sich zwar in einer Gesellschaft befindet; sich aber wo nicht allen, den noch des öftern Umgangs mit andern Menschen entschläget, welches aus unterschiedenen Ursachen und Absichten geschehen kann, und daher bald zu loben, bald zu tadeln. Einige thun dieses aus einem guten Trieb, um ihre Gottseligkeit desto besser abzuwarten; andere haben von Natur eine Lust zur Einsamkeit, welche durch die Gewohnheit gestärkt wird, und noch andere thun dieses aus einem heftigen müßigen Eigensinn, indem sie meynen, wenn sie mit andern Leuten umgiengen, es wiederführe ihnen nicht genussame Dinge. Anno 1708. ist zu Leipzig eine Dissertation von dem Herrn Ubst de solitudine eruditorum herausgekommen.

Eintracht,

Is diejenige Beschaffenheit des menschlichen Gemüths, da man die gesellige Liebe zu beobachten, und die aus derselben entspringende Pflichten zu bezeigen geneigt ist. Man sucht durch Erweisung seiner ihm obliegenden Pflichten den andern seiner Liebe zu versichern, wodurch der andere zur Gegenbezeugung verbunden wird, daß folglich zweyer Gemüthen durch das Band der Liebe mit einander verknüpft werden.

Sie ist entweder eine allgemeine, oder eine besondere. Jene hat gegen alle Menschen, so fern sie als unser gleiches ansehen sind, mit denen man gesellig leben muß, statt; diese aber äußert sich in einzelnen Personen, wenn z. E. die Nachbarn, Geschwister, Eheleute unter einander einträchtig leben. Es entspringen aus dieser Tugend noch viele andere Tugenden und Geschicklichkeiten, als das liebevolle Vertrauen, da man anderer Leute Thun und Lassen nach der Liebe beurtheilet; die gleichmüthige Freundlichkeit, jedem freundlich zu begegnen; die fröhliche Gesonnenheit, da man sich über anderer Glück und Wohlergehen von Herzen erfreuet; die Barmherzigkeit, daß man sich über eines andern Unglück betrübt, und ihm daraus zu helfen bemühet ist.

[Einwilligung,

siehe Bewilligen.]

Eisen,

Is ein hartes, schweres und schwärzliches Metall, so aus vielem Salz, wenig Schwefel und noch weniger Mercurius besteht, daher dasselbe hart, spröde, leichtes Gewicht und dunkelfärbig ist, doch können diese Eigenschaften durch die Kunst merklich verbessert werden, Alles Eisen ist entweder gediegen; oder roh: das gediegene scheidet wegen der Hitze des unterirdischen Feuers zuweilen von sich selbst in der Erde, dergleichen sich oft in Norwegen soll finden lassen, wie Wormius in museo p. 123. berichtet. Doch wird solches gemeinlich aus den Erzen und gegrabenen Eisenerzen auf den Schmelzhütten in großen dazu bereiteten Schmelzhöfen geschmolzen. Es wird solches gegossen und gehämmert. Durch den Stuß macht man daraus Stücke, und Feuermörser von allerlei Größe, Bomben, Stückgelin, Waffeleisen und anderes Hausgeräth; durch den Hammer aber allerlei nützliche Sachen, welche die Schlosser, Schmiede und andere Handwerker verfertigen. Aus dem Eisen wird

unter andern der Stahl gemacht. Das beste ist das Schwedische, doch findet man aniekt auch gutes Eisen in Deutschland, Becher in physica subterranea p. 661. fgg. und in seiner nährreichen Weisheit part. 1. num. 35. pag. 64. will fergeben, daß er erfunden, wie man aus gemeinem Thon gut Eisen bereiten könne, welchem Morhof in polyhist. rom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 30. §. 2. widerspricht, und anmerket, daß Becher nicht mehr gethan, als daß er die Theilchen des Eisens, die hin und wieder in dem Thon und allenthalben gemeinen Steinen zu stecken pflegten, von der Masse des Thons abgesondert, und daher auf den irrigen Wahn kommen, als wenn auch der Thon an sich selbst könnte in Eisen verandelt werden. [Das Eisen hat gegen andre Metalle die größte Elasticität und die größte Härte. Das erste beweisen die Federn an den Schließern, Uhren, Büchsen und andere künstliche daraus verfertigte Instrumente das andre der aus dem Eisen bereitete Stahl, mit dem sich andre Metalle hämmern, feilen und schneiden lassen. Auch seine Zähigkeit ist groß, wie man aus dessen Ductilität sehen kann, vermöge welcher aus dem Eisen sehr dünner Draht und Saaten zu verschiedenen musikalischen Instrumenten verfertigt werden. Das Eisen glüht leicht im Feuer, ist aber unter allen Metallen am schwersten zum schmelzen zu bringen. In feuchter Luft und im Wasser wird es zu einem rothbraunen Rost aufgelöst, ist aber auch in den meisten homischen Menstruis auflöslich und bekommt in jedem eine andre Farbe: in fetten Alkali und in der Salpetersäure wird es roth, in der Salzsäure gelb, in der Vitriolsäure grün, und wenn achter Weingeist, oder Franzbrandwein dazu kommt, blau. Mit Quecksilber verbindet sich es sehr schwer und kann nicht anders, als durch viele Kunst und Mühe mit demselben amalgamirt werden.] Das bey dem schwimmenden Eisen a König. 6. v. 6. keine natürliche Ursache statt habe, hat Joh. Michael Lange in einer Dissertation de ferro natante, Jen. 1689. erwiesen. [Wie das Eisen magnetisch werde, siehe unter dem Artikel: Magnet. Sonst kanu in den Abhandl. der Schwed. Academie, 3 Band S. 37. Polhem's Anmerkungen von Zubereitung des Eisens in Schweden gelesen werden. Es sind hierbei die Scribenten der Mineralogie zu lesen, von welchen ich einige unter dem Artikel: Achat angeführt habe, womit der Artikel Naturgeschichte zu vergleichen ist.]

Eis,

Is diejenige Wirkung der Kälte, da das Wasser und andere flüssige Materien gerins

H h 2

gerinnen und dicht werden, oder gefrieren. Man theilet dasselbe in ein natürliches und künstliches. Jenes rühret von der natürlichen Kälte her, nach deren Beschaffenheit und Größe auch die Befestigung geschieht und das Eis entsteht, daher leicht zu urtheilen, daß in der warmen Ost- und Westindianischen Landen solches nicht zu finden; und hingegen in den gar kalten Nördlichen Ländern, als Moskau, Norwegen, Novajembla das Eis viel härter, als bey uns, wie denn ein gewisser Engländer dem Herrn Boyle erzählt, daß als er zwischen den Nördlichen Ländern und America eine neue Durchfahrt gesucht, er ein solches Eis angetroffen habe, welches seiner Festigkeit nach einem Felsen geglichen. Diese Verwandlung in Eis erklären die Mechanici auf folgende Art: es bestünde die Flüssigkeit des Wassers darinnen, daß dessen kleinste Theilchen von einer durchdringenden stehenden subtilen Materie in beständiger Bewegung erhalten werden; da nun diese subtile Wärme, oder ätherischen Theilchen entweder von sich selbst ausflögen; oder von der auf ihnen liegenden schweren Luft ausgetrieben würden; wegen der Kälte aber und schwacher Sonnenkraft keine andere in die Lücken kommen könnten; so sey leicht zu erachten, daß die Bewegung der Theilchen des Wassers aufgehoben werde. Hieraus ließe sich leicht die Ursach angeben, warum die Gefrierung und Verwandlung in Eis, von der obern Fläche des Wassers unter der Gestalt eines dünnen Hautleins ansetze, so hernach den anhaltenden Kälte dicker werde. Denn diejenigen warme Theilchen, so sich in der Oberfläche der Erde und des Wassers aufhielten, könnten ehe ausfliegen, als die so tiefer unten lagen. Nach Beschaffenheit der Länder wird das Eis bald dicker, bald dünner. Olearius berichtet, daß in Persien das Eis niemals dicker, als ein Finger gefriere und alle Tage wegen der Wärme der Sonne wiederum schmelze; da hingegen in den gar kalten Nördlichen Ländern, als in Moskau die Erde sowohl, als das Wasser sechs, auch wohl zehn und mehr Schuh tief gefrieret, dahin die großen Eisberge nicht zu rechnen, die den Grönländischen und andern gegen Novajembla fahrenden Schiffen zuweilen ausflögen. Wie durchdringend scharf die Kälte in Rußland sey, beweiset ein merkwürdiges Beispiel. Im Jahr 1740, da der große Winter war, ließ d. Kaiserinn Anna auf der Neva, nahe bey Petersburg einen Pallast ganz von Eise aufbauen. Die innwendigen und auswendigen Mauern, die Zierathen, das Geräth, die Tische, die Stühle, die Uhrgehäuse, alles war vom Eise. Es wurde darinn die Hochzeit eines Hofnarren ge-

feiert. Sehr merkwürdig war es, daß vor diesem Gebäude Kanonen und Mörser von Eise stunden, aus welchen geschossen wurde, wie dieses möglich gewesen, hat Herr Kraft in folgender Schrift gezeigt: Wahrhafte und umständliche Beschreibung und Abbildung des im Monate Januarius 1740. in St. Petersburg aufgerichteten merkwürdigen Hauses von Eise, mit dem in demselben befindlichen gewesenen Hausgeräthe; nebst einigen nützlichen Anmerkungen von der Kälte überhaupt, und derjenigen insonderheit, welche im gedachten Jahre durch ganz Europa verpflöhet worden, den Liebhabern der Naturgeschichte mitgetheilet und herausgegeben von Georg Wolfgang Kraft, Petersburg, vier Bogen nebst sechs Kupfern. Es ist auch in das französische übersetzt worden. Es haben die Holländer in ihrer Reise nach Novajembla einen solchen Eisfelsen angetroffen, der 96 Schuh hoch war; und ein Englischer Admiral einen andern, so 40 Klaffern tief unter das Wasser gieng, und über dem Wasser zweymal höher gewesen, als der höchste Segelbaum, der zugleich erzählt, daß er auf einer solchen Eiskinsel aufgestiegen und 1000 Schritt auf selbiger fortgegangen sey; und noch ein anderer Englischer Admiral hat bey Grönland einen Eisberg angetroffen, der 200 Schuh hoch über dem Wasser gestanden. Boyle und andere nennen, daß solche große Eisberge von dem zerbrochenen Eis der Flüsse herstammen, welches in die hohe See getrieben, und da sich viele Eisschollen an einander gebengt und angelabet, auch noch überdies von dem fallenden Schnee und Regen vergrößert wurden. Je stärker die Bewegung des Wassers ist, je weniger wird sich dasselbige in Eis verwandeln, da sie hingegen desto eher gefrieren, je stiller sie sind. Es finden sich auch andere flüssige Dinge, welche nicht zu Eis werden, als Brandtwein, Quecksilber, Baum- Anis- und andere Oele, weil sie wenig wässerige Theilchen in sich haben, hingegen viele geistreiche, flüchtige und bewegliche; daß obgleich deren viel ausrauchen, dennoch allezeit so viele zurück bleiben, die die übrigen gröberen Theile in ihrer Flüssigkeit erhalten könnten; und weil das Salzwasser mehr Wärme und geistreiche Theilchen, als das süße habe, so sey auch dieses die Ursach, warum das Salzwasser nicht so leicht gefriere. Obiger Satz von Oelen und dem Quecksilber leidet in sofern eine Einschränkung, daß nur die flüchtige, geistige oder ätherische Oele dem Froste widerstehen, und daß das Quecksilber in einer natürlichen Kälte bisher noch nicht zu einer festen Masse habe gebracht werden können; daß aber in einer künstlichen, durch Schnee und

und Eis, wenn sie mit Salpeter, Salmiak und concentrirten mineralischen Säuren vermischt werden, vergrößerten Kälte das Quecksilber gerinne und fest werde, so daß es sich hämmern und schneiden lasse, haben bey der großen Kälte im Jahr 1759. und 60. die Petersburger Naturkundiger durch wiederholte Versuche außer allen Zweifel gesetzt. Siehe hiervon die vorläufige Nachricht in Commentariis de rebus in scient. nat. et med. gest. Vol. VIII. pag. 359 - 361. Vol. IX. p. 252. und J. A. Braun diss. de admirando frigore artificiali, quo mercurius est congelatus. Petersb. 1760, 4.] Das Eis zerspringt und spaltet sich entweder von obenabwärts, wenn eine schwere Last darauf kommt; oder natürlicher Weise, und zwar theils bey angehender Sonnenwärme im Frühling, da die feurigen Theilchen in die Löcherlein des Eises nach und nach eindringen, wodurch die eng zusammen gedrückten Theilchen des Wassers, oder des Eises aus einander getrieben würden, und das Eis zu schmelzen anfange; theils bey grimmiger und natürlicher Kälte, da man ebenfalls wahrnimmt, wie sich das Eis spalte. Dieses soll nach der gemeinen Meinung so geschehen, daß wegen allzu starker Zusammendrückung des unter dem Eis stehenden Wassers und Luft die äußere aufsteigende Luft das Eis so stark drücke, daß sich solches zerspalte.

Man hat aber auch Eis durch Kunst zubereitet, daß sich das Wasser im Sommer, oder warmen Stuben in Eis verwandelt. Man legt nämlich um eine Kanne mit Wasser Schnee, zerstoßenes Eis, Salz oder Salpeter, oder Salzwoniat, oder Vitriol, daß wenn diese herumliegende Materie zergethet, das Wasser in der Kanne gefrieret. Es soll dieses wie bey der natürlichen Gefrierung des Wassers zugehen. Denn was dorten die kalte Luft im Winter thäte, das verursacht hier das Wasser, der Schnee, das Eis und andere dergleichen kalte Körper, welche die aus dem Wasser aufsteigende Wärme in sich fassen; keine andere hingegen würde schichten. Andere sagen, daß aus dem Eis, Schnee, Salz, Salpeter einige kalte und kaltmachende Körperlein flümen, welche durch die Löcherlein der Kannen in das Wasser hinein drängen und dadurch den Lauf der Wassertheilchen hemmen. So hat der berühmte Boyle ein Trinkgeschirr aus Eis zu machen gewußt. Er ließ sich ein Metall von Eisen mit Zinn überziehen machen, in dasselbige that er ein ander kleineres und zwischen hinein Wasser, worauf er sowohl das innere Modell anfüllte, als das äußere mit Schnee, Eis und Salz umlegte, da denn, indem diese Materie zergienge, das dazwischen liegende Wasser gefrore, und bekam die Gestalt eines Becherechens,

welches hernach sich selbst auflösete, und leicht konnte heraus genommen werden. Die Natur des Eises und der Gefrierung ist von verschiedenen in besondern Schriften untersucht worden. Zum Rom ist 1681. Daniels Partoli tractatus de glacie et coagulatione in Italienischer Sprache heraus gekommen, welcher in den actis eruditorum 1682. pag. 3. 7. recensiret wird. Mairan hat eine Dissertation sur la glace, ou explication physique de la formation de la glace &c. verfertigt, davon die andere Edition 1717. vermehret und Licht getreten. Man findet davon einen Auszug in dem journal des sçavans 1719. april pag. 404. wo auch 1723. januar, mitgetheilet werden coniectures sur la cause de la glace par Noques. Eine Vermuthung, die Natur des Eis zu erklären, liest man auch in den memoires de Trevoux 1701. jan. und febr. pag. 90. darüber sept. und octobr. pag. 271. Einwürfe gemacht werden; und bald darauf pag. 274. sind darüber Leibnizens Gedanken communiciret, dabey auch Bernards nouvelles de la republique des lettres 1701. aug. pag. 188. zu conferiren, (und Joh. Seiner. Winkler diss. de causis frigoris et glaciei, Lipsi. 1737. Des Hrn. von Mairan Abhandlung von dem Eise. Leipz. 1752. 8.) Diesen sind die Scribenten der physischen Compendien beizufügen. [Unter welchen Samberger, Crusius, Succow, Erleben die vorzüglichsten sind. Ueberhard und andere können unter dem Artikel: Physik gelesen werden. Uebrigens mag die Rubrik: Kälte nachgelesen werden.]

Eitelkeit,

So bekannt als dieses Wort, so schwer will es den Philosophen gefallen, eine rechte Erklärung davon zu machen. Es wird dasselbige vornehmlich als eine Eigenschaft der menschlichen Begierden und wirklichen Verrichtungen angesehen und ob schon Salomon, wenn er im Pred. c. 1. v. 2. sagt: es ist alles ganz eitel, solches von allen Creaturen gebraucht zu haben scheint, so siehet man doch aus dem Context und aus dem Inhalt seiner Rede, wie er insonderheit auf die Bemühungen und Unternehmungen der Menschen zielt. Thomastus hat in dodecad. quaest. promiscuar. n. 4. die Frage quomodo differt actio vana a curpi? untersucht, und methet 5. 5. 6. die Eitelkeit wäre dieselbige Eigenschaft einer Sache, so fern selbige veränderlich und vergänglich, folglich sey eine eitle Verrichtung ihrer Natur nach zwar indifferent; indem man aber darin nen ein ungegründetes Vergnügen und eine vergebliche Ruhe suche, so werde sie dadurch schändlich, und derjenige, der solche Handlungen fürnehme, sey ein eitler

ler Mensch. D. Kündiger hat in seiner heraus gegebenen Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele pag. 120. ein besonderes Capitel von der Eitelkeit. Gleich anfangs erinnert er, daß dieses Wort in einem dreifachen Verstande genommen werde: erstlich vor eine Begierde, da man Glückseligkeit in dieser Welt, wo sie nicht zu finden sey, suche: denn vor eine Furcht, da man etwas vor ein großes Uebel halte, welches doch, wenn mans recht betrachte, viel gutes bey sich habe, und drittens vor eine Sache, die man vor ein wahres Gut achte, und es doch nicht sey. Die erste Art der Eitelkeit ist die wichtigste und gewöhnlichste, welche nach seiner Meynung nicht nur die dritte unter sich begreift, als Ehre, Geld, Wollust; sondern auch das, was der dritten entgegen gesetzt sey, nämlich die wahren Güter der Menschen, als Gesundheit, Wahrheit und Tugend, indem wenn auch hierdurch jemand in dieser Welt gedächte, glücklich zu werden, seine Absicht eitel sey. Er setzet daher das Wesen der Eitelkeit darinnen, daß es eine zwar nichtige und vergebliche, doch niemand schädende Absicht sey, und nicht ein Mittel, solchlich würde sie der Thorheit und Bosheit entgegen. Denn die Anwendung vergeblicher Mittel, dadurch man niemand als sich selbst schade, werde Thorheit genennet; Absichten hingegen oder Mittel, dadurch man andern schade und sich nütze, Bosheit. Er weist hierauf, wie nicht allein die Begierde der Glückseligkeit in dieser Welt; sondern auch die Furcht der Unglückseligkeit eitel. Die Begierde in dieser Welt glücklich zu werden, wäre eitel, man erwähle nun die wahre, oder die Scheingüter als Mittel dazu. Die wahren Güter wären die Gesundheit, Wahrheit und die Tugend, und da schiene es, als möchte darinnen die Glückseligkeit in dieser Welt zu finden seyn, zumal wenn sie alle drei zusammen kämen. Doch wenn man diese Begierde, als eitel darstellte, wie wohl dabey die wenigste Eitelkeit fürgieng. Derjenige, der durch Tugend glücklich werden wolle, sey am allerwenigsten eitel; weil er aber ohne Nothdruck nicht seyn könnte, so sey doch seine Absicht eitel und vergebens, indem er dadurch die höchste Glückseligkeit zu erlangen gedächte, die hier nicht zu finden. Denn ein Tugendhafter müsse viel Gewissen haben, und sich von andern verachten lassen, und wenn auch die Tugend selbst nicht Verdrießlichkeiten machte, so sey sie doch kein Mittel, andere Verdrießlichkeiten abzuhalten. Wer bewahre einen Tugendhaften, daß er nicht krank, daß er nicht arm, daß er nicht gefangen gesehet werde? wer bewahre ihn vor einer unglücklichen Ehe?

vor bösen Kindern u. s. w. Mit der Wahrheit gieng es noch weniger an. Wer viel Wahrheit erkenne, sey mehr zu thun verpflichtet, als andere Leute; habe ein sätlicher und angstlicher Gewissen, er erkenne viel Thorheiten auch derjenigen, deren Hülfe er nicht entbehren könne: lasse er sich merken, so sey er verlohren: verberge er seine Gedanken, so müsse er in den meisten Gesellschaften eine fremde Sprache reden, gezwungene Bewegung des Leibes machen, und hüffe durch die Erkenntnis der Wahrheit die Annehmlichkeit vieler falscher Hoffnung ein, scheine auch den meisten ein Narr, und ein Grillensänger. Wer in der Gesundheit seine Glückseligkeit suche, betrüge sich gar sehr, weil ein von langer Zeit her gesunder Mensch viel ehe das Leben verliere, als ein kränklicher, und müsse sich zu vielen gebräuchen lassen, könne auch ehe zur Leppigkeit gereizet werden. Andere suchten ihre Glückseligkeit entweder im Geld, oder Ehre, oder Wollust, aber auch deren Absicht sey eitel, man betrachte sie entweder als Absichten; oder als Mittel. Als Mittel könnten sie zu nichts anders gebraucht werden, als zur Gesundheit, Wahrheit und Tugend, Bosheit; oder Narrheit. Weil aber durch diese Mittel keine Glückseligkeit in dieser Welt könne erlangt werden, so könne es auch durch jene nicht geschehen, indem jene nur Mittel zu diesen wären. Wollte man sie aber ansehen als Absichten, die man als eigne Glückseligkeiten begehre und nicht als Mittel zu andern, so hätten Ehre, Geld und Wollust wo nicht mehr, doch eben so viel Verdrüsslichkeit, als Annehmlichkeit bey sich. Endlich zeigt Kündiger, daß auch die Furcht der Unglückseligkeit eitel, maßen die Unglückseligkeit in dieser Welt nicht zu finden, sondern nur blos eine Eigenschaft der Hölle oder Verdammnis sey. Ueberhaupt sey das Unglück zu vielen Dingen gut. Denn es mache vorsichtig, und sey ein vortreflich Mittel wider die Sicherheit, durch welche viel tausend Menschen verborben sind, und noch verderben. Es zeige uns das Unglück die rechten Regeln der Klugheit, mache Mit-leiden, Mitleiden aber sey mit Liebe verknüpft, Liebe bringe Hülfe, oder mache zum wenigsten, daß der Neid ruhe, und der unglückliche nunmehr zu seinem Zweck, daran ihn zuvor der Neid gebindert, gelangen könnte. Wer unglücklich sey, werde mehr, als andere angetrieben, wahre Glückseligkeit zu suchen, sey auch eher fähig, selbige zu erlangen, weil ihn das falsche Bild der vermeinten Glückseligkeit nicht so lange afse, wie einen andern. Die Reichen und Mächtigen wären hingegen mit aller ihrer Herrlichkeit sehr übel daran, indem sie immer durch ihren Reichthum und Macht so viel falsche

sche Bilder der Glückseligkeit sich vorstellten könnten, daß auch ein langes Leben sie nicht von der Eitelkeit so überzeuete, und zu der himmlischen und wahren Glückseligkeit antreiben könnte, wie die Unglücklichen ein einziger Tag.

Elasticität,

Vis elastica, elater, elaterium ist dieselbe Kraft eines Körpers, da er sich weiter ausdehnen trachtet, sich auch wirklich ausdehnet, wenn er keinen Widerstand findet. [Ein Körper ist elastisch, wenn er ein Bemühen äußert, nach erhaltener Veränderung seiner Gestalt, sich in den vorigen Zustand zu setzen. Es gehören dreierley Gattungen von Körpern hieher. 1) Diejenigen, welche nach erhalteter Zusammenpressung, sich von selbst wieder ausdehnen. 3. E. ein Schwamm. 2) Diejenigen, welche nach geschehener Ausdehnung, sich wiederum in den vorigen Stand setzen. 3. E. Eine ausgedehnte Saite auf dem Clavier oder auf der Violin. 3) Diejenigen, welche sich so wohl zusammen drücken als auch ausdehnen lassen, und in beyden Fällen ein Bemühen äußern, sich in den vorigen Zustand zu versetzen. Dahin rechnet man die Leier der Thiere, die Muskeln u. s. w. Viele behaupten, daß alle Körper elastisch sind.]

Diese Kraft bemerkt man an den stählernen Bögen, Federn, Drähten, Fischbein, stählernen Degen und Messern, Leder, Schwamm, Wolle; sonderlich aber an der Luft, zu deren vornehmsten Eigenschaft diese Kraft gerechnet wird, daß sie sich zusammen drücke lassen, aber auch, wenn das drücken geschehen, sich wieder ausdehne, daher braucht man auch dieses Wort insonderheit in der Aerometrie. Diese Elasticität der Luft wird in ihrem ordentlichen und außerordentlichen Stand betrachtet, und auf beyden Seiten mit Proben der Erfahrung bestätigt. In dem ordentlichen Stand sähe man solche zu fordern, wenn ein fest zugeschlossenes Glas durch Benetzung der äußern Luft aus einander getrieben, und zerfrenget würde; ingleichen wenn eine fest zugebundene Blase, in welcher nicht gar viel Luft sey, in der evacuirten gläsernen Glocke von bemeldter Luft stark ausgebreitet werde; wenn weiter das Quecksilber in einen langen rubum von der Elasticität der in ein Glas eingesperrten Luft in vacuo hochgetrieben werde; wenn alle Aëra in vacuo aus einem kleinen krummen Heber wegen der Elasticität der eingeschlossenen Luft getrieben werden könnten; wenn die Mäuse, Ratten, Vögel wegen der in dem Geblüt sich stark expandirenden Luft in einem evacuirten Recipienten bald crepiren müßten. Die

Elasticität der Luft und zwar wenn sie condensirt wird; zeige sich noch mehr in den Windbüchsen und Windröhren; in den nach der Kunst verfertigten Luftbrunnen; bey einer Blase, die sich sehr durch Einpumpen der Luft expandire; werde sie aber comprimirt, so sähe man, daß die Luft, wenn sie in der Luftpumpen selbst zusammen gepresst worden, einen großen Widerstand thäte; wenn sie wegen ihres Gegenstandes die campanam vrinatorium nicht gar leicht unter das Wasser bringen lasse; wenn die innere Luft in der campana vrinatoria, so die äußere remouirt werde, das Wasser nicht so hoch, als sonst in selbige lasse, aus welcher Elasticität der Luft meistens theils eine große Pression, Gewalt und Gegenstand erkünde, die denn Otto de Guericke durch seine Luftpumpe zuerst entdeckt, wie aus des Schotti mechanica hydraulico - pneumatica zu ersehen.

Cartesius, Robault und andere seiner Anhänger schreiben diese elastische Kraft der Gewalt der sich eindringenden, subtilen oder himmlischen Materie zu, und meinen, daß durch die gewaltsame Wirkung eines stählernen Bogens; oder Feder die Löchelgen in dem Innern; oder hohlen Theil so eng gemacht würden, daß die zuvor frey durchfließende subtile Materie nun mit Gewalt durchbrechen, und die vorige Gestalt wieder herstellen müßte. Auf gleiche Art stellen sie sich die kleine Theilchen der Luft vor, als solche schnellfederchen oder Härchen, welche, so sie zusammen gedrückt oder zebogen würden, aus verührten Ursachen von sich selbst sich restituiren; oder es wären die Theilchen der Luft von solcher Gestalt, daß indem sie von den alles bewegenden, und mitren durch sie fließenden Himmelskügelchen beständig gedrehet würden, eines das andere verbindere, daß sie nicht nahe zusammen kämen, ja gar wegkoffe. Der berühmte Newton in optic. pag. 338. leitet diese elastische Härte daher, daß die Theile eines solchen Körpers sich unter einander anziehen, und durch solche ihnen anerschaffene Anziehungskraft, wenn sie außer ihrem Stande gebracht würden, sich wieder in ihre vorige Gestalt setzen. Sturm geht in seiner Physik die verschiedenen Arten der Körper durch, welchen die Elasticität zukommt, und sucht davon die Ursache zu geben. Was demnach einen Schwamm, Wolle, Federn betrifft, so wäre bekannt, daß sie ziemlich große von Luft angefüllten Löcher hätten, wenn nur diese Körper zusammen gedrückt würden, so würde die innerliche Luft heraus gedrückt; wenn aber hernach die äußerliche drückende Kraft nachlasse, so dringe die Luft vermittelt ihrer Schwere von neuem zwischen die Theile des Schwammes hinein, und dehne also die Theile des

Schwammes wieder von einander, um die vorige Stellen von neuem wieder einzunehmen. Auf gleiche Weise müßte man auch sagen, daß in den Löchern der Luft eine subtilere Materie sich befinde, die wenn sie aus ihrem Platz mit Gewalt getrieben würde, sich wiederum eindringe, und also die zusammen gedruckte Theile der Luft wieder von einander triebe. Eine andere Bewandniß aber hätte es mit den dichten, metallischen und elastischen Körpern, die wenn sie eine Zeitlang im Stande der Zusammendrückung gehalten würden, endlich ihre Elasticität verlohren, und nicht wiederum zurück springen, weil zwischen der Zeit die mit Gewalt gekrümmte Theile starr worden wären, auch nach und nach die zuvor eingeschlossene Löcher durch öfteres Durchdringen der subtilen Luft sich erweitert, so daß die äußerliche drückende Kraft einer subtileren Materie, theils wegen Erweiterung der Löcher, theils Erstarrung der gebogenen Theile nun nicht vermöchte, daß die Körper in den vorigen Stand wieder gekellet würden. Man lese auch nach seine philos. ecclesiæ. pag. 272. sqq. Rüdiger in physica divina lib. I. cap. 5. sec. 4. setzt das Wesen eines Körpers in der Elasticität, und erinnert verschiedenes wider diejenigen, welche selbige auf mechanische Art erklären. Von dieser Materie hat Samberger eine Dissertation de elatere. Jen. 1699. gehalten. [Es sind die Verfasser der Naturlehre oder der Physik zu vergleichen. Besonders lese man Musschenbroë introductio ad philos. natural. §. 761 : 769.]

[Eletica,]

[Seda wurde vor Zeiten die alte Secte griechischer Weltweisen genennet, deren Urheber Xenophanes Colophonius gewesen. Weil derselbe eine geraume Zeit zu Elea oder Velia, einer Stadt in magna Graecia, gelehret, und von denen bis jetzt daselbst üblich gemessenen Lehrsätzen des Pythagorä abgewichen, auch drei von Elea gebürtig gemessene Philosophen, den Parmenidem, Zenonem und Leucippum zu Schülern und Nachfolgern gehabt, die in den Hauptlehren mit einander übereinstimmen, ob sie gleich sonst sich wiederum in besondere Schulen getheilet, so ist daher der Name der eletischen Secte entstanden. Laert. 1. 9. Cicero qu. acad. 1. 2. cap. 42. Stanley part. 10. Vorzüglich muß Brucker seine hist. crit. philos. nachgelesen werden.]

[Electricität,]

[Man nennet alle Körper, welche, nachdem sie gerieben worden, andere anziehen, und im Dunkeln ein Licht äußern

können, electricische Körper. Daßer die Electricität in einer Kraft der geriebenen Körper besteht, andere anzuziehen, und ein Licht von sich zu geben, oder zu leuchten. Man reibe eine Glasröhre, und halte sie gegen andere leichte Körper, so wird solche diese anziehen, und abstoßen; sie wird auch im Dunkeln Funken geben, wenn man sich ihr nähert. Neuerer Zeit ist diese Lehre von der Electricität sehr bearbeitet und in derselben viele Entdeckungen gemacht worden. Man sehe Joh. Georg. Krünig Verzeichniß der vornehmsten Schriften von der Electricität, und den electricischen Curen, wie auch Joseph Priestley Geschichte und gegenwärtigen Zustand der Electricität, nebst eigenthümlichen Versuchen, nach der zweyten vermehrten und verbesserten Ausgabe aus dem englischen überfetzt, und mit Anmerkungen begleitet von D. Joh. Georg Krünig; Berlin und Stralsund. 1772. Dieses ist ein Hauptbuch in dieser merkwürdigen Lehre. Einige theilen die Electricität in die ursprüngliche, und in die mitgetheilte, jene zeigt sich an einem Körper, indem er selbst gerieben wird, diese aber, wenn dem Körper ein anderer, der schon durch Reiben electricisch ist, genähert wird. Ehemals rechnete man wenige Körper zu den ursprünglich electricischen. Du Fay aber vermehrte durch seine Versuche die Zahl derselben merklich. Es sind fast alle Körper electricisch zu machen, nur die Metalle und das Wasser scheinen eine Ausnahme zu leiden. Sie sind deswegen schädlich die Electricität fortzupflanzen. Das Glas, auch das metallische, ächtes Porcellain, verschiedene undurchsichtige Steine, wenn sie vorher gewärmt werden, die Edelgesteine, der Bergkristall, der Talk, der Arsenik, der Schwefel, der Bernstein, Pech, Harz, Colophonium, Siegellack, Ambra, Wollle, Baumwolle, Hanf, die Haare der Thiere, Leinwand, Seide, Leder, Pergament, Papier und dergleichen, wenn sie getrocknet, und dürr gemacht, gerieben, und geschwinde durch die Finger gezogen werden, ziehen andere leichte Sachen an, und leuchten oft in dunkeln, sie sind sonach ursprünglich electricisch. Es giebt eine Zwischengattung zwischen den ursprünglichen und mitgetheilten oder fortzuplanzenden electricischen Körpern, und das sind diejenigen Körper, welche sowohl durch das Reiben, als auch durch die Mittheilung electricisch werden können. Dabin rechnet man recht trocken und dürrtes Holz. Einige Naturlehrer glauben auch, es könne Körper geben, welche ohne ein äußerliches hervorgebrachtes Reiben die Electricität äußerten. Dabin rechnet man die weiße Seife, den Porophras, den Schwefel, welcher geschmolzen in ein Weinglas geschüttet und verwahrt wird, u. s. w.

n. f. w. Die Gründe von der Electricität und den davon abhängenden Wirkungen muß man in den Schriften der Physic oder Naturlehre suchen. Es verdient Crusius in seiner Physic hierbey gelesen zu werden, dessen Meinungen auch in der Kürze in Wüstemanns Einleitung in das philos. Lehrgebäude des Hr. D. Crusius S. 400-407. zu finden sind. G. C. Schmidt hat in diesem Jahre eine neue Electricitätsmaschine beschrieben, welche von ungemeiner Wirkung ist. Diese Beschreibung ist mit einer Vorrede des Kammeraths Wiedeburg zu Jena herauskommen. Des Hrn. Le Car Abhandlung von der Electricität kann im 6 Th. num. 11. und im 7 Th. num. 13. des allgemeinen Magazins der Natur und Kunst gelesen werden, und Barberets Abhandlung über die Aehnlichkeit zwischen den Erscheinungen des Donners und der Electricität ist auch anmerkenswerth. In dem 9 Theil des allgemeinen Magazins num. 14. ist Veratti Abhandlung von der himmlischen Electricität, und num. 15. des Marini zu lesen. In dem 11 Th. num. 2. hebet Aepini Abhandlung von der Aehnlichkeit der electricischen und magnetischen Kraft. Diesen kann man hinzusetzen Job. Carl Wilke diss. de electricitibus contrariis. Rossod 1757. Ferner: Untersuchung von den entgegen gesetzten Electricitäten bey der Ladung und den dazu gehörenden Theilen, von Job. Carl Wilke; in den schwed. Abhandl. 1762. S. 233, 253. Job. Alb. Eulers disquisitio de causa physica electricitatis, ab acad. scient. imper. petropol. praemio coronata, 1755. vna cum aliis dissertationibus de eodem argumento, Petrop. 4. Recherches sur la cause physique de l'électricité, par M. Euler le Fils; in den Mem. de l'acad. roy. des sc. de Prusse. 1757. p. 125. Georg Matth. Dose tentamina electrica tria, Witteb. 1744. 4. Christ. Gottl. Krazenstein theoria electricitatis more geometrico explicata. Hal. 1746. 4. Essai sur l'électricité des corps, par M. l'abbé Nollet, a Paris 1746. 8. Ist auch deutsch zu Erfurth 1749. 8. heraus kommen. Recherches sur les causes particulières des phénomènes électriques, par M. l'abbé Nollet, a Paris 1749. 12. Expériences sur l'électricité, par M. Jallabert, a Paris, 1749. 8. Lettres sur l'électricité par M. l'abbé Nollet à Paris 1753-1760. 12. T. I. II. Lettre dell' elettricismo di Gio. Batt. Beccaria, Bologna. 1758. Klein Hol. Joh. Egelis diss. de electricitate. Vitræ. 1759. 4. Horat. Bened. de Saufure diss. physica de electricitate. Genev. 1766. Job. Heinr. Winklers Gedanken von den Eigenschaften, Wirkungen und Ursachen der Electricität, Leipz. 1744. 8. Ebenb. die Eigenschaften der electricischen Materie und des

electricischen Feuers. Leipz. 1745. 8. Ebenb. Stärke der electricischen Kraft des Wassers in aldfernen Gefäßen. Leipz. 1746. 8. Joh. Heinr. Waiz Abhandlung von der Electricität und deren Ursachen. Berlin, 1745. 4. Andr. Gordon Versuch einer Erklärung der Electricität, Erfurth 1745. 8. Benjam. Frankens Briefe von der Electricität, mit Anmerk. von Job. Carl Wilke. Leipz. 1758. 8. Electricische Experimente im luftleeren Raum von Job. Friedr. Sartmann, Hannov. 1766. 8. Man erzelet auch besondere Arten von der Electricität, dahin geböret ein rarer Edelstein von rothbrauner Farbe, der auf der Insel Ceylon gefunden wird, und welcher Aschentreckler oder Turmalin genennet wird. Er hat die besondere Eigenschaft, daß er durch Heismachung electricisirt wird, und zwar am mehresten in siedendem Wasser. Durch Reiben bekommt er keinen solchen Grad der Electricität, er zeigt auch kein Licht, wenn er electricisirt worden. Lemery hat dieses zuerst erzelet. Hist. de l'acad. roy. des sc. 1717. pag. 17. Siehe auch Commentarius de indole electrica Turmalini; auct. Torb. Bergmann in den Philosoph. transact. Vol. LVI. pag. 236. Lettre sur la Tourmaline, a Mr. de Buffon par le Duc de Noga Carassa, à Paris 1758. Recueil de différens memoires sur la Tourmaline, publié par M. Franc. Ulr. Theod. Aepinus, à Petersb. 1762. 8. A letter franc. Mr. B. Wilson to Mr. Aepinus; in den Philosoph. transact. Vol. LIII. p. 436. Experiments on the Tourmalin, by Mr. Benjam. Wilson; in den Philos. transact. Vol. 51. Part. I. pag. 308. Einige glauben, auch daß die Erschütterung, welche man empfindet, wenn man den Zitterfisch (Raia Torpedo) angreift, von einer Electricität herrühre, ob schon Reaumur diesen Erfolg aus der mechan. Wirkung der Muskeln desselben erkläret. Siehe Des effets que produit le poisson appelé en Francois Torpille ou Tremble, sur ceux qui le touchent, et de la cause dont ils dependent, par M. de Reaumur, in den Mem. de l'academ. roy. des scav. 1714. p. 344. Auch wird behauptet, daß der Zitteraal (gymnorus electricus,) ein Fisch aus Surinam, so lange er lebe, eine Electricität in hohen Grade, und die der Hargelectricität am nächsten komme, äußere. Ein Mensch, der ihn berührt, wird sehr dadurch erschüttert, und die Fische, die sich ihm nähern, werden getödtet. Im Schwanz hat er die stärkste Electricität. Noch mehr empfindet man die Erschütterung, wenn man den Fisch mit Eisen oder einem mit Metall beschlagenen Stöck berührt, am allerstärksten aber, bey Berührung durch einen goldnen Ring. Siehe Kort Verhaal van de Uitwerkzelen, welke een americanaanse

vis veroor aasit opde geenen, die hem aanraaken, doot J. N. S. Allamand; in dem haarlem Verhandel. 2 Deel p. 372. Siehe Muschenbroëf introd. ad philosoph. natural. Tom. 1. p. 251. f. f. und den Artikel: Donner.]

Element,

ist ein allgemeines Wort, welches von Sachen gebraucht wird, so fern dieselben einer andern Sache als ein Grund zu staten kommen müssen, wie man die Buchstaben in Aufsehung einer Rebe; die gemeinsten Regeln einer Wissenschaft in Aufsehung ihrer völligen Erkenntniß die Elemente nennet. Ins besondere aber braucht man dieses Wort in der Physic, da man von den Anfängen und Ursprüngen der natürlichen Körper handelt. Die alten Philosophen machten zum theil einen Unterschied unter den Principien oder Anfangsgründen und den Elementen, und verbanden unter jenen dasjenige, was die allererste Materie aller Dinge, und aus keinem vor ihr gewesenen Wesen entsprungen ist. Elemente aber waren diejenigen unterschiedenen Wesen, aus welchen zwar alle Dinge unmittelbar gemacht sind, die doch aber selbst aus dem ersten Anfangsgrund entstanden. Diesen Unterschied machte Aristoteles, und Plutarchus de placit. philos. lib. 1. cap. 2. schreibt davon sehr deutlich, wenn er sagt: die Anfangsgründe (*αρχαί*) und Elemente (*στοιχεῖα*) sind sehr von einander unterschieden. Denn die Elemente sind zusammen gesetzt. Von den Anfangsgründen sagen wir, daß sie weder zusammen gesetzt, noch gemacht sind, dergleichen hingegen solche Wesen seyn, die wir Elemente nennen, als Erde, Wasser, Luft, Feuer: vielmehr nennen wir sie deswegen Anfangsgründe, weil kein Wesen vorher ist, aus welchen sie gezeugt sind. Denn sonst würden nicht sie, sondern vielmehr das, daraus sie gezeugt worden, der Anfangsgrund seyn, wiewohl dieser Unterschied nicht allezeit beobachtet worden, weswegen wir auch, da wir bey dem Artikel von der Physic, von den physischen Principien gehandelt, zugleich verschiedene Meinungen von den Elementen schon berührt haben. Was eigentlich ein Element sey, und wie viel man derselben habe? darinnen findet man bey den Philosophen in den ältern Zeiten so wohl, als neuern viele unterschiedene Meinungen. Den Namen nach versteht man durchgehends durch die Elemente die ersten Anfänge des natürlichen Körpers überhaupt, woraus derselbe zusammen gesetzt sey, von welcher Lehre einige in der Philosophie der alten, Ebräer

Spuren antreffen wollen. Denn zu geschweigen, wie man Mosen zu einem dogmatischen Philosophen macht, so sieht man von den Cabbalisten an, daß sie glaubten, es wären die vier Engel, Michael, Gabriel, Uriel und Raphael, welche die Herrschaft über die vier Elemente des menschlichen Körpers hätten, wovon Knorr a Rosenroth in cabbal. denotata tom. 2. pag. 129. zu lesen. Doch die Cabbalistische Philosophie ist ein Werk, daraus wohl schwerlich viel gewisses beizubringen. Von dem Philone wird angemerkt, daß er vier Elemente, der natürlichen Körper, als das Wasser, Erde, Feuer und Luft gesezt, pag. 520. 948. opp. ed. Sylburg. Die barbarischen Philosophen lehrten wohl von den natürlichen Dingen; es geht aber nicht dogmatisch, da hingegen die griechen desto mehr darum besorget waren, davon man vieles bey Laertio in vitis philosophor. Plutarcho de placitis philosophor. lib. 1. cap. 3. Aristotele de gener. et corrupt. lib. 1. cap. 1. physie. 1. 3. 8. de coelo 1. 2. und sonst in Cicero lib. 4. quaest. academ. Sexto Empirico aduersus mathematic. pag. 304. und hypoth. Pyrrhon. lib. 3. cap. 4. pag. 469. und andern, so wir unten bey dem Artikel Physic angeführt, findet. In der Ionischen Schule suchte man die Wirkungen der Natur aus künftigen Principis zu erklären. Thales Milesius einer der sieben Weisen nahm das Wasser zum Element an: Anaxagoras sezte über die Materie ein mit Verstand begabtes Wesen. Anaximander nennete das Principium und Element *τὸ ἀπείρον*, welches Cicero übersezt infinitatem: Anaximenes aber nach Laertii Bericht lib. 2. segm. 3. die Luft und das unendliche, welche Cicero zusammen nimmt und sagt, er habe die unendliche Luft davor ausgegeben, woraus aber endliche Dinge, als die Erde, Wasser, Feuer, und aus diesen wieder die andern Körper entstanden wären, und Archelaus folgte dem Anaxagora. Dieses stellt Cicero in Lucullo, oder lib. 4. academ. quaest. n. 37. also vor: princeps Thales vnus ex septem, cui sex reliquos consensisse primos ferunt: ex aqua dixit constare omnia. at hoc Anaximandro populari et sodali suo non persuasit. Is enim infinitatem naturae dixit esse, a qua omnia gignerentur. post eius auditor Anaximenes infinitum aëra, sed ea, quae ex eo orirentur, definita. gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia: Anaxagoras materiam infinitam, sed ex ea particulas similes inter se minutas; eas primum confusas, postea in ordinem adductas a mente diuina. Plato machte zum Element das Feuer, die Erde, die Luft und das Wasser, und legte ihnen

geometrische

geometrische Figuren bey, davon man seine Meinung in dem Timaeo findet. Aristoteles lib. 3. cap. 3. de coelo setzt als einen Grund, daß ein Element desrer Körper seyn solle, in welche andere Körper getheilet würden, in denen es entweder seyn könne, oder wirklich sey, (ob es aber wirklich sey, darüber wird noch gestritten) so aber in andere der Art nach unterschiedene Körper nicht könne zertheilet werden, welche Beschreibung die Aristotelischen Philosophen auf die Meinung gebracht, daß die Elemente nirgends in dieser Welt rein gefunden würden, unterdessen müßten selbige doch von dem Gemüth als von andern abgesonderten in ihrer Reinigkeit, und als ganz einfache Körper betrachtet werden. Sie sehen die Unreinigkeit der Elemente bloß als ein Accidens, oder was zufälliges an, welches daher erhellet, daß die Luft im Winter mit Wasser; des Sommers aber mit Feuer angefüllet werde, und daher in derselben Regen, Nebel, Blitz und Hagel entstehen, auch aus allen vermischten Körpern viele Dünste, welche die Luft unrein machten, giengen. Bey dem Wasser verursache diese Unreinigkeit, daß solches unterschiedene Farben, verschiedenen Geschmack, Geruch und Kräfte gesund zu machen, an sich nehme: die Erde habe in sich Wasser, Feuer, allerhand Metalle, und das Feuer sey auch unrein, daß es eine andere Farbe werfe in dem Holz, eine andere in dem Wachlicht, eine andere in dem Unschlittlichte, eine andere, wenn der Brantwein angezündet werde, woben andere erinnert haben, daß sie zwar mit einander zufälliger Weise vermischet würden, jedoch müsse man auch eine wesentliche Vermischung der Himmelsluft, oder einer andern noch feinem Materie geben, daß wenn sie von dem Gemüth abgesondert werde, die Elemente, aufwenigste des Feuers, der Luft und des Wassers nur träge und müßige Klumpen ohne alle Bewegung, Flüssigkeit und Kraft zu wirken seyn würden. Außer dem findet man in des Aristotelis Schriften von den Elementen noch diese Gedanken, daß er Wasser, Erde, Luft und Feuer dazu nimmet, de gener. et corrupt. lib. 2. c. 3. diejenigen, so nur eines lieber setzen wollen, mit dem Hippocrate und Galeno tadelt, de gener. et corrupt. lib. 1. cap. 1. physic. lib. 3. cap. 4. 5. de coelo lib. 3. cap. 5. die Nothwendigkeit der vier Elemente, woraus alles bestünde, behauptet, de coelo lib. 4. cap. 5. Doch wären sie nicht unendlich, de coelo lib. 3. cap. 4. wie Anaxagoras und Democritus geholt; unter sich verbielten sie sich wirkend und leidend, de generat. et corrupt. lib. 2. cap. 2. es würde eines aus dem andern gezeugt, de coelo lib. 3. cap. 7. sie wä-

ren nicht ewig, de coelo lib. 3. cap. 6. Feuer und die Erde wären mehr rein; bey der Luft und dem Wasser aber befände sich mehrere Vermischung, de generat. et corrupt. lib. 2. cap. 3. alle außer dem Feuer wären der Fäulniß unterworfen, meteorol. lib. 4. cap. 1. ihre Anfänge wären das Wärme, Kalte, Trockne und Feuchte, de part. animal. lib. 2. cap. 2. und die Verknüpfung unter einander geschähe auf eine vierfache Art, das Wärme mit dem Trocknen, das Wärme mit dem Feuchten, das Kalte mit dem Trocknen, und das Kalte mit dem Feuchten, de generat. et corrupt. lib. 2. cap. 3. Diese Lehre des Aristotelis hat sich lange Zeit in großem Ansehen erhalten, und die Scholastici sind so weit gekommen, daß sie nicht nur alle natürliche Begebenheiten aus ihren vier Elementen, und daraus erzeugenen Verschaffenheiten aufzulösen getrachtet, sondern auch diese unter dem Mond liegende Welt sich als eine aus vier Häutlein, oder Rinden bestehende Zwiebel vorgestellt, deren die innerste oder mittelfste sey die Erde, über diese das Wasser, über dem Wasser die Luft, und über der Luft bis zum Mond dasselbe, teke unter allen oder Feuer, und von den neuern hat diese Lehre vor andern Honoratus Fabri tom. 2. physic. tr. 5. lib. 2. zu vertheidigen sich bemühet, wider dessen Gründe Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 13. §. 5. verschiedenes erinnert. Die Stoischen Philosophen anlangend, so berichtet Laertius lib. 7. segm. 136. sqq. von dem Zenone, er habe das Element genennet $\bar{\alpha}\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{\alpha}\bar{\nu}$ $\bar{\alpha}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\lambda}\bar{\upsilon}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\iota}$ $\tau\bar{\alpha}$ $\gamma\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\alpha}$, καὶ sic ὁ $\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{\chi}\bar{\alpha}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\bar{\nu}$ $\bar{\alpha}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\lambda}\bar{\upsilon}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\iota}$, dasjenige, woraus zuerst etwas worden wäre, und dahin er zuletzt wieder könnte resolviret werden. Es habe sich alle Substanz durch die Luft in das Wasser verwandelt, worauf hernach die vier Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde erzeugt worden: conf. Augustin. de civit. Dei lib. 7. c. 6. Empedocles, der nach einiger Meinung in dieser Ordnung folget, wiewohl andere ihn unter die Pythagoräischen Philosophen zehlen, statuirte auch die vier Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, s. Laertium lib. 8. segm. 76. Democritus und Epicurus brachten die Lehre von den Atomis herbey. Vom Pythagora läßt sich nichts gewisses sagen. Heraclitus aber gab das Feuer vor das Element aus, daraus alles bestünde. Zu den neuern Zeiten hat man von den Elementen auch allerhand verschiedene Gedanken geführt. Die chymischen Elemente sind an der Zahl gemeinlich drey, Salz, Schwefel und Mercurius. Das erste, oder das Salz sey unbeweglich, als die zwey letztern; verursache in

den Körpern die Festigkeit, Zusammenhaltung, das Gewicht und die Währung, verbinde die Verderbung, befördere die Verdickung und Erstarrung, widerstehe der Fäulung und Entzündung. Es könne ferner von dem Salz die Fortpflanzung der natürlichen Dinae, das Wachsthum der Mineralien und Pflanzen, die Fruchtbarkeit der Erde. Der Schwefel, als das andere Element, wirke stärker als das Salz, doch nicht wie der Mercurius: verursache die Wärme, sey der Grund der Farben und Gerüche, auch zum theil des Geschmacks. Der Mercurius, oder Selt sey ein sehr subtiles, flüchtiges, ja fast himmlisches Wesen, und daher eine Hauptursach aller Bewegung, Sinnlichkeit und Lebens, daher rühre die Befestigung aller Körper, das Drucken der Gewächse, Wachsthum der Früchte, die Form, oder Gestalt der Dinge. Diesen dreien folgen etliche noch zwey andere, die sich lebend verbielten, hinzu, darinn sich die drei ersten aufhielten, nemlich das Wasser und die Erde. Zomberg hält davor, daß die mineralischen Körper aus den fünf Elementen, dem Salz, Schwefel, Mercurio, Wasser und Erde die Pflanzen aber aus viere, Salz, Schwefel, Wasser und Erde bestünden: conf. mem. de l'acad. Roy. des scienc. ann. 1702. p. 33. und 1705. pag. 88. Diese chymische Elemente haben bey den Liebhabern der Chymie großen; bey den andern hingegen schlechten Beyfall gefunden, und hat Robert Boyle ein ganzes Werk unter dem Titel chymista scepticus dawider geschrieben, dabey auch Kohaut in tractatu physico lib. 1. cap. 20. zu lesen. Was die Reo-democriti hierinnen gelehret, findet man unter dem Artikel Atomi. Cartesius hat seine Elemente so vorstellen können, daß man hätte meinen sollen, er habe der Erschaffung der Welt selbst beigewohnt. Erlich soll die Welt so erschaffen worden seyn, daß in der ganzen unendlich großen Ausdehnung nicht der geringste leere Raum gewesen, und weil keine Gestalt dazu bequemer, als die würflichte sey, so sagen die Cartesianer ferner, daß alle Theile der Materie würflicht gewesen, und immer eines an, oder auf dem andern gelegen. Nachdem aber diese ohne Bewegung gelegene Theile in eine Bewegung gebracht worden, hätten sie sich unter einander angekössen, ihre Ecken hier und dort abgebrochen, bis diese kleine Würfel alle eine runde Gestalt bekommen: dieselbe abgebrochene Ecken, sonderlich die gar kleine Spänchen hätten die dreyeckichte Admlein zwischen den runden Himmelsküglein ausgefüllt, süßten auch, weil sie von sehr geschwinde Bewegung, noch jetzt alle die kleinsten leeren Plätzlein aus. Man nennet sie das erste Element, oder die subtilste, reinste Materie, so die Sub-

stanz der Sonne, des Feuers und der Fixsterne ausmachen. Die rund aedre-bete Küglein selbst nennet man das zweyte Element, und heißen gemeinlich Himmelsküglein, weil sie das Weien des durchsichtigen, Himmels ausmachen. Das dritte Element aber besthe aus der Zusammenschüttung, oder Haltung allerhand edichten und ungleich gestalteten Theilen der zweyen ersten Elemente, welches daher zur Bewegung nicht so richtig, als jene sey, und nach Beschaffenheit seiner Theile wiederum entweder das Element des Wassers, oder der Luft, oder der Erden formirt. Von seinen Ausdauern ist Ambala in exercitation, academ. philosophiam primam et naturalem pag. 291. 199. nachzulesen. Man siehet hieraus, wie Cartesius die Natur der Elemente in der Gestalt gesezt, und nur einen allgemeinen motum indefinitum hinzugesetzt habe; die Unrichtigkeit aber dieser Lehre erkennet man gleich daher, weil die Gestalt nicht anders als eine Wirkung von der Bewegung kann angesehen werden. Denn die Gestalt ist nichts anders, als eine gewisse Bejurgung, oder Termination der Extension, daß wo dieselbe nicht geschieht, auch keine Gestalt seyn kann. Nun mag die Bejurgung durch ein innerlich, oder äußerlich Principium geschehen, so muß doch auf bey Seiten eine Bewegung geschehen. Ist aber die Figur eine Wirkung der Bewegung, so kann selbige ohnmöglich die Natur der Elemente ausmachen, welches vielmehr der Bewegung, als der Ursach der Figur zukommen muß, s. Küdiger in physico. diuin. lib. 1. cap. 3. sect. 2. pag. 106. wo er auch die vom Cartesio angenommene Gesetze der Natur untersucht. Die meisten nun der Physicorum sind entweder nach Aristotell, oder Saffendo, oder Cartesio gesolaet, wiewohl Aristotelis Lehrlage mehr in den mittlern, als neuern Zeiten beliebt gewesen. Diejenigen aber, so nach Saffendo, und Cartesio in der Physic eclecticisch philosophiren wollen, sind in der That meistens in der Hauptsache auf Cartesii Weise gegangen, das ist, sie haben die Physic nur mit mathematischen Augen angesehen, ob sie sich schon in der Benennung und Anzahl der Elemente unterschieden. Gocinus und Löwenhoef haben behauptet, der meiste Theil der natürlichen Körper bestünde aus globulis, welche Meinung schon 1671. der Hr. von Leibniz der königlichen Britannischen Societät entdeckt auch nachgebends von Francisco Jessop in propositionibus hydrostaticis ad illustrandum Aristarchi Samici systema destinatis weiter ausgeführt worden. Raschub sezt in seinen elementis physicis pag. 174. zwey Elemente: das eine, so das wirkende sey, bestünde aus ganz dichten; das andere als das leidende

aus schwämmigten und einen leeren Raum zwischen sich lassenden Theilen. Die ganz dichten kämen entweder der Kugelfigur, ob sie gleich eckicht, nahe, und machten die sauren, die acidösen Salze aus, oder sie wären mehr länglicht, und hätten ihre Spizen an den Enden, und machten die alcalischen Salze aus, beyde Arten wären anjündend, weil sie nichts durchließen, sondern von jedem Anstöße wirklich in eine Bewegung gebracht würden. Bey dem leidenden Elemente kämen die irdischen Theile mit dem alcalischen, die wasserichten mit dem acidösen überein, welche Reonung er p. 177. in not. (c) mit den vier Elementen des Barhusens in *ratio cinio chemico* p. 10. davon zwey wirkend wären, die Salze und die Oele, zwey aber leidend, als das Wasser und die Erde, zu vereinigen suchet. Rüdiger in *physic. divin. lib. 1. cap. 3. sect. 4.* trägt seine Lehre von den Elementen so vor, daß er vom Aristotele, Cassendo und Cartesio abweicht. Er siehet das Element für diejenige Substanz an, welche nächstens aus der ersten Materie von Gott hervorgebracht, so daß er ihr eine bestimmte Bewegung und gewisse Figur bezeugt. Wieviel derselben seyn, müsse aus der wahren Beschaffenheit des Körpers, dessen Anfänge die Elemente sind, erkannt werden. Dieser aber sey eine elastische Substanz, das ist, sie habe eine gedoppelte Bewegungskraft, daß sie sich ausdehnen und zusammenziehen könne. Solche gedoppelte Bewegung sey unter sich einander entgegen, daß folglich eine jede ein besonderes Subjectum vor sich haben müsse, und ein jeder Körper bestünde aus zwey Substanzen, von deren einer die Ausdehnung; von der andern aber die Zusammenziehung bestände. Diese selbstständigen Ursachen wären eben die Elemente, daß man also nur zwey derselben annehmen müsse, das eine nennet er den *aetherem* oder *particulam radiantem*, dessen Figur strahlend, die Bewegung aber vom Centro zur Peripherie gieng; das andere sey der *aër* oder *bullula aërea*, so von einer convergen Figur, inwendig leer, und sich von der Peripherie zum Centro bewege. Die Erklärn dieser beyden Elemente zu beweisen, führt er allerhand Gründe an, und bringt sonderlich p. 31. *seqq.* obiection, contra *physic. divin.* verschiedene Experimente bey, so seine Gedanken bestärkten.

Scheuchzer in seiner *Naturwissenschaft* p. 2. c. 1. §. 16. meynet, es liesse sich die unterschiedenen Reonungen von den Elementen gar wohl unter einander vergleichen. Des Cartesi zwey erste Elemente hätten jor Abscheu mehr auf die ganze, als auf die untere Erdoberwelt, und fanden sich wirklich bey dem Ari-

stotele und andern Philosophen unter dem Namen der reinsten Himmelsluft, oder *aetheris* und eines blumlichten, und der Natur der Sterne nachkommenden Elements; das dritte Cartesiansche werde nach seiner verschiedenen Gemalt wieder in die vier Aristotelische abgetheilet die drey, oder fünf *chymisch*. Drey von ihnen würden auch aus diesen zusammengesetzt, und endlich bekänden alle aus kleinen Staubchen, in welche sie sich auflösen ließen, so daß die Aristotelischen, Cartesianen, Chymiken endlich *epicurisch* philosophiren mußten. D. Duddeus *part. 4. cap. 13. §. 13. 14. 15. phil. theor. meonet* auch, man thäte am besten, wenn man sich Elemente von unterschiedener Gattung und Ordnung concipire. Uebrigens kann man von den Controversien wegen der Elemente nachlesen *dt. Samuel de consensu veteris et novae philosophiae, und Berisgardum in circul. Phil. part. 2. und 3.* von der Sache selbst aber außer den schon angeführten die andern physischen *Compendia*, als Wolffs Gedanken von den Wirkungen in der Natur §. 32. *seqq.* p. 57. Löhners *physica experimentalis* p. 55. Wucherers *institucion. philos. natural. eclectic. p. 167.* nebst andern. [Alle einfache Theile, aus welchen eine körperliche Sache bestehet, werden Elemente genennet. Sie sind aber entweder gänzlich einfach, oder nur in gewisser Beziehung. Jene heißen metaphysische Elemente. Diese aber sind diejenigen letzten Theile eines Körpers, die bey der Zergliederung desselben entzehen, und nicht von verschiedener Art sind, oder es sind die letzten homogenen Theilchen, die sich nicht in mehrere heterogene Theile zerlegen lassen, sie werden physische Elemente genennet. Es ließen sich meines Erachtens alle, sowohl metaphysische als physische Elemente in zwey Classen theilen, einige haben außer ihrer Undurchdringlichkeit oder Impenetrabilität ein inneres Bestreben, zu wirken, andere aber nicht. Die ersten könnte man *active, thätige, wirksame*, die letztern *unwirksame, träge, passive* nennen. Siehe meine *Geistliche von den Seelen* S. 55. S. 376. Not. (*). §. 74. S. 490. Not. (u). Zu den physischen Elementen steigt man zu rechnen 1) die Erde, in der chymischen Bedeutung, oder die todtte Erde, welche ein unwirkames oder passives Element ist. Man versteht unter solcher Erde, diejenigen Erdtheilchen, welche in Feuer nicht gesamolgen, und in Wasser nicht aufgelöst werden können, sondern in Vermischung mit Wassertheilen einen Teig geben. Sie haben keine salzigten und sulphurischen Theile. Einige wollen zwar hier einwenden, es könne solche Erde doch was *actives* seyn, weil vielleicht auf die Zukunft ein geistlicher Chymicus aus die-

fer Erde ein Salz oder anderes actives Wesen extrahiren könnte, wenn es gleich bis jetzt nicht geschehen sey. Allein die Præsumtion ist doch so lange vor meine Meinung, bis man das Gegentheil beweiset. Vergleiche auch Daries Cameralwissenschaften im 1. Cap. 5. 8. 2) Das Wasser (bloßes Wasser). 3) Das reine oder bloße Acidum. Siehe Daries am angeführten Orte 1. Cap. 5. 2. Anmerk. 4) Das reine Alkali. Siehe ebendaselbst 5. 12. Anmerk. 5) Das Del (oleum pingue). Daries am angeführten Orte 1. Cap. 5. 13. Succow in dem Entwurfs der Naturlehre 6. 32. 33. urtheilet auf folgende Art: „Man wird sich begnügen müssen, wenn man mit der Theilung der Körper bis auf solche Körperliche Theile kommen ist, die in ihrer Zusammensetzung den ersten ausmachen, in sich selbst aber nichts Mannichfaltiges mehr unsern Sinnen darstellen. Diese wesentliche dem Körper zukommende forderliche Theile nennt man seine besondere Elemente, (ich nenne solche die physischen Elemente). Man zerlege zum Beispiel das bekannte Schießpulver. Es bestehet aus einer Mischung von Schwefel, von Salpeter und von Kohlen, und diese Stücke sind seine besondern Elemente. — Könnte man mit einer völligen Gewißheit den chemischen Versuchen allemal trauen, und wäre es erlaubt zu sagen: das was wir oben einer jeden auf diese Art angestellten Trennung der körperlichen Theile wahrnehmen, müsse zu dem Urstoffe der Körper wesentlich gehören, so würden wir gewiß seyn, daß die besondern Elemente der Natur in Feuer, Erde, Wasser und Luft beständen, deren verschiedene Verhältnis in der Mischung und besondern Wirkungen in einander, die große Zahl der verschiedenen Körper der Welt zuwege brächten.“ Auch verdient eben dieser vortreffliche Verfasser in seinen Cameralwissenschaften 5. 25. 26. 27. gelesen zu werden. Der wegen seiner Wissenschaften, und besonders in der Naturgeschichte berühmte Joh. Ernst Immanuel Walch behauptet in dem ersten Theile seines Natursystems, daß die Elemente, oder der Grundstoff der Körper, zwar die Einsichten des menschlichen Verstandes überstiegen; jedoch wisse man von ihnen 1) daß sie unveränderlich, und keiner Destruction fähig wären. 2) Daß sie den Grundstoff der Erde, der brennbaren Wesen und der Salze in sich hielten. 3) Daß alle aus ihnen gebildeten Körper sich in solche Elemente wieder zu neuen Compositionen per circulum naturæ auflöseten. In ihrer ersten Zusammensetzung erscheinen sie als ein flüßiges Wesen, und das wäre das Wasser. Das reinste Wasser aber halte in sich 1) eine Erde, das säße

man aus unsern Kesseln, aus dem Topf- und Tropfwasser; b) ein Salz, denn das Wasser habe einen Geschmack, und durch solchen unterscheide sich das eine von dem andern; c) ein brennbares Wesen, ein höchst feines Phlogikon, und das sähe man daher, weil lange stehendes Wasser einen stinkenden faulen Geruch bekömmt, mithin müsse sich sein Phlogikon oder ein Theil desselben verflüchtigt haben. Wenn sich nun diejenigen Grundwesen, die wir in ihrer ersten Vereinigung nur als flüßig erkannten, mit einander pereinigten, 1. E. Erdtheilchen mit Erdtheilchen, Salztheilchen mit Salztheilchen, so entstünden daraus die Aggregate, die ersten sichtbaren festen Körper. Vereinigten sich diese wieder mit flüßigen, so entstünden durch neue Compositionen neue Körperarten, da denn durch die unterschiedene Mischungsort eine fast unendliche Menge unterschiedener Körper hervorgebracht werden könnte. Dieses sind die haushaltlichen neuen Meinungen. Uebrigens merke ich noch folgende Schriften an. Datreux Geschichte der Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge 1773. Wer aber Eretickeiten über die Wirklichkeit und Beschaffenheit der Elemente und Monaden zu lesen wünschet, der kann sich des Entwurfs einer kurzen Geschichte der Schriften von den Monaden oder Elementen der Körper von den Zeiten Leibnizens bis auf die jetzigen bedienen, welcher in Christian Ernst von Windheim philos. Bibliothec 1. Band, 6. St. steht, deren Fortsetzung in den folgenden Theilen zu suchen ist. Vergleiche auch den Artikel Atomi.]

Elendus,

Ελυστος bedeutet bey Aristotele überhaupt einen jeden Vernunftschluß, oder Sollogismus; insonderheit aber eine solche Schlußrede, die entweder offenbar falsch ist, oder nur den Schein eines gültigen Schlusses vor sich hat. In der letztern Bedeutung ist es so viel, als eine Sophisterei, davon an gehörigem Orte gehandelt worden, s. Rhetor. system. logic. mai. lib. 3. l. 3. c. 8. p. 299.

Elend,

Bedeutet eigentlich denjenigen unglücklichen Zustand eines Menschen, da keine oder wenig Hoffnung vorhanden, daß er daraus befreiet werde. Ein jedes Elend gründet sich auf gewisse Uebel, die vorhanden, nur sind es solche Uebel, die wahrscheinlich nicht können gehoben werden. So ist eine jede Krankheit was Bös; ist dieselbige aber langwierig, schmerz-

schmerzhaft und gefährlich, so sagt man, daß ein elender Zustand mit dem Patienten sey.

[Eliaca]

[Schola, wurde vom Phidone, einem Schüler des Socratis gestiftet, und ihr der Name von dessen Vaterstadt Elis, in Peloponneso gelegen, gegeben. Sie hieß nachgehends Eretria, von Eretria, einer Stadt der Insel Euböa, woher Menodemos, ein Schüler Plutarchi, welcher letztere dem Phidoni gefolget, gehörig gewesen. Laertii 1. 2. Suidas. Strabon. lib. 9. Weiskampff kann hiervon in Bruckers histor. crit. philos. gelesen werden.]

Eloquenz,

Es eigentlich ein lateinisches Wort, und heißt im Deutschen die Redekunst, ingleichen die Beredsamkeit, nachdem man entweder die Lehre von der Redekunst; oder die Fähigkeit und Geschicklichkeit selbst der Beredsamkeit darunter versteht. Rhetoric und Oratorie werden öfters als gleichgültige Wörter von diesem angesehen, wiewohl man zuweilen nicht nur unter Rhetoric und Oratorie; sondern auch unter diesem und dem Worte Eloquenz einen Unterschied gesucht, wie unter dem Artikel Rhetoric bemerkt worden.

Die Eloquenz ist diejenige Kunst, oder Geschicklichkeit, da man seine Gedanken auf eine gründliche, geschickte und artige Manier andern zu verstehen giebt, und sie dadurch dergestalt gewinnt, daß sie einem Beifall geben. In dieser Erklärung wird sie in ihrem ganzen Körper, theils in Ansehung der Sachen; theils in Ansehung der Worte betrachtet, und kann alsdenn als eine Wissenschaft, so aus der Philosophie und Philologie zusammen gesetzt ist, angesehen werden. Denn ein Redner muß wegen der Sachen, die er vorträgt, die Kunst wohl zu urtheilen und etwas in eine geschickte Ordnung einzufügen wissen, und jederzeit die oratorische Klugheit besitzen, desto eher und leichter zu dem vorhabenden Zweck zu gelangen. Hieraus fließen drey wesentliche Stücke der Eloquenz: die Meditation, der Vortrag, und die Klugheit. Die Meditation gründet sich auf die Vernunftlehre, daß man das Wesen der Materie, wovon die Rede handelt, aufsehet, und aus derselben die Nothwendigkeit der ganz gewissen und wahrscheinlichen Beweisgründe erkennt. Der Vortrag muß erstlich accurat geschehen, daß es, es muß zwischen den Worten und Gedanken eine Gleichheit seyn, daß man we-

der mehr noch weniger, als die Gedanken mit sich bringen, sagt: hernach manerlich, welche Manierlichkeit in den Nebenideen oder Bedeutungen beruhet. In allen Redensarten, wenn man den Verstand derselben vollkommen erkennen will, ist nicht allein auf die Hauptbedeutung, sondern am allermeisten auf die Nebenbedeutungen derselben zu sehen, da dann die Hauptbedeutung eigentlich als die Realität eines Ausdrucks; die Nebenbedeutungen aber als die Manier desselben zu betrachten. Eine manierliche Rede heißt demnach eine Rede, durch welche man seine Meinung nicht allein ihrer Realität nach gleich weg von sich giebt, denn dieses kann ein jeder, der nur der Sprache, die er reden will, kundig ist, ohne daß er es erst lernen dürfte, sondern in welcher man seine Hauptbedeutungen, z. E. eine Bitte, eine abschlägliche Antwort, eine Widerspruch u. s. f. mit angenehmen Nebenbedeutungen, mit welchen galante Leute dergleichen Vorträgen eine Manier zu geben pflegen, mäßigt, s. Müllers Anmerkungen über Grac. Oracul. Max. 14. p. 100. Dieser Vortrag ist der Grund der eigentlichen Beredsamkeit, worinnen ihre Schönheit und viel angenehmes, so man mit dem französischen je ne sçai quoi am besten ausdrücken kann, steckt: conf. Crousaz in traités du beau p. 141. Die Klugheit eines Redners, als das dritte Stück, bestehet in einer Geschicklichkeit eines Ingenieurs und scharfsinnigen Verstandes, dienliche und zudringliche Mittel zu erfinden, desto eher und leichter zu dem Zwecke seiner Rede zu gelangen. Diese Mittel sind dreyerley: erstlich in Ansehung seiner selbst, hernach in Ansehung der Zuhörer, oder der Leser, und dann in Ansehung der Rede selbst. In Ansehung seiner selbst muß ein Redner zusehen, wie er sich in guten Credit setzen mag, daß ist, in eine gute Opinion, Hochachtung und Liebe, welches theils bey vernünftigen und weisen Leuten, theils bey dem Pöbel geschieht. Bey jenem beruhet die gute Meinung auf eines Redners wirklichen Geschicklichkeit; der Pöbel aber urtheilet nach dem äußerlichen und nach gewissen Leidenschaften. Nun aber weiß man, daß die gute Opinion und die Liebe von und zu der Person, welche uns zuredet, viel eher öfters einen Beifall in uns wirkt, als alle ihre Vorstellungen, hingegen wenn wir eine schlechte Meinung von ihr haben, und ihr gehässig sind, wird auch die künstlichste Rede öfters nicht ausreichen. In Ansehung der Zuhörer, oder der Leser, sucht ein kluger Redner, ihre Gemüther am rechten Orte zu fassen, wo sie nämlich den wenigsten Widerstand thun können, daß ist, ihren herrschenden Affect kennen zu lernen, und denselben vor sich zu interessieren.

stren. Denn der herrschende oder stärkste Affect eines jeden Menschen ist das wahrhafte sohlle oder Schwäche desselben, vermittelt dessen man zu seinem Vortheil den Willen desselben in die stärkste Bewegung setzen kann, und andere Affecten hingegen, deren er nicht, oder in gar schwachem Grade ergeben, sind so zu sagen sein Fort, oder Stärke, da es vergebens seyn würde, wenn man ihn allda fassen, oder vermittelt derselben ihn zu etwas antreiben wollte. Drittens hat ein Redner Fluabreit zu gebrauchen in Ansehung der Rede, was theils ihre innerliche Einrichtung; theils ihren äußerlichen Vortrag betrifft. Bei ihrer innerlichen Einrichtung hat er sowohl auf die Hauptsachen und auf die gewisse und wahrscheinliche Beweisgründe, als auf die Nebensachen zu sehen, in welchen er sich auf das Gemüthe der Leute, die er vor sich hat, gründet, auch zuweilen ihren Vorurtheilen nachgiebt. Zu dem äußerlichen Vortrage gehören die Aussprache, die Stellungen, Mienen, und übrigen Bezeigungen, die den Affect des Redners an den Tag legen, und dem Zuhörer viel ehe das Herz einnehmen, als alle figürliche und gekünstelte Redensarten, von welcher Materie Mich. le Faucheur de l'action de l'orateur, welche Schrift aus 1690. in Helmsstadt lateinisch herausgekommen; Grismaret de recitatione in lectione, actione publica, declamatione et cantu; Renat. Bary de methodo sermonem bene pronuntiandi animandique; Francius in specimine exterioris eloquentiae, nebst dem Cicero de orat. 1. 3. und Quintilianus no 1. 11. c. 3. zu lesen sind.

Der Endzweck der Eloquenz wird insgemein in der Persuasion oder Ueberredung gesetzt, welches die Meynung der alten und der meisten neuern ist, dawider aber noch gar vieles einzuwenden ist. Denn anfangs sucht man in einer jeden gemeinen Rede den andern zu überreden, und wenn es auch von einer Bauernmagd geschehen sollte, die einem ihre Butter oder Eier verkaufen will, wer wollte aber sagen, daß diese Magd die Eloquenz studiret hätte? ist nun die gemeine Rede und die Eloquenz unterschieden, und die Persuasion ist der Endzweck von jener, so kann man sie ja nicht auch vor den Endzweck der Eloquenz halten. Ja wenn ein Redner in Gegenwart weiser und verständiger Leute eine Materie, die sich auf ganz gewisse Beweisgründe stütze, in einer Rede auszuführen hätte, sollte er sie wohl nur zu überreden suchen, und wer wollte dieses von einem Prediger behaupten? zu geschweigen, daß viele nicht wissen, was sie durch die Persuasion verstehen sollen. Eigentlich heißt einen überreden so viel, als einen betriegen, das ist, einen durch falsche oder Scheingründe

zum Benfall seiner Meinung bewegen, und in diesem Verstande wird solches Wort auch insgemein genommen; und man vermischet den eigentlichen Endzweck der Redekunst und ein Stück der Klugheit in derselben, daß man sich die Verwegenheit der Zuhörer erwerbe, wozu man sich freylich nach ihren herrschenden Affecten richten, und nach denselben seine Gründe accommodiren muß. Inzwischen sind daher viele andere Irrthümer entstanden, und sozgleich mehr schädlich als nützlich gewesen, conf. observat. Hal. tom. 2. obs. 8. §. 43. seqq. Denn durch dergleichen Unbesamkeit sind viele zur Lethere verführt worden, und eben daher kommt, daß man es für ein sonderbares Kunststück hält, wenn man eine Sache bald loben, bald verachten, oder auch strafbare und nichtswürdige Dinge rühmen, lobenswürdige tadeln und herunter machen kann, wovon man in des Dornavii amphitheatro sapientiae Socraticae, Exempel findet: adde Proustium ad lib. 1. cap. 3. rhetor. ad Herenn. Reimann. in hist. litter. der Deutschen 3. 3. p. 61. Göge in dissert. de nummis p. 33. 34. 35. Demnach ist der Endzweck der eigentlichen Eloquenz in Ansehung ihres ganzen Körpers die Ueberzeugung, sofern aber dieselbe nur mit den Worten zu thun hat, ist solcher die richtige Ausdrückung der Gedanken.

Nachdem man in der Gesellschaft mit Menschen zu reden, und ihnen die Wahrheit zu sagen hat; die meisten aber in Affecten stecken, und die wenigsten die wahrende Wahrheit vertragen können, so hat man sie in ierliche und unangenehme Worte einbücken und gleichsam überzuckern müssen, woraus der Nutzen der Wohlredenheit fattsam erhellet. Einem jeden Theologen ist höchstankständig, wenn er geschickt reden kann, zumal wenn er auf der Kanzel vor dem Volke geistliche Reden ablegen soll. Zwar sind verschiedene auf die Gedanken gekommen, daß ein Prediger sich keinesweges um die Veredelsamkeit zu bekümmern habe, indem Paulus 1 Cor. 1. v. 17. bezeuge, daß er das Evangelium nicht mit klugen Worten predigen sollte; solches auch mit der christlichen Einfalt, welche in der heiligen Schrift so sehr empfohlen werde, streite, und zu dem Christus seinen Aposteln gesagt, sie sollten nicht sorgen, was sie reden würden, Marc. 13. v. 11. Doch man hat hier einen Unterschied unter derichten und unächten geistlichen Veredelsamkeit zu machen. Jene kommt darauf an, daß ein Prediger Fleiß anwendet, den Text nach den Regeln der Auslegungskunst richtig zu erklären, alles in gehöriger Eintheilung deutlich und ordentlich vorzutragen, was zu beweisen mit nachdrücklichen Gründen, die der Zuhörer

nen, zu erharteten, und endlich einer wohl-
 ankündigen und zu seinem Vorhaben ganz
 bequemen Art zu reden sich zu bedienen.
 Heg dieser aber will der Redner seine Ge-
 schicklichkeit, schwillstige Beredsamkeit,
 und weltliche Gelehrsamkeit sehen lassen,
 und sucht einen eiteln und nichtigen
 Ruhm. Die letztere verkehret Paulus 1
 Cor. 1. v. 17. Die andere aber kann kei-
 nesweges der christlichen Einfalt entgegen
 seyn, als welche zu des Nächstens Er-
 bauung zielt, und was Christus seinen
 Aposteln verheissen, ist was außerordentli-
 ches, darauf sich heutiges Tages kein
 Mensch zu verlassen hat. Inzwischen ist
 die eitle geistliche Beredsamkeit oftmals
 von sehr gefährlicher und schädlicher Wir-
 kung gewesen, und solche Prediger haben
 die größte Unruhe erregen können. Tho-
 masius erinnert in cautel. circ. praecogn.
 iurisprud. cap. 9. §. 64. not. (i), daß auch
 die geistliche Oratorie, so unter uns üblich
 sey, ihren Ursprung von dem ehemaligen
 Mißbrauche der Cleriken habe; add.
 Alexand. Burgos in dissert. de visu et ne-
 cessitate eloq. in rebus sacris tractand.
 sectum de praecip. orator. eccles. in pe-
 rorand. virtutib. neß andern, die aber
 hier nicht anzuführen sind. In einer Re-
 derung und bürgerlichen Gesellschaft ist die
 Oratorie zuweilen höchst nöthig, weil dar-
 innen viel hundert Fälle vorkommen, in
 welchen mit Nachdruck und Manier muß
 geredet werden, conf. Marbach in in-
 coit. ad iurisprud. p. 123. leqq. Wie oft
 hat in Staatsbündeln eine wohlgeordnete
 Vorkellung die Obrigkeit zu vielem Guten
 bewogen, und eine geschickte Rede an die
 Unterthanen die verdrießlichen Sachen
 erdlich, oder die vorgegangenen Verfe-
 hen entschuldigt gemacht? und in den
 übrigen Facultäten breitet sich der Ru-
 men rechtschaffener Oratorie auch sehr
 weit aus.

Es wird die Redekunst sehr blutungefe-
 het, und wir haben über den Mangel gu-
 ter Bücher, derer man sich hierinnen be-
 dienen könnte, zu klagen. Zwar läßt sich
 die Eigenschaft einer vollkommenen Be-
 edsamkeit nicht sowohl durch künstliche
 id weitläufige Regeln, als durch Hül-
 der Natur und einer langwierigen Er-
 bung und wenig Regeln erlangen. Die
 vorschläge, so in den gemeinen Wächem
 than werden, sind gar unvollkommen,
 d da man indgemein das oratorische
 eheimis in den locis topicis sucht, so
 leicht zu erweisen, daß diese Kunst gar
 gar schlecht aussehen, wie solches Gund
 g in obseru. Hal. t. 1. obseru. 17. pag.
 1. gewiesen. Von dem so genannten
 atorischen Numero will man allerhand
 gelu geben, und ob zwar gewiß ist, daß
 gleichen Numerus sey, so kann man
 h davon keine gewisse und besondere
 Philosoph. Lexic. 1. Theil.

verhält sich die Sache hier, wie mit dem
 Geschmacke, da es auch gewiß ist, daß ein
 Geschmack sey, niemand aber wird gewiß
 se Regeln vorschreiben können, wie alle
 auf einenlei Weise schmecken sollen. In
 den rhetorischen Figuren steckt der wahre
 Grund einer wahren Eloquenz auch nicht,
 und das mag wohl eine schlechte Bered-
 samkeit seyn, welche schlechterdings nach
 den gemeinen Regeln eingerichtet ist. Ue-
 brigens wer Belieben trägt, die alten ora-
 torischen Bücher hierinnen zu lesen, der
 kann des Aristoteles, Hermogenis, Ci-
 ceronis, Quintilianis Schriften aufschla-
 gen, und des Giberts jugemens des savans
 sur les auteurs, qui ont traité de la rhero-
 rique dabey nehmen. Unter den neuern
 ist des Lamy art de parler zur Zeit das
 beste, und wäre zu wünschen, daß man
 diese Schrift entweder ins Lateinische
 oder Deutsche brächte, und mit geschick-
 ten Anmerkungen erläutere. Wer hier-
 innen glücklich seyn will, der muß vorher
 eine gute Vernunftlehre und die Klug-
 heit zu leben wohl verstehen, woraus er-
 folget, daß die Philosophie von der Reder-
 kunst niemals abzusondern sey, und die
 wahre Oratorie in der That keine Sache
 seyn die mit jungen Leuten auf den nie-
 dern Schulen kann getrieben werden,
 conf. Grävium in orat. pag. 185. Auf
 diese philosophische Zubereitung muß ein
 gutes natürliches Talent und eine große
 Übung gesetzt werden, wodurch mehr
 als durch die rhetorischen Regeln kann
 ausgerichtet werden. [Es verdient Jo-
 Andr. Fabricii philosophische Redekunst,
 wie auch Carl Gottb. Müllers Rede-
 kunst bemerkt zu werden. Mit großem
 Nutzen wird man Kieblers Theorie der
 schönen Wissenschaften, wie auch Sul-
 zers Schriften lesen.]

Ob die alten Rhetores den neuern vor-
 zuziehen seyn? ist eine Frage, die unter
 den Gelehrten öfters auf dem Tapete ge-
 wesen, welche man weder schlechterdings
 bejahen, noch verneinen kann. Denn zu
 den alten sowohl als neuern Zeiten hat
 man Leute gehabt, welche eine beredte
 Zunge besaßen, weßwegen diejenigen wohl
 am sichersten gehen, die sich die Mittels-
 straße erwählen, und von keiner unor-
 dentlichen Liebe gegen die alte oder neue
 Gelehrsamkeit verführen lassen. Doch ist
 dieses eine ausgemachte Sache, daß eini-
 ge zu unsern Zeiten viele Fehler der al-
 ten rhetorischen Bücher entdeckt, und
 vermittelst einer brauchbaren Vernunft-
 lehre das Wesen der Oratorie genauer
 untersucht. Man kann desfalls des Bal-
 zacs dissertat. de la grande eloquence p.
 90. opp. Clerc in Parrhasian. tom. 1. p.
 72. Fleury in der Schrift du choix et
 de la methode des etudes c. 31. Tho-
 masium in cautel. circ. praecogn. iurispr.

c. 9. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 4. c. 4. Syrbium in philos. ration. part. 2. c. 9. lesen.

Wer die unterschiedenen Fälle, so die Eloquenz insonderheit zu den ältern Zeiten erlitten hat, erkennen will, der kann den *Vosium de natura et configuit. rhetoric. Crejollum in theatro veterum rhetoricorum, oratorum, et sophist. Morhof in polyhistor. liter. lib. 6. cap. 2. Clericum in arte critic. tom. 1. p. 341. Fabricium bibl. graec. 1. 4. c. 32. p. 477. und in bibl. latin. hin und wieder; Cellarium in dissertat. academic. pag. 352. seqq. Paschium de inuent. nou. antiqu. c. 2. p. 73. seqq. Kriegg de sophistarum eloquentia; die Ausleger des Cicero. de claris orator. und des Suetonii de clar. rhetor. insonderheit den *Pitiscum* über den letztern lesen, von welcher Materie wir auch etwas in der Vorrede zu der *Cellarii oration. academicis* berührt haben, [Vergleiche den Artikel Rede.]*

Eltern,

Sind diejenigen Personen, so verursacht haben, daß diejenigen ihre Existenz erhalten, welche sich nicht selbst aufzuziehen können, und die man Kinder zu nennen pflegt. Man hat drey Arten der Eltern, als coniuges, die sich in einem ordentlichen Ehestande beisammen befinden: concubinos, wenn ein Mann außer der rechten Frau mit Kebsweibern Kinder zeuget, und scortatores, wenn sich zwei Personen außer der Ehe mit einander [um der Geilheit willen] fleischlich vermischen, und Kinder zeugen; folglich auch dreierley Kinder, lib-ros legitimos, welche von rechten Eheleuten gezeugt, naturales, so die Kebsweiber zeugen, und spurios, oder die Hurenkinder. Es ist zwischen Eltern und Kindern eine Gesellschaft um ihrer Aufzuziehung willen, welche man die natürliche Gesellschaft zu nennen pflegt; worauf sich aber dieselbe gründet? darinnen sind die Scribenten der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit nicht einig. Eiacr-lich ist die Frage: worauf die Verbindlichkeit der Eltern ihre Kinder zu erziehen, beruhet, und wie weit sie sich erstreckt? wiewohl die meisten, wenn sie von der väterlichen Gesellschaft handeln, ihre Hauptfrage dahin richten: aus was für einem Grunde die väterliche Gewalt, oder das Recht der Eltern über ihre Kinder herzu-leiten? welches aber aus dem ersten fließet, daß den Eltern, wenn ihnen gewisse Pflichten obliegen, ihnen auch gewisse Rechte zukommen müssen, mithin muß die erstere Frage ehe, als die andere ausgemacht werden. Sollen daher die Eltern ihre Kinder erziehen, so fragt sich: ob diese Verbindlichkeit vollkommen, oder unvoll-

kommen? daß man sie nach dem ersten als eine schlechterdings nöthige Schuldigkeit anzu-sehen. Viele haben es hierinnen versehen. Denn einige haben auf diese beyden Arten der Pflichten hierinnen gar nicht acht; ben; andere haben nur eine Art hierinnen zugelassen, sind aber dadurch bey speciellen Fragen in allerhand Verwirrungen gerathen, und noch insgemein hat man sich um keinen rechten Grund solcher Pflichten bekümmert. Um solcher Verwirrung zu entgehen, so setzen wir zum voraus, daß wie Gott überhaupt der Menschen Glückseligkeit durch die natürlichen Gezeze intendiret, solche aber unter andern durch die Pflichten gegen einander dergekalt soll befördert werden, daß wir nicht allein das Leben davon bringen, sondern auch bequem leben mögen, mithin einander Pflichten der Nothwendigkeit und Bequemlichkeit zu erweisen haben, welches eben der Inhalt des bekannten Principii: socialiter est viuendum, ist, also will er auch, daß den Kindern solche Glückseligkeit vermittelst der beyderley Pflichten wiederfabre. Denn will Gott, daß das menschliche Geschlecht auf eine vernünftige Art, das ist, durch den Ehestand, und nicht nach Art der unvernünftigen Thiere, weil daraus die größte Unordnung, mithin die Unglückseligkeit der Menschen entstehen würde, fortgepflanzt werde, so will er auch, daß man die Kinder erziehe, indem sie für sich selbst dieses nicht thun können, und Gott dessfalls kein Wunder thut. Sollen die Kinder erzogen werden, mithin in den Stand der Glückseligkeit kommen, daß sie ein bequemes Leben führen mögen, so fragt sich denn: wer diese Mühe auf sich nehmen müsse, und ob darinnen Gott seinen Willen entdecke, oder ob es von der Freyheit der Eheleute dependiret, die sich dessfalls durch ein Pactum verglichen? Das letztere kann wohl nicht geschehen, indem, wenn man den Zustand der kleinen Kinder erweget, man leicht begreifen kann, daß dieies die einzige Gesellschaft unter den menschlichen Gesellschaften, welche ohne der Personen, die sich darein begeben, verwechselte Einwilligung, auch ohne stillschweigender Einwilligung kleiner Kinder gestiftet wird, wie *Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 4. §. 5. seqq. wohl angemerket*. Auf solche Weise rührt diese Verbindlichkeit der Eltern unmittelbar aus dem göttlichen natürlichen Gezeze her. Denn will Gott, daß die Menschen in den Ehestand, um Kinder zu zeugen, treten sollen, so will er auch, daß die Eltern selbst erziehen, ohne welchem die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts nicht geschehen kann, welche Mühe die Eltern, und keine fremde Personen, auf sich

sich zu nehmen verbunden sind, weil sie Ursach gewesen, daß diejenigen, die sich nicht selber erziehen können, existiren. Eltern haben sich darüber nicht zu beschweren, als hätten sie dadurch eine Last auf dem Halße; indem sie auch ein Recht an den Kindern dadurch erhalten, und zu überlegen haben, wie sie auch als Kinder von ihren Eltern haben müssen erzogen werden. Nicht undeutlich hat dieses Gott auch durch die eingepflanzte Liebe der Eltern gegen ihre Kinder, und der Kinder gegen ihre Eltern angezeigt. Sollen Eltern ihre Kinder erziehen, so haben sie dadurch auch die Herrschaft über sie, als ein Mittel, ohne welchem das Hauptabsehen nicht kann erhalten werden, und da es sonst heißt: qui vult nemem, vult etiam media, so ist auch dieses dem göttlichen Willen gemäß. Doch was wir vorher überhaupt gesagt, wollen wir etwas genauer ausführen.

Wir sehen erstlich auf diejenigen, welche diese Pflicht, die Kinder zu erziehen, auf sich haben, und diese werden die Eltern genannt, nämlich der Vater und die Mutter; welche aber unter diesen beiden Personen den Vorzug haben soll? darüber sind verschiedene Dispute entstanden. Gobbseus de iure cap. 9. und in Leviathan. cap. 20. indem er nach seinen Principiis die Macht der Eltern über ihre Kinder aus dem Rechte des Sieges herleitet, die Mutter aber das Kind zuerst in ihrer Gewalt habe; so schließt er, daß sie darinnen vor dem Vater einen Vorzug habe, welche Meinung Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 6. cap. 2. §. 2. 3. ausführlich vorstellet. Ob nun schon von dem Ungerade der Principium des Gobbseus in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit überhaupt gar leicht insonderheit kann geschlossen werden, wie richtig sich diese Meinung befindet; so können doch verschiedene besondere Umstände dagegen erinnert werden. Denn wenn ein Kind geboren wird, so ist ja kein Krieg da, daß die Mutter den Sieg erhalten könnte; es kommt ja das Kind ehe in die Hände der Behmutter, welche sich also dieses Rechts anmaßen könnte, und da Gobbseus selbst statuiert, die Menschen würden natürlicher Weise in ihrer Freiheit geboren; so würde diese Freiheit aufgehoben, wenn das Kind sogleich unter der Mutter Herrschaft kommen sollte. Andere legen dem Vater einen Vorzug bei, nicht deswegen, weil das männliche Geschlecht dem weiblichen vorgiehet, sondern weil der Vater über die Mutter selbst eine Herrschaft habe, und das Haupt der Familie sey. s. Kulpisium in collegio Grotianum pag. 50. Wilhelm Grotium in enchirid. cap. 10. §. 3. Thomasmium in fundament. iuris nat. et gent.

lib. 3. c. 4. §. 8. wiewohl er in der iurispud. diuin. lib. 3. c. 4. §. 66. dafür hält, daß die Gewalt über die Kinder aus bloßer natürlichen Ursach allen beiden zukomme, weil sie alle beide zum Fundamente dieser Gesellschaft zusammen kommen, es wäre denn, daß die Eltern selbst in der ehelichen Gesellschaft sich anders verglichen hätten. Pufendorf de officio hominis et civis lib. 2. cap. 3. §. 3. setzt hier unterschiedene Umstände auseinander. Denn es befinden sich die Eltern entweder in dem natürlichen Stande, oder in der bürgerlichen Gesellschaft. Dorten zeugten sie Kinder entweder außer der Ehe, und da habe die Mutter, welche den Vater entdecken müßte, den Vorzug; oder in der Ehe, und da käme es darauf an, wie sich die Eheleute desfalls verglichen. In der bürgerlichen Gesellschaft sey der Mann das Haupt der Familie, und habe auf gewisse Art die Herrschaft über die Frau selbst, und daher habe er auch in der Herrschaft über die Kinder billia den Vorzug. In dem natürlichen Stande hat an sich selbst keine Herrschaft in der Ehe statt, es sey denn, daß sich die Eheleute desfalls verglichen, und eins worden, folglich haben in so weit Väter und Mütter gleiche Gewalt über ihre Kinder. Stiefeltern sind nicht schlechterdings verbunden, ihre Stiefkinder zu erziehen, und wenn sie dieses thun, so geschieht es entweder aus Liebe, oder aus Wohlwollständigkeit. Nach Absterben der Eltern ist der Willkür gemäß, daß die nächsten Anverwandten sich der unerzogenen Kinder annehmen, und unter diesen insonderheit die Großeltern, wenn sie noch am Leben sind. Weil die Eltern nicht allezeit im Stande sind, der Auferziehung ihrer Kinder allein vorzustehen, so können sie sich gar wohl anderer Hülfe bedienen, wenn nur der Endzweck erhalten wird, s. Thomasmium in iurispud. diuin. lib. 3. cap. 4. §. 72. Pufendorf de iure naturae et gent. lib. 6. c. 2. §. 9. Proeleum in den Anmerkungen über Pufend. p. 265.

Für das andere sehen wir, worinnen die Pflichten der Eltern bestehen? nämlich, daß sie ihre Kinder erziehen, davon der Grund kurz vorher gewiesen worden, welche Auferziehung aber dahin zielt, daß das Kind in Stand gesetzt werde, für sich in der Welt glücklich zu leben, mithin müssen sie bei dieser Auferziehung sowohl für den Leib, als für die Seele des Kindes sorgen, und jenes als eine Pflicht der Nothwendigkeit, dieses hinægen als eine Pflicht der Bequemlichkeit beobachten, und wie sie dadurch in dem natürlichen Rechte angewiesen werden, was sie zu thun und zu lassen, also zeigt hingegen die Klugheit zu leben die Art und Weise, wie die Auferziehung der Kinder glücklich auszufallen.

In Ansehung des Leibes liegt ihnen ob, daß die Kinder so viel Nahrung und Kleider haben, als zur Erhaltung eines gesunden Leibes und gesunden Gliedmaßen nöthig, und zwar so lange, bis sie in den Stand kommen, sich dergleichen selbst anzuschaffen. Indem aber die Milch die erste Nahrung des Kindes ist, so fragt sich: ob eine Mutter verbunden, ihr Kind selbst zu tranken, oder ob sie dieses durch andere Köpfe verrichten lassen? Einige meinen, die Mutter sey nicht verpflichtet, ihr Kind selber zu stillen, und bringen folgende Gründe vor. Denn dem Kinde gienge dadurch nichts ab, indem es doch seine Milch von andern bekomme; gleichwohl aber erhalte eine Mutter ihre Gesundheit, und entginge manchen Beschwerlichkeiten und Krankheiten, wenn sie nicht selber stille, in geschweigen, daß in der heil. Schrift kein Gebot vorhanden, welches die Mütter darzu verbindet. Andere hingegen wenden ein, es wäre allerdings der göttliche Wille, daß eine Mutter ihr Kind selbst tränke, weil ihr Gott deswegen die Brüste gegeben, und so weislich geordnet, daß nach der Geburt sich in denselben die Milch einkelle, welches nicht vergebens geschehen, und gleichwohl kein anders Absicht dabei statt habe, als daß sie selber das Kind tranken sollte, welches auch die unvernünftigen Thiere thaten, und nicht unbekannt, daß die Kinder durch fremde Milch oft viel böses zu ihrer Ungesundheit und Verderbung des Leibes, auch des Gemüths einzufließen pflegten, wenn die Person, so sie säuge, von widrigen Affecten und unordentlichen Begehrden eingenommen wäre, es bekomme auch dadurch eine Mutter mehr Liebe zu ihrem Kinde, und werde zugleich angetrieben, sonderlich wo sie dabei vernünftig sey, fleißiger auf ihr Kind acht zu haben, welches nach diesem ja der übrigen Kinderkucht nicht wenig beitrage, s. Jäger in observat. ad Grocium pag. 285 und Wolff in dem vernünftigen Gedanken von den gesellschaftlichen Leben der Menschen p. 57. Indefinite sind alle Mütter verbunden, ihre Kinder selbst zu tranken, weil ihnen Gott die dazu gehörigen Mittel gegeben, folglich auch den Endzweck haben will, als welches der einzige wahre Grund solcher Verbindlichkeit. Denn daß man meinet, eine Mutter müßte um deswegen diese Mühe auf sich nehmen, damit das Kind durch die fremde Milch keinen Schaden an der Gesundheit des Leibes und an dem Gemüth leide, solches kann sich nur zuwiderer Weise zutragen, und macht nicht sowohl eine Verbindlichkeit: als daß vielmehr nach den Regeln der Klugheit dergleichen behutsam zu sehen. Doch werden nicht alle einzelne Personen

der Mütter dadurch verpflichtet, indem diejenigen ausgenommen sind, die sich nicht im Stand befinden, selber die Kinder zu tranken, wenn sie einen Mangel an der Milch haben, die Brüste böse werden, oder wenn sie in eine Krankheit verfallen, oder überhaupt von sehr schwacher Leibesconstitution sind, daß sie es nicht wohl ausführen können. Denn es ist ja vernünftig, auf Mittel zu denken, wodurch beides, der Mutter sowohl, als dem Kinde in solchen Fällen kann geholfen werden, und geseht, es gienge dem Kinde durch fremde Verpflegung an seinem glücklichen Zustande was ab, so ist doch an dem Wohlseyn der Mutter weit mehr gelegen, daß es also bey der bekannten Regel bleibt: ex duobus malis eligendum est minus. Die Mutter ist zwar verbunden, ihr Kind zu ernähren, aber nicht mit ihrem Untergang. Zu Paris ist 1708. eine Schrift de indecoro virorum obstetricandi officio et de obligatione matrum lacandi infantes proprios in Französischer Sprache ans Licht getreten, darinnen der Auctor, was den letzten Punct anlangt, so wohl aus der Philosophie als natürlichen und christlichen Moral darthut, daß die Mütter ihre Kinder selbst zu tranken verbunden, es sey, denn daß durch ein Unvermögen die Verbindlichkeit aufgehoben werde. Diese Schrift ist in den actus eradicor. 1709. pag. 129. recensiret. Hierauf sind zu Paris 1718. des Herrn de la Motte dissertations heraus kommen, darinnen die dritte von eben dieser Materie handelt, wovon zu lesen das journal des sçavans 1718. iul. p. 95. und septembr. pag. 243. Wollten es die Eltern bey der bloßen Versorgung des Leibes bewenden lassen, so würden sie dadurch den Grund zu einer gar schlechten Glückseligkeit legen; sie thaten nicht mehr, als was unvernünftige Thiere bey ihren Jungen zu thun pflegen; da sie aber ein Kind, das ist, eine vernünftige Creatur, die zugleich aus Leib und Seele besteht, zu erziehen; so haben sie auch vor ihre Seele zu sorgen, und sie in einen solchen Zustand zu setzen, damit sie in Zukunft bequem leben können. Diese Pflicht der Bequemlichkeit beareift zwey Stücke in sich, die Unterweisung und die Regierung. Jene gehet auf den Verstand, daß sie etwas erlernen, und die Irrthümer ablegen, damit sie durch ihre erlangte Geschicklichkeit und Wissenschaft dergleichen der Welt nützliche Dienste leisten, und eben dadurch sich selbst glücklich machen mögen, daß sie sich bequem fortzubringen, im Stand kommen. Die Art und Weise aber, wie dieses geschehen müsse, zeigt die Klugheit zu leben, davon auch ein besonderer Artikel von der Erziehung der Kinder vorhanden ist. Die Regierung hat mit dem Thun und Lassen des

der Kinder zu thun, und besteht sich sonderlich auf den Willen, indem sie vor allen Dingen eine Begierde zum Guten zu erwecken und äußerlich ihre Verrichtungen nach den Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit, und in Ansehung der letztern besonders nach der Wohlständigkeit einzurichten, wovon mit mehreren Wolff in den vernünftigen Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen cap. 3. zu lesen. Sind die Kinder erzogen, so sind die Eltern weiter nicht verbunden, ihnen etwas nach ihrem Tod zu hinterlassen. Nach dem Principio aber der natürlichen Liebe gehören die hinterlassenen Güter ebe den Kindern; als den Eltern, oder andern Anverwandten der Verstorbenen.

Drittens wollen wir auch insonderheit die väterliche Gewalt betrachten, welchen Punct wir mit Fleiß bisher verfahren, und vorher von der Pflicht der Eltern gehandelt, ebe wir darauf kommen. Denn jenes ist der Grund, woraus die väterliche Gewalt fließt, ohne welche die Auferziehung nicht geschehen kann, mithin wenn die Eltern nach dem göttlichen Willen die Kinder erziehen sollen, so wollen sie auch nach dem göttlichen Willen die Herrschaft haben. Ausgemein hat man die Sache umgekehrt, und erst von der väterlichen Gewalt, und hernach von den Pflichten der Eltern gehandelt, daher kein Wunder, daß sich so viele Schwierigkeiten wegen der Gründe dieser natürlichen Herrschaft gefunden. Es ist diese Gewalt eine gewisse Herrschaft der Eltern über ihre Kinder, kraft deren sie den Kindern zu befehlen haben, was sie zu thun und zu lassen, und im Fall sie sich ungehorsam bezeigen, selbige bestrafen können. Aus was vor einem Grund nun diese Gewalt fließe, darin sind die Scribenten des natürlichen Rechts nicht einig. Was Hobbesius vor Gedanken gehabt, daß dieses Recht, als ein Recht des Sieges anzusehen, und weil die Mutter das Kind zuerst in ihrer Gewalt habe, selbige auch hierinnen vor dem Vater einen Vorzug besitze, solches ist bereits oben angeführt, welche Meinung unter andern Pufendorf in collegio Grotiano pag. 47. Boecler ad Grotium pag. 151. Alberti in compendio iuris naturae part. 2. cap. 11. §. 7. widerlegen. Hornius de civit. lib. 1. cap. 2. §. 3. leitet diese Gewalt aus dem natürlichen Willen unmittelbar her, indem alle Herrschaft, die ein Mensch gegen den andern habe, von Gott mitgetheilet werde, welcher Meinung Senniges in observationibus ad Grotium pag. 435. bepflichtet, daß die Eltern diese Gewalt unmittelbar von Gott erhielten, so daß der Vater vor der Mutter einen Vorzug habe, welche als Frau unter der Herrschaft des Man-

nes Kinde, nach deren Stand sich auch der Stand des Kindes richte, folglich weil der Vater die Herrschaft über die Frau besitze, so sey dieses der dazwischen kommende Grund, weswegen ihm von Gott die Herrschaft über die Kinder erteilet werde. Wider diese Meinung erinnert Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 6. cap. 2. §. 4. verschiedenes, daß es nemlich wider die Majestät Gottes sey, wenn man behaupte, er theile denen Menschen seine Macht mit, die doch unendlich, und da derjenige, der eine aufgetragene Macht habe, sie eben so ausüben müsse, wie derjenige, der sie ihm aufgetragen, so aber nicht angiene. In gewisser Absicht kann man wohl sagen, daß die väterliche Gewalt von dem göttlichen Willen, oder einer göttlichen Ueberlassung herrühre, so fern er den Aeltern durch das Gesetz gewisse Pflichten auferlegt, und eben dadurch ihnen eine gewisse Macht erteilet, folglich geschieht solches nicht unmittelbar, sondern mittelbar, und hiernächst ist dieser göttliche Wille nicht die nächste, sondern die entfernte Ursach. Es scheint die ganze Sache auf einen Wortstreit anzukommen, daß nemlich die Redensart concessio potestatis divinae in unrechtem Verstand kann genommen werden. Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 1. führt den Grund ex generatione her, und weil beyde zur Zeugung des Kindes das ihrige bestrügen, so käme diese Gewalt ordentlich dem Vater und der Mutter zugleich zu; im Fall aber zwischen ihnen eine Unähnlichkeit entstände, so gieng wegen des Vorzugs des Geschlechts der väterliche Befehl dem mütterlichen vor, welchen letztern Satz er in der benneideten Anmerkung mit unterschiedenen Zeugnissen erläutert, worinnen ihm Beifall geben Pufendorf in collegio Grotiano. pag. 47. Boecler ad Grotium pag. 483. Willensberg in scilimentis iuris gentium prudentiae pag. 134. Hochstetter in collegio Pufendorff. exercit. 10. Wider diese Meinung ist vieles eingewendet worden. Hobbesius erinnert, wenn die Zeugung des Kindes Ursach von der Eltern Gewalt seyn sollte, so müßte der Mutter eine weit größere Macht, als dem Vater bezeuget werden, indem selbige weit mehr durch die Schwangerschaft, und durch die schmerzhaftige Geburt, als der Vater bestrüge, welcher überdies oft ungewiß, auch wohl nur aus bloßer Wollust sich mit dem Weibe fleischlich vermische, und die Absicht Kinder zu zeugen nicht habe. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 6. cap. 2. §. 4. urtheilet, daß die Zeugung nur Gelegenheit zur Herrschaft gäbe, nicht aber selbige selbst verursache, maßen die Kinder als unser gleichens gebühren würden, mithin müßte ein anderer Grund solcher Gewalt

walt vorhanden seyn. Diesen suchet er darinnen, daß das natürliche Gesetz, welches den Aeltern die Versorgung der Kinder anbefohlen, ihnen zugleich auch eine Herrschaft eingeräumt, wozu noch die stillschweigende Einwilligung des Kindes komme; dawider einige dieses anmerken, daß diese Einwilligung keinen Grund habe, s. Thomasiaus in iurispud. diuin. lib. 2. cap. 4. §. 6. sqq. Jäger observation. ad Grotium p. 248. hält vor das ratsamste, daß man des Gornii und Grotii Meinung zusammen nehme, und sage, die Eltern hätten ihre Macht zwar von der Zeugung der Kinder, aber auch durch ein göttliches Recht, welches Gott den Eltern mitgetheilet, und Treuer kommt in den Notizen ad Pufend. de offic. hom. et civ. pag. 384. dahinaus, daß alles, was die Eltern bey ihren Kindern thäten, nur Pflichten der Gefälligkeit wären, und ihre Gewalt müsse zum Besten der Kinder eingerichtet werden. Ausdrücklich handelt von Grotii Meinung Glassey in dem Vernunft- und Völkerrecht pag. 780. sqq. So viel Schwierigkeiten haben sich bey diesem Punct gefunden. [Man vergleiche auch den Artikel: Einnehmung.] Doch wir müssen auch die andern Umstände dieser väterlichen Gewalt betrachten, und insonderheit sehen, wie weit sich selbige erstreckt? Ueberhaupt erstreckt sich selbige so weit, als es der Endzweck dieser Gesellschaft, oder die Aufzuehung der Kinder mit sich bringet, und weil selbige dahin zielt, daß die Kinder mit der Zeit nützliche Glieder der Gesellschaft werden, und sie dadurch ihre eigene Glückseligkeit befördern müssen, so muß die Herrschaft so geführt werden, daß sie zum Nutzen, und nicht zum Schaden der Kinder ausschlage. Aus diesem Grund können verschiedene besondere Fragen beantwortet werden: 1) ob sich die väterliche Gewalt auch auf Leben und Tod der Kinder erstreckt? bey einigen Völkern scheinen die Eltern eine so große Gewalt gehabt zu haben, wie dieses Dionysius Halicarnassensis l. 2. antiquit. rom. und Valerius Maximus lib. 5. cap. 8. von den Römern berichten, und ob schon Bodinus de republic. lib. 1. cap. 4. vergleicht von den Hebräern meldet: so erhellet doch das Gegentheil aus Deuter. cap. 21. v. 18. 19. wo Gott ausdrücklich befehle, daß die Eltern ihren unaehorsamen Sohn zu den Aeltesten der Stadt führen sollen. Doch solche Gewohnheit kann an sich selbst noch kein Recht machen. Denn es steht dahin, ob sie dasselbige nicht nach der vorhergegangenen Einwilligung der Obrigkeit gehabt, wozu man vielleicht desto eher gewilliget, weil man sich eingebildet, es werden die Eltern nach der natürli-

chen Neigung zu den Kindern solches nicht misbrauchen; daher haben andere solches Recht aus gewissen Gründen zu behaupten gesucht. Einige legen diese Gewalt dem Vater, als dem Haupt der Familie bey, wie Thomasiaus in fundament. nat. et gentium lib. 3. cap. 4. §. 9. weil in dem Stand der Freyheit die oberste Herrschaft, welcher das Recht über Leben und Tod der erwachsenen misshandelnden Kinder zustehe, nicht vorhanden; er versehe aber durch das Recht über Leben und Tod nicht die Gewalt, die Kinder nach Gefallen umzubringen; sondern das Recht sie zu strafen, auch wenn es die Noth erfordere, am Leben. Nach dem Sobbese hat diese Meinung ein anderer Engländer Robert Filmer in einem Buch: patriarcha vertheidiget, welchen Algernon Sidney und Johann Locke in ihren Schriften de regimine civili widerleget, und Barbeyrac hat in den Notizen über Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 6. cap. 2. §. 10. pag. 194. tom. 2. einen Auszug von den Gedanken des Locks über diese Materie gemacht. Es beruhet diese Hypothese darauf, daß sich bey denen Familien in dem natürlichen Stand eben so verhielte, wie in dem bürgerlichen, und wie in dem letztern der Obrigkeit das Recht über Leben und Tod der Unterthanen zukäme; also hätte solches auch der Vater, als das Haupt der Familie über seine Kinder, welches Principium D. Duddens in institut. theolog. moral. part. 2. cap. 3. sect. 6. §. 29. nor. billig für ungegründet ausgiebet. Denn bey der bürgerlichen Gesellschaft erfordert der Endzweck, oder die allgemeine äußerliche Ruhe und Sicherheit schlechterbinas dieses Mittel, welches aber bey Privatsfamilien in dem äußerlichen Stand nicht nöthig, da man auf andere Weise die Sicherheit erhalten kann. Andere laegen diese Gewalt dem Vater als Vater bey, welches aber ungegründet. Denn als Vater soll er das Kind erziehen, nicht aber umbringen, und wenn sich dasselbige feindselig erweise, so kann er solches von sich stoßen, oder wenn er nicht genug sicher zu seyn vermeinet, wozu dasselbige nicht aus dem Wege räumet, so bringet er solches nicht als ein Kind, sondern als einen Feind um. Wir geben gerne zu, daß sich die Gewalt der Eltern in dem natürlichen Stand weiter, als in dem bürgerlichen erstreckt; sie begreift aber gleichwohl das Recht über Leben und Tod der Kinder nicht, welches der Endzweck dieser Gesellschaft nicht mit sich bringet, s. Aulpius in collegio Grotiano pag. 51. und Willenberg in scilimentis iuris gent. prudent. pag. 137. 2) ob

2) ob sich die väterliche Gewalt auch auf die Güter der Kinder erstreckt: welche Frage mehrertheils obenhin angesehen und beantwortet wird. Sie kann einen verdoppelten Verstand haben. Einmal ob die Eltern schuldig sind, die Güter ihrer Kinder in Verwahrung zu nehmen, und für deren Erhaltung zu sorgen, welches allerdings billig, weil sie selbst als ein Mittel ihrer künftigen Glückseligkeit brauchen können; hernach ob die Eltern den Unterhalt aus den Gütern der Kinder nehmen, oder durch die Arbeit der Kinder so viel zu gewinnen suchen können, als zu ihrem Unterhalt nöthig ist, welches ihnen unverwehrt, wenn sie es thun wollen. Denn die Eltern sind die Kinder zu erziehen eigentlich deswegen verbunden, weil sie vor sich keine Mittel haben, und nicht im Stand sind, sich selber zu erziehen; haben sie aber selbst Mittel, so brauchen solche die Eltern nicht herzugeben, und ist genug, wenn nur die daben nöthige Mühe angewendet wird. 3) Ob der Vater Macht habe seine Kinder zu verpfänden, oder zu verkaufen? Es ist die Frage auf den Nothfall eingerichtet, daß der Vater nicht im Stand sein Kind zu ernähren, und ob er also denn solches verpfänden, oder verkaufen könne? Denn indem er geseket die Wohlfahrt, und nicht das Elend des Kindes zu befördern, so siehet jedermann leicht, daß er keine Macht habe, solches nach seinem Gefallen zu verkaufen. Einige bejahen solches schlechterdings, als Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 5. Ziegler ad Grotium pag. 269. Aulpius in collegio Grotiano pag. 51. Oslander ad Grotium p. 727. Wilhelm Grotius in enchirid. cap. 10. §. 6. Müller ad h. l. p. 374. Sornius in polit. lib. 1. cap. 2. §. 4. Pufendorf de iure naturae et gent. lib. 6. cap. 2. §. 9. Denn es sey ja besser, daß er in einem unglückseligen Zustand bey dem Leben bleibe, als daß er sterbe, maken er, so lange er lebe, von allem Unglück befreiet werden könne; der Tod hingegen alles ausmache: es bleibe hier bey der vernünftigen Regel, daß man aus zweyen Uebeln das kleinere erwählen müsse. Doch erinnert Aulpius daben, es werde die väterliche Gewalt nicht auf einen andern gebracht; sondern er bestäme nur ein väterliches Recht, so der Herrschaft ähnlich, daß er sich des Sohns, als eines Knechts bedienen könne, und Willenberg erinnert in den scolimentis p. 127. es müsse diese Verkauftung mit dem Beding geschehen, daß der Vater, oder jemand von den Anverwandten, wenn er in bessere Umstände käme, das verkaufte Kind aus seinem Elend zu befreien berechtigt sey, welches auch Thomasius in iurispr. divina. lib. 3. cap. 4. §. 73. anmerket. Andern

kommt das Gegentheil wahrscheinlicher und gegründeter für, als Boecern in notis ad Grotium pag. 486. und D. Buddeus meynet in den elementis philos. practic. part. 2. cap. 4. sect. 11. §. 9. es ließe zwar der Vater im Fall der höchsten Noth zu, daß der Sohn sich in die Knechtschaft bey einem andern begeben, indem es besser wäre, als Knecht sein Leben zu erhalten, als aus Hungernoth dasselbige verlieren, welche Zulassung aber eigentlich zu reden kein Verkauf sey, wenn gleich etwas dafür gezahlet werde. Auf solche Weise kommt er in der Sache selbst mit den andern überein, und fragte sich nur, ob dieses eigentlich als ein contractus venditionis anzusehen? welches sich noch allerdings unteruchen lästet, wenn wir die Beschaffenheit des Contracts so wohl überhaupt; als insonderheit des Verkaufscontracts betrachten. Endlich müssen wir bey der väterlichen Gewalt noch erwegen, wie lange sie daure? Ein gewisses Ziel kann wohl nicht geseket werden, und sie dauret überhaupt so lange, bis die Kinder erzogen sind, daß sie sich selber ernähren, und verünftigt regieren können. Denn haben sie gleich vor sich zu leben, können sich aber nicht selbst regieren, so haben sie dennoch der Erziehung nöthig; sind sie aber gleich verständig genug, und können sich nicht selbst ernähren, so scheinen sie zwar des väterlichen Regiments nicht mehr nöthig zu haben; gleichwohl aber genießen sie solche Wohlthaten, ohne welche sie nicht leben können, und ist daher billig, daß sie sich der Eltern Willen unterwerfen. Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 2. sqq. untersucht die Sache etwas genauer nach den drey unterschiedenen Altern, worinnen ihm auch Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 6. cap. 2. §. 7. sqq. folget. Ziegler aber ad Grotium p. 268. meynet, es sey dieses nicht nöthig, weil die Kinder allezeit den Eltern Gehorsam schuldig. Die Mittel, wodurch die väterliche Gewalt aufgehoben wird, sind theils ordentliche, oder gewöhnliche; theils außerordentliche, oder ungewöhnliche. Das ordentliche Mittel ist, wenn die Kinder ihre eigene Oekonomie anlegen, und sich verheyrathen, dazu der Eltern Einwilligung erfordert wird, indem sie also denn noch unter der väterlichen Gewalt stehen. Die außerordentlichen Mittel sind die Enterbung, wenn der Vater den Sohn aus der Familie stößet, welches in gewissen Fällen wohl geschehen kann, und die Adoption, daß ein Kind von andern an Kindes statt angenommen wird, wovon die bereits angeführte Scribenten mit mehreren zu lesen, außer welchen auch noch überhaupt Job. Eichelius in einem besondern Buch de iure naturali parentum in liberos, Textor

in synopsi iuris gent. cap. 7. **Rechenberg** in institut. iurispr. nat. lib. 3. tit. 3. **Werns** her in elem. iur. nat. cap. 17. **Gerhard** in delict. iuris nat. lib. 3. cap. 3. **Wolff** in instit. iurispr. nat. part. 2. sect. 1. cap. 12. **Schwarz** in disp. de limit. pietat. liberor. erga parent. **Clafey** in dem Vernunft- und Völkerrecht p. 780. sqq. aufzusuchen. Dieses ist noch zu erinnern, daß wir uns auch der Lebensart väterliche Gewalt, weil sie so gewöhnlich ist, bedienen, obachtet sie nicht richtig, indem der Vater so wohl; als die Mutter diese Gewalt gemein haben. [Emanatio, siehe Anthropomorphismus.]

Eminenter,

Dieses lateinische Wort wird von den Scholasticis in der Metaphysic in verschiedener Bedeutung gebraucht. Sie setzen solches dem Wort virtualiter entgegen, welches allein von den Creaturen in Ansehung ihrer Vollkommenheiten, die nicht ohne Mangel; jenes hingegen nur von Gott gesagt werde, wie nicht weniger dem Wort formaliter, wenn einer Sache etwas nicht wesentlich, sondern nur in so fern zukomme, daß sie die Kraft, oder das Vermögen dergleichen zu wirken habe, i. E. das Feuer macht warm formaliter; Gott aber eminenter, nicht, daß er wesentlich, wie das Feuer Wärme bey sich habe, sondern so fern er das Vermögen besitzt, solche herfür zu bringen. So sagt man auch überhaupt, daß die Vollkommenheiten, daran nichts unvollkommenes dem Wesen nach anjutreffen, als die Heiligkeit, Barmherzigkeit bey Gott formaliter; diejenigen aber, die in ihrem Wesen unvollkommenes an sich hätten, eminenter zu finden wären, s. **Micraelii** lex. philosoph. p. 375. **Volzheim** institut. metaph. p. 273. **Lebensfreit** in lex. philosoph. prim. p. 194. **Chauvin** in lex. philos. p. 216. ed. 2.

Empfangniß,

Geschiehet, wenn der männliche Saame der Gebärmutter übergeben worden, und in die Muttertrompete dringt, die ihre vielfältige Blätter an den Eierstock leget, und ein Eulein ergreift, in welchem eine innere Bewegung erregt und darauf in den Grund der Gebärmutter gebracht wird. Die hieher gehörigen Observationen führet der Herr **Wolff** in den Gedanken von den Wirkungen der Natur s. 442. sqq. p. 714. fleißig an. [Vergleiche **Ernst Anton Nicolai** Gedanken von der Erzeugung des Kindes im Mutterleibe, Halle 1746. Von der Empfangniß nach dem ordentlichen Laufe der Natur, handelt Herr von **Büßon** in der allgemeinen Naturgeschichte V Th.

p. 116. und von den Zeichen derselben p. 118.]

[Empfindlichkeit,]

[Bedeutet einmal das Vermögen, die Wirkungen in die Sinne wahrzunehmen, dahin gehört das Vermögen zu sehen, zu hören, zu schmecken, zu riechen und zu fühlen. Es mag gelesen werden D. **Ernst Anton Nicolai** programma de sensatione ac sensibilitate, Jenae 1758. 4. Mit welchen dessen diff. de dolore in genere eben daselbst zu verbinden ist. Die Reizbarkeit ist von der Empfindlichkeit zu unterscheiden. Siehe Reizbarkeit, wie auch des vorhin genannten Nicolai diff. de irritatione, Jena 1760. **Kerner**: Abhandlung des Herrn von **Haller** von den empfindlichen und reizbaren Theilen des menschlichen Leibes. Verdeutschet und gedruckt von **Carl Christian Krausen**, Leipzig 1756. 4. Es heißt daselbst S. 3. „Einem reizbaren Theil des menschlichen Leibes nenne ich einen solchen, der durch irgend eine äußerliche Berührung kitzler wird. Einen empfindlichen Theil nenne ich denjenigen, dessen Berührung der Seele vorgestellt wird; bey dem Viehe aber, von deren Seele man nicht soviel gewisset weiß, beisse ich empfindliche Theile diejenigen, bey deren Reizung das Thier offenkundig Kennzeichen von Unlust und Schmerz von sich giebt. **Hinaeac** nenne ich denjenigen Theil unempfindlich, welcher, so er versenget, eingeschnitten, gestochen, bis zur Zerstörung zerstückt wird, kein Zeichen eines Schmerzens, keine Abkühlung, keine Veränderung in der Lage des ganzen Leibes nach sich ziehet. Denn man weiß, daß ein Thier, welches Schmerz leidet, den leidenden Theil der schmerzmachenden Ursache entziehet, daß es die verletzte Wunde nach sich ziehet, und die gestochene Haut schüttelt, auch andere Kennzeichen von sich giebt, aus denen man gewahr wird, daß es ihm wehe thut.“ Und S. 121. steht: „Die reizbaren Theile sind von den empfindlichen unterschieden. Es giebt höchst empfindliche Theile welche ohne alle Reizbarkeit sind, und wiederum giebt es reizbare Theile, welche keine Empfindung haben.“ S. 40. werden die empfindlichen Theile des menschlichen Leibes; die unempfindlichen; die reizbaren und nicht reizbaren und diejenigen Theile, die zugleich empfindlich und reizbar sind, classificiret. Herr **K.** hat jedoch verschiedene Erinnerungen und Einwendungen wider die Lehre des Herrn von **Haller** vorgetragen. Noch kann angeführt werden **Job. Georg Zimmermann** Diss. physiologica de irritabilitate, Götting. 1751. wie auch: Experimenta, quibus va-

na corporis humani partes sentiendi facultate carere constitit, eine Diss. von Petrus Castell, Göttingen 1753. Die vollständigen Schriften über diese Materie sind des Hrn. von Gallers Memoire sur la nature sensible et irritable des parties du corps animal. T. I-IV. Lausanne 1756. 1760. 2. und die von Giac. Barth. Fabri gesammelte opuscoli di vari autori sulla insensitivita et irriabilita Halioriana T. I. in Bologna 1757. 4. Der Streit, so deswegen zwischen Ant. de Saen, und dem Hrn. von Galler entstanden und die zwischen ihnen und Tissot, Cranz und einigen andern geführten Streitschriften übergehen wir hier der Kürze wegen mit Stillschweigen.

Zweytens zeigt es auch diejenige, Gemüthsbeschaffenheit an, vermöge welcher man etwas leicht als eine Beleidigung anseheth. Ein Mensch wird leicht über etwas empfindlich, wenn er von melancholischer Neigung ist. Dann dieser Neigung ist das Bedächtliche und das Nachdenken eigh, wie man in der Sittenlehre zeigt. Daher ein Melancholicus auf alles genau Acht giebt und es untersucht, er erforschet die Gründe, die den andern zu seiner Handlung möchten bewegen haben, und findet oft einen möglichen Grund, der den Schein einer Beleidigung an sich hat. Er überdenkt die Folgen, die aus der Handlung des andern entstehen dürften, und findet gar leicht, wie solche ihm nachtheilig seyn könnten. Dieses erweckt in ihm eine Furcht, die mit einem Misvermögen vergesellschaftet ist, dessen Quelle er in der Handlung des andern sucht und zu finden glaubet. Was Wunder, daß er auf den andern böse wird, und ihn für seinen Beleidiger hält. Die Beschaffenheit des Blutes und der regellose Zustand desselben ist auch oft eine Quelle dieser Empfindlichkeit. Daher zu manchen Zeiten ein Mensch zu sagen pflegt, es ärgere ihn die Fliege an der Wand.

Will man einen Menschen die Empfindlichkeit benehmen, die nicht von dem Zustand seines Geblütes herrühret, so hat man ihm 1) vorzustellen, daß die Handlung nicht auf einer so bösen Seite müsse vorgekehrt werden, es sey vielmehr zu vermuthen, daß der Handelnde in guter Absicht dies oder jenes gethan habe. 2) Sollte auch der andere wirklich etwas zum Schaden und Nachtheil unternommen haben, so müsse man erwegen, ob er auch in Schuld sey, oder ob er vielleicht durch gewisse Umstände gedrungen, sich in der Handlung entschlossen habe. 3) Wenn er aber auch in Schuld sey, so könne es doch seyn, daß er es nicht so böse gemeinet, und von Bosheit entfernt

sey. 4) Man werde durch die Empfindlichkeit, die man blicken ließe, die Sache doch nicht besser machen, sondern vielleicht wohl gar verschlimmern. u. s. w. Sollte aber der Zustand einer allzurossen Empfindlichkeit vom Geblüte herkommen, so muß man durch Arzneymittel diesen außernatürllichen Zustand heben lassen, wovon die Aerzte handeln.]

Empfindung.

Ist die Leidenschaft des Verstandes, welche von der Bewegung des Nervensafts, oder der belebenden Geister, (spirituum animalium) mit denen unsere Seele unmittelbar verknüpft ist, entsteht.

Sie ist eine Leidenschaft. Wir nehmen an uns eine dreifache Leidenschaft wahr, welche von der Bewegung, da etwas das andere bewegt, herrühret, als die Leidenschaft des Verstandes, des Willens und des Körpers, wie der Artikel Leidenschaft ausweist. Der menschliche Verstand leidet und wirkt. Jenes geschieht, wenn er was empfindet, indem er da leiden muß, daß ihn der Nervensaft bewegt; dieses aber, indem er gedanket, nachdem die Empfindung geschehen, da sich denn dessen drei Fähigkeiten zu wirken, das Gedächtnis, das Ingenium und Judicium äußern. Hieraus fliehet, daß die Scholastici mit Unrecht die Phantasie, das Gedächtnis und den sensum communem zu den Empfindungen gerechnet, angesehen die beiden erstern die Phantasie und das Gedächtnis Wirkungen und keine Leidenschaften des Verstandes sind; von dem sensu communi aber machen sie sich den verwirrtesten Begriff, und legen ihm was von der Erfindung und was vom Judicio bey. [Man muß bemerken, daß der Verfasser das Wort: Verstand gar in einer weitern Bedeutung nehme.]

Es ist die Empfindung entweder eine äußerliche, oder innerliche. Jene ist, wenn der Nervensaft von äußerlichen Sachen vermöge der elementarischen Kraft zuvor bewegt wird, dazu zuweilen bedarf Fühlen die mechanische Structur kommt. Es geschieht dieses auf fünf unterschiedene Arten, durch den Geschmack, Geruch, durch das Gehör, Sehn und Fühlen, welche gemeine Eintheilung der äußerlichen Sinnen wohl kann beibehalten werden. [Wie Donnet die Empfindungen aus der Erschütterung und Bewegung der Fibern erklärt, habe ich in meiner Geschichte von den Seelen S. 9. gezeigt. Hartley in den Betrachtungen über den Menschen, von Pistorius übersetzt, und schon lange vorher Gassendus haben sowohl die Empfindungen als die Wirkungen des Gedächtnisses bloß rhytmisch erklärt. Vorzüglich müssen hierbei Donnets Gedanken in dem analytischen

Versuch erwoogen werden.] Zwar haben etliche [mit den Stoikern] diese Anzahl verringern wollen, und dafür gehalten, es kämen alle Arten der Empfindungen auf den Tactus an; welche Subtilität von keinem Nutzen ist, zumal da auf solche Weise der Tactus nichts anders als die Empfindung selbst überhaupt bedeuten kann. Die innerliche Empfindung ist, wenn die belebenden Geister von dem Verstand selbst bewegt werden, und diese, nachdem sie in Bewegung gebracht worden, den Verstand afficiren. Da empfinden wir theils die Wirkungen des Verstands so wohl, nämlich des Judicii, Ingenii und Gedächtnis; als auch des Willens, nämlich der Begierden und Aversionen, theils die Empfindung selbst. Diejenigen irren, so da sauen, die innerliche Empfindung sey, welche in dem Leibe geschähe, indem eigentlich zu reden, alle äußerliche Empfindung in dem Leibe vorgeht; oder dessen Object inwendig im Leibe sey, weil die Bildungen, wenn sie sich in dem Leibe regen, zur äußerlichen Empfindung und zwar zum Gehör gehen; das Objectum aber davon inwendig im Leibe ist; oder welche sowohl in dem Leibe geschähe, als auch dessen Object daselbst sey, machen das Kitagen der Ohren, wenn sich allerhand unnütze Feuchtigkeiten in den Höhlen des Ohrs gesammelt, das Gehörtheil ausweiset. Denn da gehört dieses Klingeln außer allem Streit zur äußerlichen Empfindung, und gleichwohl geschieht sie in dem Leibe, und das Object ist auch daselbst. Hieraus fließet, daß Cartesius ohne Ursach den Hunger und Durst zu den innerlichen Sinnen gerechnet, wie denn auch weder die Freude, noch die Traurigkeit dahin zu rechnen ist.

Im lateinischen heißt die Empfindung *senio*, [*sentatio* sagen die neuern Philosophen] welches Wort so wohl die Empfindung selbst; als auch das Vermögen zu empfinden bedeutet; (Wenn die Neuern das Vermögen zu empfinden ausdrücken wollen, so brauchen sie das Wort: *senfus*) das Wort *senfus* aber zeigt das Werkzeug der Empfindung (*organum sentiendi*) die Kraft zu empfinden und die Empfindung selbst an: *conf. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 1.* (Man lese Krüger seine *Experimental-Geisteslehre*, Halle und Helmstädt 1756. S. 18. folg. Von dem sinnlichen Sinne der sinnlichen Rührungen und Empfindlichkeit kann das neue hamb. Mag. 7 B. S. 377 ff. gelesen werden. Das Wort Empfindung wird in psychologischen und moralischer Bedeutung genommen. In der erstern zeigt es eine Vorstellung an, die von einem Eindruck auf uns herrühret, der uns entweder angenehm oder unan-

genehm ist. In der letzten Bedeutung aber, ist die Empfindung eine Fertigkeit in dem Gefühl, in wie weit es zu einer Quelle gewisser innerlicher oder äußerlicher Handlungen wird. So sind Empfindungen der Ehre, der Rechtschaffenheit, der Dankbarkeit, Eindrücke, die gewisse Gegenstände so auf uns gemacht haben, daß sie, wenn ähnliche Gegenstände wieder vorkommen, schnell in uns entstehen, und sich als herrschende Grundtriebe der Handlungen äußern. Siehe Sulzers allgemeine Theorie der schönen Künste. Siehe auch Gefühl, Gehör, Geruch, Geschmack, und Nerve. Herr von Büf-fon allgemeine Naturgeschichte V Th. p. 322.]

Empirici,

Werden diejenigen genennet, welche mit Hintansetzung einer wohlgegründeten Theorie, sich auf die bloße Erfahrung legen, und durch dieselbe eine Erkenntnis mit gewissen Sachen umzugehen, zu erlangen suchen. Auf dergleichen Art schlechterdings klug und geschweht zu werden, ist eine sehr bedenkliche Sache. Denn einmal ist dieser Weg weitläufig, und gehöret Zeit dazu, ehe ein Mensch so viel Exempel und Fälle erlebt, daß er daraus eine richtige Anzahl von Regeln formiren könne; hernach ist er unsicher, indem ein Mensch ohne Theorie, wenn er auch die größte Erfahrung hätte, solche Affaire unter Händen bekommen kann, da die geringste Umstände ihm genug zu thun machen, daß er sich nicht darein finden kann, dahero billig die Theorie mit der Erfahrung zu verknüpfen ist. In *Adriani opusculis eloquentiae fascicul. 3.* befindet sich eine Dissertation de politicis empiricis, darinnen p. 20. sq. auch das Wort *empiricus* erklärt wird.

Emfigkeit,

Bedeutet erstlich überhaupt das feste und hurtige Bemühen, alles, was einem obliegt, auszurichten; hernach ist sie insbesondere ein Stück der Klugheit in Geschäften, welche in einem muthigen und beständigen Vorsatz des Willens besteht, alles dasjenige, was man durch vorübergehende reise Ueberlegung bestens abgerisset, und versichert ist, daß es auf diese und jene Art practicable sey, mit Entschlossenheit auszuführen und zu Werke zu richten.

Encyclopädie,

Εγκυκλοπαιδία von *εγκύβλιος*, *circularis*, ist eigentlich ein Zusammenbegriff, oder ein Körper aller Wissenschaften, wel-

de die Alten wegen ihrer Verwandschaft, die sie unter einander haben, in eins zusammen brachten, um dadurch die Ordnung, wie sie auf einander folgten, vorzustellen. Solche Wissenschaften nennen die Griechen *ἐγκύκλια μαθηματα*, *ἐγκύκλια*, *ἐγκύκλιος παιδείας*, s. Lipsii manduc. ad philol. Stoicam lib. 1. dissert. 1. 2. tom. 4. oper. p. 623. und Womer de polymathia cap. 24. Neuerer Zeit fängt man an, die Wissenschaften so sehr in die Enge zu ziehen, daß man gar glaubt, man könne alle Theile der theoretischen Philosophie, so wie auch alle Theile der practischen Philosophie in einem halben Jahre auf Akademien hinreichend hören, welches denn offenbar einen großen Verfall der Wissenschaften anzeigt, indem eine gründliche Erkenntniß einer Wissenschaft mehr Zeit erfordert. Jedoch verwerfen wir die kurzen Encyclopädien als eine Zubereitung nicht. Die besten und vollständigsten Bücher in diesem Fache sind Winklers Institutiones philol. universae, und jeder seine Logie und Metaphysic, wie auch dessen practische Philosophie. Sonst sind Thümming, Büttner, Gottsched, Ernesti, Wüstermann Einleitung in das philosophische Lehrgebäude des Herrn D. Crusius Wittenberg 1757. und neuerer Zeit Ulrich in dieser Art Schriften betraut. Ich habe auch selbst 1774. ein kritisch-historisches Lehrbuch der theoretischen Philosophie herausgegeben. Doch hoffe ich, man wird selbiaem nicht den Vorwurf einer zu großen Kürze machen können.]

• Ende,

Bedeutet das Aufhören der Existenz einer Sache, welches geschehen kann entweder durch eine Zernichtung, wenn etwas nach allem, was an ihm ist, aufgehoben wird; oder durch eine Verwandlung, wenn eine Sache in einen solchen andern Stand gesetzt wird, daß sie nunmehr nicht mehr dasjenige ist, was sie vorher gewesen, nach welcher letztern Art ihr die Form benommen wird.

Endliche,

So fern solches dem Unendlichen entgegen gesetzt wird, hat in der Philosophie unterschiedene Bedeutungen.

In der Logie heißt ein terminus finitus, der eine gewisse Sache anzeigt, und infinitus, der wegen des den sich habenden Verneinungswörtgen non nichts gewisses bedeutet, als i. E. non-homo, non-videns.

In der Metaphysic sieht man das endliche als eine Eigenschaft einer Sache, was deren Wesen anlangt, an, gleichwie

in der Mathesi das finitum und infinitum bey der Quantität eines Dings betrachtet wird. Also ist ein ens in der Metaphysic finitum, so fern solches in seinem Wesen und den dazzu gehörigen Vollkommenheiten gewisse Grenzen hat, dergleichen von allen Kreaturen zu sagen, da eine jede ein gewisses und mit Grenzen gleichsam bezeichnetes Wesen hat, über welche nicht kann geschritten werden, daß man sie etwa erweitern und vergrößern wollte: conf. Chauvin lexic. philol. p. 248. Donati metaphysic. vusual. c. 14. nebst den andern metaphysischen Büchern.

Endzweck,

Ist dasjenige, was man durch eine Wirkung zu erreichen, sich vorgesetzt, wovon die beyden Artikel Absicht und Finis nachzusehen.

Engel,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, und bedeutet so viel, als ein Vorthe; oder Gesandter, und ist also nicht sowohl ein Name der Natur und des Wesens, als des Amtes und Dienstes derjenigen Geister, welche mit keinem Körper vereinigt sind, und zwischen Gott und der menschlichen Seele in der Mitte stehen. [Die mehresten neuern Philosophen laßen auch den Engeln wenigstens mit größter Wahrscheinlichkeit subtile Leiber bey.] In der Schrift, woraus wir den Unterschied unter den guten und bösen Engeln deutlich erkennen, werden die ersten schlechterdings Engel, und die letztern auch Teufel genennet, wie denn auch das Wort *αγγελοι* für die guten Geister von dem Alexandrino Aphrodisiensis in topic. p. 126. Ammonio in Porphyr. itagog. Porphyrio, Iamblich, Simplicio und andern gesetzt worden, s. Geinsium ad Maximum Tyrium p. 112. Casaubonum ad M. Antonin. III. 4. Fabricium in bibliograph. antiquar. cap. 8. §. 26.

Wir bleiben teho bey dieser Bedeutung, daß wir unter den Engeln die guten Geister verstehen, und von den bösen in dem Artikel vom Teufel handeln, nachdem wir unter dem Wort Geist die Geisterlehre überhaupt vorgetragen haben. Die erste Frage geht den Grund der Erkenntniß, welche wir von den Engeln haben, an, ob nämlich diese Lehre unter die Glaubensartikel zu zählen, oder nicht? das ist, ob wir zu der Erkenntniß derselben bloß durch das Licht der Schrift; oder auch der menschlichen Vernunft, wenigstens einigermaßen gelangen können? mit welcher hernach die andere verknüpft;

Endst: wie diese entweder aus dem bloßen Licht der heiligen Schrift; oder auch zugleich aus dem Licht der menschlichen Vernunft erlangte Erkenntnis von den Engeln beschaffen ist?

Die heilige Schrift giebt uns gewisse Nachrichten von den guten Engeln, und zwar erstlich in Ansehung ihres Wesens, daß sie selbstständige Geister sind. Denn sie werden ausdrücklich Geister genannt, Hebr. 1. v. 14. und Paulus zählt sie Coloss. 1. v. 16. unter die unsichtbaren Geschöpfe; so kommen ihnen auch wirkliche Berrichtungen zu, folglich müssen sie gewisse Fähigkeiten haben; alle Fähigkeiten aber als Accidentien setzen voraus, daß also Hobbesius und andere mit ihm der heiligen Schrift widersprechen, wenn sie die Enael für bloße Phantasmata ausgeben, s. Grapium in theol. recens. contr. part. 2. c. 3. quaest. 2. p. 65. Es sind diese Geister erschaffene Geister, an welchem Tag aber sie erschaffen worden? ist eine gemeine, und zugleich eine verächtliche Frage, weil die heilige Schrift davon nichts meldet. Einige sehen den ersten Tag, da Gott das Licht gemacht, wie sie denn auch Paulus 2 Cor. 11. v. 14. Engel des Lichts nennet; andere wollen lieber den andern; oder den fünften Tag sehen, welches alles pure Mutmaßungen sind, daran auch nicht viel gelegen. Daß Moses in seiner Historie der Schöpfung nichts davon meldet, ist daher kommen, weil er bloß eine historische Nachricht von der Schöpfung der sichtbaren Welt zum Nutzen der Menschen auf dem Erdboden geben wollen. Sind die Enael erschaffene Geister, so sind sie auch endliche Geister, folglich ist die Meinung einiger Cartesianischen Theologen ungerathet, daß die Engel an verschiedenen Orten zugleich seyn könnten, und ihnen gleichsam ein unendliches Wesen in Ansehung des Orts zukäme, wie Wittichius in theol. pacif. defens. n. 304. seqq. Braun in doct. foeder. vol. 1. part. 2. l. 5. c. 11. n. 11. nebst andern dafür halten. Denn so lange die Engel endliche Geister sind, so lange kann ihnen von der Unendlichkeit nichts bengelegt werden, dahero auch die heilige Schrift Genes. 28. v. 12. bei Erzählung des Jacobitischen Traums von der Himmelsleiter sagt, daß die Engel Gottes wären auf und nieder gestiegen, conf. van Mastricht in nouitat. Cartesian. gangraen. sect. post. c. 24. Vogelsang in exercit. theol. exerc. 18. n. 12. Oflander in colleg. confid. in dogmat. theol. Cartes. c. 10. thes. 3. Sind die Engel Geister, so kommt ihnen Verstand und Wille zu: von jenem zeuget die heilige Schrift, und bekräftiget es durch die Berrichtungen, die von ihnen gesagt werden, daß sie denken, folglich eine Fähig-

keit zu denken; oder einen Verstand besitzen. Doch hat man mit den Cartesianern das Wesen des Geistes nicht im Denken zu suchen, wie unten in der Lehre von der Seele gezeigt worden, s. Grapium in theol. recens. contr. c. 1. qu. 4. p. 69. Sind sie endliche Geister, so ist auch ihr Verstand endlich, das ist, sie erkennen und wissen nicht alle Dinge, was sowohl die natürlichen, als göttlichen geheimen Sachen, so auf der göttlichen Willkühr beruhen, betrifft, wenns ihnen nicht be anders offenbaret wird, daher der Heiland Matth. 24. v. 36. sagt, daß ihnen die Stunde des jüngsten Tages unbekannt wäre, und hat sich der Cartesianische Philosoph Antonius le Grand in institut. philos. part. 3. c. 3. §. 4. 199. ohne Grund eingebildet, daß sie auch das verborgene des menschlichen Herzens erkennen, welchen Gedanken auch Schüler in exerc. philos. l. 3. qu. 21. beget, daß wenn die Engel gleich die künftigen menschlichen Gedanken nicht gewis wüßten, so wüßten sie doch die gegenwärtigen gar wohl. Denn dazu gehört eine Allwissenheit, welche sich auf die Unendlichkeit, so Gott dem Herrn allein eigen ist, gründet. Hernach geschieht ihre Erkenntnis schrittweis, daß sie von dem einen zu dem andern kommen, eine Wahrheit aus der andern erkennen. Von dem Willen der Engel zeuget nicht nur der ihnen zukommende Verstand, sondern auch die heilige Schrift, welche noch bezeuget, daß sie in guten bekräftiget worden. Denn die Engel sehen allezeit das Angesicht Gottes im Himmel, Matth. 18. v. 10. wird von den Seligen, welche aus ihrer Seligkeit nicht fallen können, gesagt, daß sie den Engeln gleich seyn werden, Luc. 20. v. 36. werden sie die auserwählten Engel genannt, 1 Tim. 5. v. 21. So können auch die Gegenseitigen, als die Arminianer hin und wieder, Grotius ad Galat. 1. v. 8. keinen Beweis ihrer Meinung, daß die Engel noch sündigen können, aufzählen. Außer dem Verstand und Willen legt ihnen die Schrift auch die Bewegungskraft bei, daß sie außer sich die Körper mit großer, doch eingeschränkter Macht bewegen können, zu geschweigen, wie wir daselbst auch verschiedene Exempel der Reden, so die Engel geführt, antreffen, als beim Luca 1. v. 13. 19. 28. 30. 35. cap. 2. v. 10. cap. 24. v. 4. 5. 6. Actor. cap. 1. v. 10. 11. Vors andere gedenket auch die heilige Schrift ihrer Berrichtungen, daß sie zum Dienste Gottes stehen, und die Menschen, sonderlich die Gläubigen behüten und beschützen, Ps. 14. v. 8. Matth. 18. v. 10. cap. 16. v. 28. Actor. 10. v. 3. cap. 12. v. 7. Ebr. 1. v. 14. und drittens gewisser Ordnungen sowohl unter den guten, als bösen Engeln.

Engeln, wenn Paulus Coloss. 1. v. 16. die Thronen und Herrschaften, und Fürstenthümer und Oberkeiten anführt, conf. Ephes. 1. v. 21. so werden auch einige Cherubim, Seraphim genennet, und das derselben eine große Menge seyn müsse, ist aus dem Matth. 26. v. 53. zu schließen, der Namen, womit einige belegt werden, zu geschweigen, wovon man mit mehrern die theologischen Systemata nachlesen kann.

Dieses haben wir billig aus der Schrift zum voraus sehen müssen, um genauer zu untersuchen, ob die Lehre von den guten Engeln ein bloßer Glaubensartikel bleibe; oder ob sie auch nach der gesunden Vernunft könne erkannt werden? Das Hauptwerk kommt darauf an, ob wir mit unserer Vernunft erkennen, daß solche gute Geister, wie sie die Schrift porträtet, vorhanden? Gewiß wissen wir überhaupt, daß außer den Körpern Geister in der Natur; gewiß erkennen wir, daß ein Gott sey, und wir eine vernünftige Seele haben, welche eine wesentliche von dem Körper unterschiedene Substanz; so begreifen wir auch wohl mit der Vernunft wahrscheinlich, daß böse Geister, die als mittlere Substanzen zwischen Gott und der menschlichen Seele anzusehen, zu finden sind, welche wahrscheinliche Erkenntnis aus den Wirkungen der bösen Geister, davon wir entweder durch eigene Erfahrung, oder durch glaubwürdige Nachrichten genug versichert sind, entspringet. Sollte nun die Existenz der guten Engel auch durch die Vernunft erkannt werden, so könnte selbige nicht a priori, wie man in der Logik redet, geschehen, weil deren Schöpfung auf dem bloßen Willkühr Gottes beruhet, sondern man müßte ebenfalls a posteriori und von ihren Wirkungen schließen; solche aber sind nicht so empfindlich, wie die Wirkungen der bösen Geister, folglich da man von den Wirkungen nicht gnugsam versichert, so läßt sich auch kein Schluß auf eine wirkende Ursache machen. Wollte man von der Existenz der bösen Geister auf die Existenz der guten schließen, so würde daraus weiter nichts, als eine Möglichkeit; oder eine sehr zweifelhafte Wahrscheinlichkeit fließen. Denn der menschliche Verstand würde in seinen Gedanken urtheilen, daß die bösen Geister, welche zum Schaden der Menschen abzielen, nicht in dem Stande ihrer Nothheit von Gott, als dem Urheber alles Guten erschaffen, und daß sie Gott wenigstens in einem solchen Zustand erschaffen, daß sie sich gegen die guten und bösen Dinge indifferent verhalten; ob sie aber alle; oder nur einige einen bösen Habitus, und die andern einen guten angenommen? hierinnen kann die Vernunft nichts bestimmen und schließen, weil böse Geister zu fin-

den, daher sind auch gute anzutreffen. In Ansehung dessen bleibet der sich selbst gelassenen menschlichen Vernunft wohl keine Erkenntnis von der Existenz der guten Engel übrig, womit auch zugleich die übrige Erkenntnis von ihrem Wesen wegfällt. Inzwischen bleibt doch auch die Erkenntnis, so wir desfalls aus heiliger Schrift haben, ganz unvollkommen und schwach. Denn ob wir wohl begreifen, daß wenn die Engel erschaffene Geister sind, daß ihnen ein Verstand, ein Wille, und das Vermögen die Körper zu bewegen, und zwar nach einem gewissen Maas zukommen; so ereignen sich doch noch allerhand Dunkelheiten, theils allgemeine, die überhaupt bey der Geisterlehre vorkommen, daß wir nicht wissen, was ein Geist sey, und wie er unter andern die Körper bewegen möge; theils besondre in der Lehre von den Mittlergeistern zwischen Gott und den menschlichen Seelen, folglich auch von den guten Engeln. Denn daß sie denken müssen, beschäftigen ihre Verrichtungen, welche ihnen in heiliger Schrift beigelegt werden, und aufer den selben ihr geistliches Wesen. Aber da wissen wir nicht, ob sich der Proceß ihrer Gedanken eben, wie bey der menschlichen Seele verhalte? Was für ein Unterschied zwischen dem Ursprung der Ideen in ihrem und dem menschlichen Verstande sey? da wir alle Ideen ursprünglich von der äußerlichen Empfindung entweder unmittelbar oder mittelbar haben, wovon denn die äußerlichen sinnlichen Werkzeuge nöthig sind, so ihnen nicht können beigelegt werden. [Eben aus diesem Grunde, daß die Engel die Gedanken nicht wesentlich besitzen, so, wie bey jedem endlichen Geist die Gedanken, Begierden u. s. w. außerwesentlich sind, schließt man, es möchten die Engel auch Körper oder Schemata perceptionis haben, welche durch Empfindungen die erste Gelegenheit zu Vorstellungen darreichten. Siehe meine Geschichte von den Seelen §. 9. C. 22. not. o.)] Daß sie einen Willen haben, ist auch klar; daß sie aber dergestalt im guten beschäftigt sind, daß sie nicht sündigen können, darinnen kann sich die menschliche Vernunft auch nicht finden. Denn einmal kann sie nicht ergründen, wie ein Habitus zum guten bey diesen Engeln, auch zum bösen bey den Teufeln auf einmal nach einer einzigen guten; oder bösen Einrichtung des Willens entstehen können; hernach wie der Habitus so beschaffen, daß nichts gegenseitiges dawider konnte vorgenommen werden, weil man weiß, daß ein Habitus, wie er sich angewöhnen, also auch wieder abgewöhnen läßt. Wie die Rede der Engel müsse besessen seyn; oder wie sie ihre Gedanken andern offenbaren und entdecken, ist nicht weniger unerforschlich, und ein

ein vernünftiger Philosoph wird sich auch gar gern bescheiden, daß es ihm nicht gebühre, in solchen Sachen lange zu grübeln, sondern ist mit dem, so ihm die heilige Schrift davon sagt, zufrieden und glaubt solches in tiefster Demuth seines Herzens. Was die Lehre der alten Philosophen von den Geistern, auch von den guten Engeln insonderheit anlangt, davon kann der Artikel vom Geist gelesen werden, und Fabricius führet in bibliogr. antiquar cap. 8. §. 26. die zu solcher Historie dienende Scribenten mit großem Fleiß an. Es haben verschiedene den Enaeln Körper belegen wollen, davon die biblioth. Bremens. class. 6. pag. 418. zu lesen.

Ens,

Eine Sache, ein Ding, davon in der Metaphysik gehandelt wird, die auch daher von den neuern Ontologie, ingleichen Ontosophie genennet worden, nachdem man von der Metaphysik die Materien von Gott und den Geistern absondert, und daraus entweder eine besondere Lehre gemacht; oder in andere Disciplinen verwiesen; in der Metaphysik hingegen nur in abstracto der Dinge verschiedene Arten und Eigenschaften vorge tragen. Es wird aber das Wort Ens in ganz weitem und engern Verstande gebraucht. Nach jenem versteht man darunter eine jede Sache, sie mag wirklich existiren; oder nur möglich seyn, auch wohl was unmögliches, man mag sich etwas nur in Gedanken vorstellen können; oder es mag noch zukünftig seyn. Im engern Sinn bedeutet Ens eine solche Sache, die wirklich existirt, mithin ihr Wesen hat, welches die eigentliche Bedeutung, die man auch die metaphysische zu nennen pflegt. Und im ganz engern Verstande hat man das unverwekliche Wesen, das ist Gott, ein Ens genennet, welches Plato in Timaeo pag. 526. in sophist. pag. 163. Phaedon. pag. 378. gethan, und durch *ὄντα* unkörperliche Sachen, die mit den äußerlichen Sinnen nicht können begriffen werden, verstanden, s. Edwards technic. sac. cap. 1. §. 9. 10. und Hierolds Einleitung zur Kirchenhistorie pag. 194. wie denn sonst die alten Philosophen unterschiedene Classen der *ὄντων* machten, s. Ganshi- um de enthusiasmo Platónico sect. 7. §. 35. pag. 125. 199. Ueberdies haben auch die Scholastiker noch erinnert, daß dieses Wort bald nominaliter, oder substantiv, bald participialiter oder adjective genommen werde. Nominaliter bedeute es nur das Wesen einer Sache, sie möge wirklich da seyn oder nicht, participialiter aber zeige es auch die Existenz der Sache an, daß

wenn man, z. E. im Winter eine Rose nennete, so sey sie zwar ein Ens nominaliter, daß man von ihrer Natur und Eigenschaften was sagen könnte; aber nicht participialiter, machen sie nicht wirklich vorhanden, daß ich solche einem zeigen könnte, welche Abstraction nicht ziel heist. Denn wenn man gleich in Gedanken das Wesen von der Existenz absondern, und eins alleine betrachten kann; so müssen sie doch in der That besonnen bleiben, und kommt die Sache vornehmlich darauf an, daß das Wort Ens allezeit eine Absicht auf die Existenz habe, und daher *essentia*, *natura*, *forma* nicht gleichgültige Wörter mit demselbigen sind, wie sich einige eingebildet, zu geschweige, daß die beiden Wörter nominaliter und participialiter sich zur Sache gar nicht schicken, und selbige nur verdunkeln.

Von dem Ente werden in den gemeinen Metaphysiken allerhand Eintheilungen, Eigenschaften und Regeln aufgemerket. Von den Eintheilungen erinnern wir überhaupt, daß man zum voraus, welches doch hätte geschehen sollen, keine tüchtige Definition gesetzt, und das Wort Ens bald im weitem, bald engern Sinn gebraucht, ohnerachtet besser gewesen wäre, wenn man erst das wahrhaftige Ens, und nicht dasjenige, so nur in Gedanken bestehet, betrachtet hätte. Man theilet solches ein 1) in ein natürliches, welches sich in dem Reich der Natur befindet, und entweder unmittelbar von Gott bey der Schöpfung, oder vermittelst der natürlichen Kräfte herfür gebracht worden, z. E. die Erde, der Mond, die Sonne, die Blume; in ein künstliches, welches durch menschlichen Fleiß nach den Regeln der Kunst zubereitet worden, als eine Uhr, ein Tisch, ein Becher, und in ein moralisches, dergleichen letztere Entia solche Beschaffenheiten sind, die den natürlichen Dingen von verständlichen Sachen hinzugegeben worden, daß sie vornehmlich die Freyheit der menschlichen willkürlichen Verrichtungen dirigiren und einschränken, und in dem menschlichen Leben eine gewisse Ordnung wirken mögen, wie sie Pufendorf de iure natur. et gent. lib. 1. cap. 1. §. 3. beschrieben, der hiervon ausführlich gehandelt hat. Ein solches moralisches Ens ist das Gesetz, die Verbindlichkeit, die Zulassung, die Majestät u. s. w. 2) theilet man solches in ens reale und rationale; oder rationis. Jenes ist eine solche Sache, die wirklich existirt, und vorhanden ist, und daher ihr Wesen hat, wie denn in der Wirklichkeit das Wesen und die Existenz so mit einander verknüpft sind, daß keines ohne dem andern seyn kann. Was aber das ens rationis betrifft, so wird solches im weitem und engern Sinn genommen. Nach jenem versteht man

man darunter eine jede Sache, so fern sie den Verstande angethet, und theilet dasselbige in ens rationis effectuum, wohin die Wirkungen des Verstandes, oder die Gedanken gehören; in ens rationis subiectuum, wohin man die natürlichen Fähigkeiten, und erlangte Geschicklichkeiten des Verstandes rechnet, und in ens rationis obiectuum, so auch das ens rationis im engeren Verstand ist, und dem enti reali entgegen gesetzt wird, nämlich eine solche Sache, die man sich bloß einbildet, und die nicht wirklich außer den Gedanken anzutreffen, welches man wieder in gewisse Arten eintheilet. Denn entweder bilde man sich ein entia possibilia, oder mögliche Dinge, die wenn sie gleich nicht wirklich vorhanden, doch in Ansehung der göttlichen Allmacht, und andern Umstände zu ihrer Wirklichkeit noch kommen könnten; oder entia impossibilia, die schlechterdings unmöglich, als weiches Eien, eine selige Verdamnniß, welches letztere aber eine unnuße Brille der Scholasticorum ist. Denn es läßt sich nicht einmal daran denken, maßen ein das andere gleich aufhebet. So ist auch diese Eintheilung, daß das eigentliche ens rationis sey entweder ens rationis ratiocinantis oder rationis ratiocinatae, nicht aus. Denn jenes soll dasjenige seyn, das man sich zwar in Gedanken fürstelle, zugleich aber mit den Gedanken oder Vorstellung, wenn sie aufhöre, verschwinde, i. E. wenn man sich vorstelle, es flöge ein goldener Vogel über ein Haus, so sey zwar das Bild; oder die Idee etwas, so bald man aber an etwas anders gedächte, daß man nicht mehr sagen könnte: ego sum ratiocinans, so wäre auch der goldene Vogel nicht mehr anzutreffen; dieses aber bestünde darinnen, daß man sich zwar etwas nur einbildet, die Einbildung aber sey so beschaffen, daß wenn man gleich nicht mehr daran gedächte, sie nach den Gedanken, quando sum ratiocinatus, juruck bliebe. Es dauern alle eingebildete Sachen, als entia rationis nur so lange, als man daran gedendet. 3) Sey es entweder ens actu, welches wirklich vorhanden; oder ens potentia, so erst könne oder sollte herfür kommen, als eine Frucht im Mutterleib, welche Eintheilung von der gleich vorher gegangenen nicht unterschieden. Denn ein jedes ens actu ist ein ens reale, und die entia potentia werden auch mit zu den entibus rationis gerechnet, man nehme denn solche in dem Verstande, daß sie solche Dinge anzeigten, die man entweder gewiß, oder wahrscheinlich zu erwarten habe, und rechnete nur die möglichen Sachen zu den entibus rationis. Es wäre viel orbentlicher, wenn man den solchen Eintheilungen einen gedoppelten Grund legte, daß man damit entweder auf die

Existenz; oder Essenz einer Sache sähe, welche beide Stücke bey einem Ente seyn müssen. In Ansehung der Existenz sind alle Sachen dreyerley, indem sie entweder wirklich vorhanden, und das wären die entia actu, oder sie stünden zu erwarten, zum theil gewiß, zum theil wahrscheinlich, so die entia potentia, oder sie wären nur möglich, die man entia rationis nennen könnte. 4) entweder ens singulare, welches der Anzahl nach nur ein einziges sey, i. E. Gott, der Engel Raphael, der große Alexander; oder universale, welches von vielen könne gesagt werden, als ein Stern, ein Stein, wie wohl diese Eintheilung nicht viel auf sich hat, und noch viel weniger, wenn man es 5) theilt in ens positium, so was wirkliches ausmachte; privativum, welches den Mangel einer Eigenschaft an einer Sache anzeigte, wie die Blindheit in Ansehung des Auges, die Krankheit auf Seiten des Leibes, und in negativum, so eine bloße Verneinung einer Sache bedeutet, i. E. non-homo, non-leo, non-vilus. Denn wenn man sich etwas als ein ens vorstellen will, so muß man nothwendig die Existenz und das Wesen desselben sich concipiren, ohne welchem keines statt hat, mithin sind die entia privativa und negativa leere Wörter, die in der That nichts bedeuten, und wenn man sich unter andern die Krankheit, als ein Ens einbilden will, so muß dasselbige positive in Ansehung ihrer Existenz und Beschaffenheit, worinnen sie besteht, geschehen: 6) entweder ens per se, welches das ihm zukommende Wesen entweder vor sich, wie Gott, oder durch die Natur habe, es sey nun dasselbige einfach; oder zusammen gesetzt; oder ens per accidens, welches zufälliger Weise entstanden, wiewohl die Metaphysiker in Beschreibung dieser beyden Arten nicht übereinkommen. 7) ens incomplexum, so nur einen einzigen und einfachen Begriff erwecke, und complexum, welches mehrere Begriffe mit sich bringe, und was andere Eintheilungen mehr sind.

Ueber dieses pflegt man in den Metaphysiken auch die Eigenschaften des entis anzuführen und zu erklären, die im lateinischen attributa, affectiones, proprietates, passiones, modi, adiuncta genennet werden. Man theilet sie indgemein in affectiones simplices und disiunctas ein. Jene giengen das Ens schlechterdings an, und würden von demselben allein ohne Absehen auf diejenige Sache, so ihm entgegen stünde, gesagt, dergleichen unitas, veritas, und bonitas wären, wozu einige noch vbiertatem, perfectionem und durationem setzen, davon die besondern Artikel am gehörigen Ort aufzusuchen sind. Die affectiones disiunctae heißen, die sich nur auf gewisse Art, nämlich in Ansehung der

der dem Enti entgegen gesetzten Sache auf das Ent deuten ließen, welche man wieder theilet in absolutas, deren einander entgegen gesetzte Sachen kein Absehen unter sich hätten, wie dependens und independens; und in respectivas, da dergleichen Absehen statt habe, 1. E. actus und potentia. Es haben nämlich die Metaphysici die gemeinschaftliche Uebereinstimmung aller Dinge unter einander, und denn auch den Unterschied eines Dings von dem andern untersuchen wollen. In dieser Rücksicht haben sie allerhand Vergleichungen, Entgegenstellungen und Absonderungen machen müssen, und bey sich überleget, wie man überall eines Schöpfers und seiner Geschöpfe gewahr werde, daher sie den Unterschied gemacht, daß ein Ding entweder von keinem, oder von einem andern herrühre; daß eins unendlich, das andere endlich; daß eines unvergänglich, das andere aber vergänglich, und was andere Arten mehr sind, die an ihrem Ort erklärt werden. So werden auch von dem ente und non-ente allerhand Regeln angemerkt, 1. E. non-entis nulla sunt praedicata, von nichts kann nichts gesagt werden; omne ens propriam habet existentiam, eine jede Sache hat ihre Existenz vor sich, anderer zu geschweigen, wovon nachzulesen Scheibler in opere metaphysic. lib. 1. cap. 2. Gorläus in exercit. philosophic. pag. 22. sqq. Veltthem in institut. metaphysic. part. 1. cap. 1. Donat. in metaphysic. vusual. part. gener. sect. 1. cap. 2. 3. Jacob. Thomaf. in erotemat. metaphys. cap. 2. Lebensfreit in philosoph. prim. part. 1. cap. 1. Clauberg in ontosophia pag. 283. opp. philof. Clericus in ontolog. cap. 1. Buddeus in observation. in elementa philosophiae instrument. pag. 490. nebst den andern metaphysischen Büchern. Kridiger hat in den institut. erud. pag. 364. sqq. an dieser gemeinen Lehre verschiedenes zu verbessern gesucht. [Sehr wohl handelt Davies in seiner Metaphysik, Ontol. 5. 1. und den daselbst befindlichen Schol. vom ente.]

Entelechie,

Dieses Wort gehöret zwar nur in die aristotelische Schule, und erfordert mehr eine grammatische Erklärung, als eine wirkliche Beschreibung; inzwischen will sich als etwas fremdes und neues bey allen Philosophen nicht nur bekannt gemacht; sondern auch zu manchem Disput Gelegenheit gegeben, so wollen wir wenigstens den Aristotelici zu gefallen, denen die Entelechie manchen Augenschweif ausgedruckt, was wenigstens davon erinnern. Aristoteles braucht dasselbige lib. 2. c. 1. de anima in der Beschreibung von der menschlichen Seele, wenn er sagt, daß

sie sey *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σήμερος φύσις* *ζῶν ἔχοντος δύναμις*. So viel ist gewiß, daß dieser Philosoph dies Wort allein gebraucht, und weder vor, noch nach ihm jemand sich dessen bedienet, daher es bey seinen Auslegern viel Kopfbrechens setzte, daß man nicht wußte, was damit anzufangen, und man erfuhr, daß es eine zweifelhafte Sache mit der aristotelischen Entelechia wäre. Einige wollten wissen, woher dieses Wort stamme; andere untersuchten, wie man dasselbige recht schreiben müsse, und die größte Noth gieub den allen erst recht an, wenn sie seine Bedeutung zu erfahren, eine herrliche Gesterde fühlten. Man schleppt sich mit einer Fabel, daß Hermolaus Barbarus den Teufel gebeten, er möchte ihm doch die Entelechiam erklären, welcher ihm zur Antwort gegeben, sie sey so viel, als perfecti habeia, welches Geschwätz eigentlich von dem Bodino herkommen soll, wie Gabriel Naudäus in apolog. viror. mag. susped. cap. 13. anmerket. Scaliger meynet in den exercitat. 80. sect. 3. und 307. sect. 12. die Sache wohl getroffen zu haben, wenn er dieses Wort von dreien einfachen griechischen Wörtern herführet, als von *ἐν*, weil sich die Seele in allen Gliedmassen des Leibes befände; von *τέλος*, weil sie die Vollkommenheit der menschlichen Natur ausmache, und von *εἶναι*, indem sie alle Wirkungen und Bewegungen herfür bringen könne. Leibnitz hat in seiner essay de Theodicæ part. 1. 5. 27. hievon diese Gedanken. Er sagt, daß das Wort Entelechia allem Ansehen nach den Ursprung von dem griechischen Wort, welches vollkommen bedeute, habe, und deswegen habe solches Hermolaus Barbarus von Wort zu Wort lateinlich perfecti habeia gegeben, indem der actus ein complementum der Macht sey. Nun habe sich Aristoteles zwey Arten der actuum sorgegestellt: den actum permanentem und actum incessivum, davon jener nichts anders, als die forma substantialis oder accidentalis: die substantialis, als 1. E. die Seele ist nach Leibnizens Meinung ganz permanent, und die accidentalis sey nur auf eine Zeit. Allein der ganz vergängliche actus, dessen Natur transitorisch sey, bekehe in der Activität selbst. Er meynet, es sey der Begriff der Entelechia nicht gänzlich zu verachten, und weil er dauern sey, er nicht allein eine bloße facultatem actiuam, sondern auch das, was man Kraft, Bemühung, conatum nennen könne, mit sich bringe, dessen Action allemal erfolgen müsse, wenn sie nichts hindere, wovon er mit mehreren in der theoria morus abstrah. gehandelt, auch darüber mit dem Pere Bouvet und Pelisson Briefe gemeinselt, wie aus seinen miscellan. pag. 113. 326. 352. zu erkennen.

hen. Cicero schreibt lib. 1. cap. 10. Tuscul. von dem Aristotele: ipsum animum *ὑπερμαχίαν* appellat nouo nomine, quasi quandam continuatam motionem et perennem, welche Erklärung vielen nicht angestanden, wie bey dem Scheiblero de anima part. 1. pag. 2. zu sehen. Wenn Argypopolus beweisen will, Cicero habe kein Griechisch verstanden, so beruft er sich auf diese Stelle; es vertheidiget ihn aber Politianus in miscellaneis cap. 1. Wir haben in der exercitat. de atheismo Aristotel. cap. 3. sect. 3. deutlich gezeiget, was sich Aristoteles für einen Begriff von der menschlichen Seele gemacht, wie er zwar einen Unterschied zwischen der anima und dem mente gesehet; gleichwohl aber sich einbildet, daß mens sich außer dem Menschen befinde, und wenn er von der anima gesagt, sie sey *ὑπερμαχίαν*, er nichts anders habe andeuten wollen, als daß sie eine wirkende Kraft sey, von welcher die Wirkungen der belebten Körper dependirten, welches wahrhaftig ein sehr schlechter Concept war, wie am besagten Ort mit mehrern gezeiget worden. Anno 1684. hat zu Wittenberg Joh. Pasche eine Disputation unter dem Titel: entelechia vox et crux metaphysicorum ausgeben lassen, welche aber einem jeden, der die scholastische Sprachkunst nicht wohl versteht, so schwer und dunkel, als die entelechia selbst fürkommen dürfte. Es handelt auch davon Buddus in compendio histor. philos. pag. 213. sqq.

Enterben,

Heißt eine Person von der Erbschaft, die ihr sonst nach dem Erbrecht zu gekommen wäre, durch ein Testament ausschließen. Nach dem bürgerlichen Recht hat solches unter Eltern und Kindern statt, die nach demselben von einander nothwendig erben; nach dem natürlichen Recht aber verhält sich die Sache anders. Denn wir haben unten in dem Artikel von dem Erbrecht gewiesen, daß dasselbige nur bey den unerzogenen Kindern statt habe; folglich können eigentlich nur diese enterbet werden. Machen Eltern ein Testament, welches sie nach dem unten gezeigten natürlichen Principio thun können, und schließen die erzogenen Kinder aus, so können sich diese nicht beschweren, daß ihnen Unrecht geschähe, weil die Pflicht der Eltern sich nicht weiter, als auf die Erziehung erstreckt, dergleichen auch nicht die Eltern, wenn sie von den Kindern in ihren Testamenten ausgeschlossen werden: Anders verhält sich die Sache mit den unerzogenen Kindern, welche auch wider das Testament erben können, wenn man sie ohne hinlängliche Ursache ausgeschlossen hätte. Denn wenn

Philos. Lexic. I. Theil.

gleich durch den Tod der Eltern ihre Pflicht aufhöret; so haben doch die Kinder auch ein Recht an ihren Gütern, davon sie müssen erlogen werden, welche nach unserer Meinung nach dem Absterben der Eltern nicht herrnlos werden.

Entgegengesetzte Dinge,

Werden solche Sachen genennet, welche in gewissen Stücken von einander unterschieden sind. Der Unterschied beruhet darauf, daß sich an einem Dinge was befindet, das in dem andern nicht ist. Dieses ist weiter ausgeführt in dem Artikel Opposita.

Enthusiasterey,

Ist ein griechisches Wort, *ἑνθουσιασμός*, so von *ἑνθουσία*, und dieses von *ἑνθεος*, das ist *ἑνθεος*, in dem Gott ist, herrühret, folglich hat solches seinem Ursprunge nach eine gute Bedeutung, und zeigt eine göttliche Wirkung und Regung in dem menschlichen Gemüth an. Und ob schon in heiliger Schrift dasselbige nicht zu finden; so findet man doch daselbst andere gleichgültige Redensarten, als wenn es von den heiligen Männern heisset sie hätten geredet getrieben von dem heiligen Geist, 1 Petr. 1. v. 21. von der Elisabeth Luc. 1. v. 41. Zacharia, v. 67. von dem Stephanos Act. 7. v. 55. daß sie voll des Heiligen Geistes gewesen wären, s. Buddus in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 5. §. 17. not. Auf solche Weise kann allen Gläubigen in gutem Verstand ein Enthusiasmus beigelegt werden, indem Gott in ihnen wohnet, ihre Herzen sind Tempel Gottes, wie Paulus von den Corinthiern 1 Ep. 3. v. 16. saet: und Rom. 8. v. 14. heisset es: welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder; wirket nun der Heilige Geist in ihnen heilige Gedanken, so ist dieses ein Enthusiasmus in gutem Sinn. Bey den Platonischen Scribenten kommt dieses Wort oft für, die es auch in guter Bedeutung nehmen, und dadurch einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Menschen und Gott angefüllt werde, daß er in und durch ihn auf eine außerordentliche Art wirke. Allein weil sie als heidnische Philosophen von dem wahren Gott nichts wußten; so waren dieses falsche Einbildungen, und wenn sie ja sonderbare Wirkungen bey sich oder andern wahrgenommen; so waren es entweder ein Werk des Teufels, oder Wirkungen der Natur. Doch hat man auch schon zu den ältern Zeiten dies Wort in diesem Sinn zu brauchen angefangen. Die heidnischen Scribenten versahen zuweilen

kk

len dadurch die Raserey, und *in der That* ist so viel, als rasend seyn, welches daher kommen soll, daß die heidnischen Priester, wenn sie der Götter Ansprüche austheilten, sich als rasende anstellten. Bey den Patribus oder Kirchenlehrern werden diejenigen, in denen der Satan sein Werk gehabt, Enthusiasten genennet, welchen Namen die Keger Messalini bekommen; und zu unsern Zeiten wird dieses Wort Enthusiasmus ordentlich in bösem Verstande genommen.

Ehe wir aber zur Sache selbst kommen, so ist der Unterschied zum voraus zu merken, daß diese Enthusiasteres zuweilen was wirkliches hinter sich hat; zuweilen aber nur ein verstelltes Wesen ist, da ein Betrug dabey, indem sie allerhand sonderbare Dinge von sich vorgeben, und andere überreden wollen, als wären sie göttlich, in der That aber nur ein Betrug dahinter ist, und sie selbst wissen es besser. Deraußerhien unter andern vornehmlich Mahummed war, auch unter den Heiden solche anzutreffen gewesen, s. van Dale de oracul. gentil. dissert. 1. cap. 6. Doch giebt es auch Leute, die sich selbst einbilden, als hätten sie in ihrer Seele besondere göttliche Regungen, daß wenn sie in ihrer Seele beständige Bewegungen wahrnehmen, so geben sie solche für göttlich aus, die aber entweder vom Teufel; oder aus natürlichen Ursachen herrühren können. In Ansehung der letztern ist die Enthusiasteres diejenige Schwachheit des menschlichen Verstandes, wenn ein Mensch eine allzulebhafte Imagination, und hingegen ein sehr schwaches Judicium hat, und sich durch diese Einbildungskraft allerhand göttliche Wirkungen in seiner Seele einbildet, da dieselben doch ganz natürlich sind. Ein Enthusiaste und Fanaticus ist nicht einerley, indem der erste bey den göttlichen Bewegungen insonderheit bleibet; ein Fanaticus aber sich allerhand ungereimte, abgeschmackte und nicht an einander hängende Sachen überhaupt in Kopf setzet. So ist auch die Enthusiasteres und die Entzückung nicht einerley, indem bey der letztern der Gebrauch der äußerlichen Sinne gehemmet wird, so zum Wesen des Enthusiasmus nicht nöthig, ohnerachtet es zuweilen zufälliger Weise dabey seyn kann.

Es ist der Enthusiasmus von den heidnischen sowohl, als christlichen Scribenten in verschiedne Arten eingetheilet worden. Plato in Phaed. pag. 352. theilete ihn in *enthusiasmum divinatorium*, als wäre einem was künftiges von Gott offenbarer worden; *myticum*, dadurch einem geheime und wichtige Punkte entdeckt werden; *poëticum*, dessen sich die Poeten rühmten, und *amatorium*. Den

andern vom Baccho, den dritten von dem Musen, und den vierten von der Venere her. Plutarchus amator. pag. 758. setzet fünf Arten, *enthusiasmum divinatorium*, *corybanticum*, *poëticum*, *bellicum* und *amatorium*. Daß die Platonici so viel von dem Enthusiasmus geredet und geschrieben, dazu gab vornehmlich die falsche Lehre von den Dämonibus und Geniis, als könnten die Menschen mit ihnen in eine Gemeinschaft kommen, Gelegenheit, wie ich solches weitläufig in meinen *parergis academicis* pag. 397. 199. gezeigt habe. Michael Gottlieb Samsch hat 1716. diatribam de *enthusiasmo Platonico* editet, darinnen er nicht nur von dem Enthusiasmus des Platonis, worauf derselbe ankommen; sondern auch von dem Enthusiasmus und dessen Arten überhaupt geredet. Mercurius Causabonus hat einen besondern Tractat in englischer Sprache de *enthusiasmo* geschrieben, der nachgehends 1708. durch Hülfe des D. Mayers in lateinischer Sprache heraus gekommen. Er theilet ihn in einen übernatürlichen und natürlichen, und machet von dem letztern acht Arten, *enthusiasmum philosophicum*, *rhetoricum*, *poëticum*, *supplicatorium*, *musicum*, *marialem*, *amatorium* und *mechanicum*. Soornbeckius in summo. controuers. lib. 6. pag. 378. sagt: ein anders sey der gute Enthusiasmus, welcher von einer göttlichen Kraft herrühre; ein anders der böse, der seinen Ursprung entweder vom Teufel; oder Schwachheit des Gemüths habe; so hat auch Henningius Johann Gerdesius editet *schediaisma de enthusiasmo*, so zu Wittenberg 1708. wieder gedruckt worden, darinnen er ihn in einen wirklichen und erdichteten; den erstern wieder in einen natürlichen, außernatürlichen und übernatürlichen eingetheilet; der natürliche aber sey entweder bey einem gesunden; oder kranken Menschen anzutreffen.

Bei diesen Eintheilungen hat man es darinnen versehen, daß man nicht zuerst eine gewisse Bedeutung dieses Wortes gesetzt, so fern dasselbige im guten; oder bösen Sinn genommen wird, ohne welchem die Eintheilung nicht accurat geschehen kann. Nimmt man das Wort in böser Bedeutung, so sind wieder vorher zwei Umstände aus einander zu setzen: einmal so fern der Enthusiasmus entweder ein wahrer, oder erdichteter; hernach ob der wahrhaftige seinen Ursprung vom Teufel; oder Schwachheit des Gemüths habe, welcher letztere der natürliche, wie wir dieses alles oben, ehe wir zur Definition kamen, mit Gleich aus einander gesetzt haben. Denn thut man dieses nicht, so kann keine rechte Definition gegeben werden, welches doch geschehen muß, ehe man eine Division anstellen will. Wenn wir demnach bey dem natürlichen Entu-

siasmus

fiasmo bleiben, so ist bekannt, daß sich selber auf die ganze Seele, auf den Verstand sowohl; als Willen erstreckt, welches uns Gelegenheit giebt, ihn in enthusiasum intellectus und voluntatis einzutheilen. Es ist zwar dieses Wort zuweilen in engerer Bedeutung gebraucht worden, daß es nur auf den Verstand gegangen, daher Gesychius in lexic. p. 329. und Suidas in lexic. t. I. pag. 748. ed. Kuster selbiges also erklären: *ἔνθουσις τῆς αἰδέσεως καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ*, es sey der Enthusiasmus derjenige Zustand der Seele, wenn sie von Gott erleuchtet werde, welche Erleuchtung war eigentlich den Verstand angehet; dem aber ohngeachtet ist auch die weitere Bedeutung, nach welcher der Enthusiasmus sich zugleich auf den Willen erstreckt, nicht ungewöhnlich, und durch die Erleuchtung gungsam bekräftigt. Denn es rühmen sich die Enthusiasten nicht nur göttlicher Erleuchtung und Eingebungs, sondern auch Regungen und Bewegungen in ihrem Willen.

Was insonderheit den enthusiasum intellectus betrifft, so kömmt derselbe darauf an, daß man ein und andere Gedanken und Erkenntnis, die natürlicher Weise entstanden, für göttlich ausgiebet, und zwar daß solche Gott entweder unmittelbar; oder vermittelt eines Gesicht, eines Traums, und anderer Mittel erwecket habe, welches nun eigentlich von der Imagination herrühret, und daß dergleichen Leute diese Einbildungen für wahr ausgeben, und als göttlich vertheidigen, zeigt einen großen Mangel des Judicii. Inzwischen erfordert die Imagination hier noch eine gewisse Beschaffenheit des Verstandes, des Willens und des Leibes, indem die bloße Imagination an sich selbst den dergleichen Wirkungen nicht thut. Denn in Ansehung des Verstandes wird man bemerken, daß gewisse Irrthümer zum voraus da sind, indem solche Leute in dem Irrthum leben, als wenn Gott noch heut zu Tage unmittelbare Offenbarungen thäte, ja einigekommen auf die platonischen und gefährlichen Grillen, als könnte die menschliche Seele auch in diesem Leben in eine besondere Gemeinschaft mit Gott kommen, welches sie nicht in gutem und geistlichen Verstande nehmen; sondern ihre Gemeinschaft aus der Gleichheit des Wesens zwischen Gott und den menschlichen Seelen herleiten. In Ansehung des Willens sind überhaupt Ehrgeizige und Geldgeizige zu dergleichen Phantasien mehr, als Vollstättige geneigt, und zuweilen kann ein besonderer Affect, wenn etwa jemand sehr beleidiget worden, zu solchen Einbildungen Gelegenheit geben; was aber den Leib betrifft, vermittelt dessen die Seele auch mit ihrer Im-

agination wirkt, so kann das so genannte melancholische Temperament des Geblüts viel beitragen. Diesen enthusiasum intellectus kann man in Ansehung der Objectorum und deren mannigfaltigen Arten, die einem sollen geoffenbaret und eingegeben worden seyn, wieder in verschiedene Arten eintheilen. Zuweilen rühmt man sich künftiger Dinge, die einem Gott entdeckt habe, und das wäre enthusiasmus divinatorius; zuweilen will man eine Erkenntnis geheimier Sachen von Gott haben, welches enthusiasmus mysticus, den man wieder in einen theologischen und philosophischen eintheilen könnte, nachdem der eine die Geheimnisse heiliger Schrift; der andere die Geheimnisse der Natur auf solche Art will erkannt haben; zuweilen aber rühmt man sich eben keiner Erkenntnis an und vor sich geheimier Dinge; aber doch solcher Sachen, die man vor sich nicht gewußt; oder indem man redet und schreibt, durch keine natürliche Kräfte ausgedacht; sondern durch eine besondere göttliche Wirkung in die Gedanken, und von dar in den Mund, oder in die Feder kommen sind.

Und dahin kann man rechnen 1) enthusiasum supplicatorium oder precatorium, davon Casaubonus de enthusiasmo pag. 140. ein besonderes Capitel hat. Es geschieht öfters, daß natürliche Personen Heuchler mit einer besondern äußerlichen Andacht und Fertigkeit beten, die Worte fließen ihnen wohl, sie können die Zuhörenden bewegen, und da bilden sie sich ein, als wenn Gott ihnen ihr Gebeth in den Mund legte, da es doch ganz natürlich zugehen kann. Mancher hat von Natur eine fertige Zunge, und kommt vielmehr leicht in einen besondern Affect, etwa der Traurigkeit oder des Zorns, und da werden durch die Imagination die Objecte der Affecten immer lebhaft vorgestellt, wodurch die Lebensgeister so erwecket werden, daß man mit einer kräftigen Vorstellung betet: 2) enthusiasum oratorium, wenn zuweilen ungelehrte, gottlose Prediger mit dem größten Nachdruck Reden ablegen, die Gemüther der Zuhörer bewegen, so bilden sie sich wohl ein, der Heilige Geist habe ihnen solches eingegeben, da es doch ganz natürliche Wirkungen seyn können, und sich eben so verhalten kann, wie mit dem enthusiasmo precatorio. Enthusiasten waren vor dem viele unter den Sophisten, welches ich in einer besondern Disputation de enthusiasmo veterum sophistarum atque oratorum, die in meinen parergis academicis p. 367. zu finden, weitläufig ausgeführt habe, damit ist auch verknüpft 3) der enthusiasmus poeticus, davon die Alten schon so groß Wesens gemacht haben. Und obschon die Fabeln davon so können erklärt werden,

den, daß die Alten nichts göttliches darunter verstanden, wie ich in den gedachten *præcis academiæ* pag. 397. eine solche Erklärung angeketzt habe; so sind doch wirklich verschiedene gewesen, die göttliche Regungen und Eingebungen in ihrer Seele neglaubet haben. Diese Art der Enthusiasteren haben verschiedene in besondern Schriften abgehandelt, als *Petrus* dissert. de furoris poetici. *Daniel Georg Morhof* orat. de enthusiasmo seu furore poetico in dissert. acad. n. 3. p. 71. *Olaus Borrichius* diss. s. orat. acad. part. 1. n. 6. pag. 247. *Feller* und *Jentz* grav in dissert. de furore poetico.

Der *enthusiasmus voluntatis* bekehret darinnen, daß manche heftige Bewegungen in ihrem Willen haben, welche, ob sie gleich natürlich sind, für göttlich ausgegeben werden, als habe solches Gott erregt. Da heißt ein natürlicher Zorn ein göttlicher Eifer, eine wohl verbottene Liebe, eine Liebe, die von Gott komme, unter welchem Prätext zuweilen die schandbarsten Dinge fürgenommen werden; eine natürliche Mitleidigkeit und Barmherzigkeit ein Werk des Heiligen Geistes, welches man alles auf gewisse Weise zur Enthusiasteren rechnen kann. Man hat in der Sache selbst zwei Abwege zu meiden. Auf dem einen gehen die *Atheisten*, *Rationalisten*, und alle diejenigen, die es mit ihnen entweder directe; oder indirecte halten, welche absolute alle göttliche Wirkungen in den Seelen der Gläubigen verwerfen, und dasjenige, was rechtlichaffene Lehret von den Gnadewirkungen des Heiligen Geistes in den Seelen der Menschen von ihrer Erleuchtung und Heiligung lehren, und was Gläubige selbst von ihrer eigenen Empfindung fürgeben; als enthusiastische Träume verwerfen. Der andere Abweg ist, daß man nicht selbst in den Enthusiasmum verfalle, es geschehe solches auf eine grobe; oder subtile Art. In der Historie der Enthusiasten gehört sonderlich, was zu unsern Zeiten mit den sogenannten *Inspirirten* fürgegangen, welches Uebel von den *Seppennern* in Frankreich entsunde, von dar dasselbe in England, auch leider in Deutschland kam. Es sind dessfalls auf beyden Theilen Schriften zum Vorschein kommen. Wider die *Inspirirten* kamen heraus *Joh. Michaelis Heinrici* schriftmäßige Prüfung der sogenannten neuen Propheten und ihres außerordentlichen Zustandes; *Joachim Langens* nothiger Unterricht von unmittelbaren Offenbarungen; ferner *Joh. Lysii* wahrhaftige Erzählung dessen, was in Ver. in mit einigen sogenannten *Inspirirten* vorgegangen; in letztem *Joh. Vorstii* Sensschreiben von der Beschaffenheit des Geistes der *Inspirirten*; *J. J. Duden* programma de

criteriis verae falsaeque inspirationis, worinnen er auch diejenigen Schriften erzeuget, die für die *Inspirirten* ebdiret worden; davon wir auch eine Nachricht gegeben in der Einleitung in die *Religionsstreitigkeiten* pag. 65. seqq. Außer den schon angeführten kann man noch von dem Enthusiasmo lesen *Senr. Morum* in *enthusiasmo triumphato*; sine de natura, causis, generibus et curatione *enthusiasmi* dissertatione; welche tom. 2. scriptor. philosophic. pag. 185. zu finden; *Joh. Erdmann Duschigky* in dissert. de *enthusiasmo* ex selectiori graecorum antiquitate, *Wittenb.* 1697. *Joh. Locium* de intellectu humano lib. 3. cap. 19. *Martinum Schoofium* de *ecclasi* pag. 141.

Enthymema,

Es eigentlich ein griechisches Wort, welches von *ἐνθυμημα*, i. e. ich überlege, habe etwas in Gedanken, herstammt. Man versteht dadurch in der Logik eine gewisse Art zu schließen, die insgemein so erklärt wird, daß man nur zwei Sätze mache, entweder *majo rem* und *conclusionem*, i. E.

Wer den einmal beschwornen Frieden bricht; thut unrecht.

E. hat auch der vorige König in Frankreich öfters unrecht gethan;

oder *minorem* und *conclusionem*, i. E.

Abraham hat geglaubt,

E. ist er denn worden.

Wobey denn zwei Regeln bemerkt werden: 1) derjenige Satz, welcher in Gedanken behalten werde, müsse klar und deutlich genug seyn, dawider man also anstöße, wenn man schließen wollte: die Seele des Menschen ist geistlich, E. ist sie unsterblich: 2) müsse die Conclusion aus dem Satz richtig folgen, und wäre demnach nicht recht geschlossen: die Könige sind mächtig, E. soll man sie verehren; oder anbeten. Wollte man aber einen vollen *Sollogismus* daraus machen, so setzt man nur den Satz hinzu, der ausgelassen worden, *conf. Scheibler* in *opere logic.* part. 4. cap. 13. tit. 2. pag. 745. *Reckermann* in *system. logic. mai.* lib. 3. tr. 1. sect. 1. cap. 11. *Donatum* de *arte syllogist.* art. 15. §. 687. *artem cogitandi* part. 3. cap. 14.

Das *Enthymema* ist die gründlichste und bequemste Art zu schließen, welches den Grund giebt, mit dem *Sollogismo* synthetisch umzugehen, und ihn als ein Mittel, Wahrheiten zu erfinden, zu gebrauchen. Nämlich man nimmt eine gewisse Proposition und folgert entweder aus dem *Subjects* oder *Prädicato* derselben, oder aus beyden zugleich eine neue Idee, i. E.

- Die wahre Tugend befördert die Gemüthsruhe,
 I. die Gottesfurcht befördert die Gemüthsruhe,
 E. Die wahre Tugend macht den Menschen recht glücklich,
 E. einige Habitus des Gemüths machen den Menschen recht glücklich.

Will man nun einen Syllogismus daraus machen, so verknüpft man nur allezeit die neue Idee in der Conclusion mit der alten Idee in dem Hauptsatz, wobei sie genommen ist, so wird daraus die minor propositio, die bisher gefehlet, wobei der Artikel Vernunftschluß zu lesen, conf. Kldiger de sensu veri et falsi lib. 4. cap. 5. §. 4. sqq.

Entitas,

Bedeutet bey den Scholasticis bald das Seyn, oder die Existenz, bald das Wesen überhaupt; bald etwas von dem Wesen einer Sache. Die noch subtiler hiein philosophiren haben, sind auf ziemlichem Grille verfallen, conf. Donat. metaph. vñal. cap. 3. §. 12. p. 18. Chauvins lexic. philos. p. 219. ed. 2.

[Entrüstung,]

[Ist der höchste Grad des Unwillens gegen dasjenige, was wir für böse halten. Siehe Zorn, und Sulzers allgemeine Theorie der schönen Künste.]

Entschließung,

Ist der Voratz, ein Unternehmen, nach dem man solches in Ansehung seiner Natur, des Glücks, und seiner eigenen Falschheit wohl überlegt, auszuführen. Ein Weiser überlegt zuvor alles, und wenn er auch in der Mitten der Ausführung eines Unternehmens die Sache anders findet, als er zuvor bey seinen Ueberlegungen sich eingebildet, ist er nicht halbskarrig, sondern lenkt zu rechter Zeit wieder ein. Hier ist ein gedoppelter Fehler entgegen gesetzt, theils die Eile und Ueberstellung, wenn man sich ohne vorher angestellter reifer Ueberlegung zu was entschließt; theils die Langsamkeit in Entschließung und die Unsicherheit selbst, welche so wohl aus Unverstand, indem sie das Wahrscheinliche, unwahrscheinliche und mögliche nicht unterscheiden können, als aus dem Affect der Furchtsamkeit entsethet.

Entschuldigung,

Es wird dieses Wort sonderlich in einer gedoppelten Absicht gebraucht; einmal wenn etwas bereits geschehen, und ver-

nach wenn eine Berrichtung erst soll vorgenommen werden, da man denn in beyden Fällen seine Ehre wegen eines Fehlers und Verschens zu retten, und sich außer der Schuld zu setzen sucht. Es ist daher die Entschuldigung nichts anders, als eine Vorstellung derjenigen Ursachen, warum einem keine Schuld bezulegen; es wird aber das Wort Schuld in einem weitem Sinn genommen. Denn man entschuldigt sich nicht nur wegen derjenigen Berrichtungen, die von dem Befehl abhängen, sondern auch in Dingen, welche die Wohlstandigkeit betreffen. Die Entschuldigung ist entweder eine innerliche, die vermittelst des Gewissens in Ansehung unserer selbst geschieht; oder eine äußerliche, welche wir gegen andere mit Worten thun, und beyde Arten können wieder in eine gegründete und ungegründete eingetheilet werden.

Die gegründete Entschuldigung des Gewissens ist diejenige Wirkung des Verstandes, da einen das Indicium nach vollbrachter That durch Vorstellung der Ursachen wahrhaftig überzeugen, man habe einem keine Schuld bezulegen; was man habe gethan, sey gut, und was man unterlassen, sey böse. Solche Entschuldigung beruhiget das Gemüth ehrlicher Leute, welche zuweilen mit allerhand falschen Beschuldigungen und Verleumdungen belegt werden, und nicht allezeit im Stande sind, ihre Unschuld äußerlich darzuthun, daher verlassen sie sich auf ihr gutes Gewissen, welches sie innerlich entschuldiget. Doch die meisten entschuldigen sich zwar innerlich; aber auf eine ungegründete Art, wenn sie ihre Fehler und Sünden durch allerhand falsche Vorstellungen zu bekämpfen suchen, und sich einbilden, als wäre es entweder keine Sünde; oder sie wären nicht schuld dran. Es ist hier das Gewissen irrig, daß man sich entweder die Principien der menschlichen Berrichtungen; oder die Berrichtungen selbst unrichtig fürsettel. Von dieser innerlichen Entschuldigung redet Paulus Röm. 2. v. 15. wenn er von den Heyden saget, daß ihre Gedanken sich unter einander verklagen oder entschuldigen.

Die äußerliche Entschuldigung ist gegründet, wenn die angeführten Ursachen nicht nur in der That, wie man fürsetzt, sich so verhalten; sondern auch hinlänglich sind, daß sie einen von der Schuld befreien, woraus im Oeqentheil leicht zu schließen, worauf die ungegründete Entschuldigung ankommen müsse. Ungegründet ist solche eines theils, wenn die Ursachen falsch sind, welches eine verstellte Entschuldigung ist; andern theils wenn

sie zur Befreyung der Schuld nicht hinreichen, und das nennt man eine fahle Entschuldigung. Es können aber bey einer Entschuldigung, zumal bey der äußerlichen das Materiale so wohl, als das Formale betrachtet werden. Jenes sind die Ursachen selbst, die man anführt, und überhaupt darauf ankommen, daß man bey einer geschehenen Verrichtung entweder gar nicht concurrirte, oder was man gethan, sey aus Zwang geschehen; bey dem aber, was erst soll vorgenommen werden, nicht im Stande sey, solches zu thun, indem es entweder am Vermögen; oder an der Gelegenheit, oder an beyden zugleich fehle. Das Formale begreift die Art und Weise, wie die Entschuldigung eingerichtet, die sonderlich in Sachen des Wohlstands und der Gefälligkeit auf eine mahlreiche Art geschehen muß, welches man denn nachgehends eine bössliche Entschuldigung nennet.

[Entscheidung,]

[Decision, ist diejenige Verrichtung, da man an Tag legt, was wahr oder unwahr, recht oder unrecht sey. Bey der Wahrheit müssen die Gründe entscheiden. Bey Rechtshandeln die Gesetze und die Landesobrigkeiten.]

[Entsetzen,]

Ist ein sehr hoher Grad des Schreckens, welches entweder durch große drohende Gefahr oder durch solche gräßliche Gegenstände erweckt wird, die wir nicht ohne eine Art von Abscheu betrachten. Siehe Sulzers allgemeine Theorie der schönen Künste. Bisweilen bedeutet es auch so viel, als von der Furcht und Noth befreyn, wenn man sagt: die Bestung ist entsetzt, welches den Gedanken erwecken soll, daß denen Belagerten hinreichende Mittel verschafft worden, wodurch der Feind zum Abzug genöthiget werden.]

[Entstehen,]

[Einer Sache, welche die Wirklichkeit bekommt, die sie nicht ihrem bloßen Wesen nach besitzen muß, wird ein Entstehen (ortus) bengelegt. Wenn nur etwas, was zu dieser Sache gehört, schon vorher wirklich war, so sagt man, die Sache sey aus etwas entstanden, im entgegengesetzten Fall aber wird ein Entstehen aus nichts behauptet. So entsteht ein Ketterschrank aus etwas, weil etwas von ihm, nämlich die Bretter, das Holz schon vorher wirklich war, ehe noch der Ketterschrank existirte. Von unsern Seelen aber behaupten die Neuern Philosophen ein Entstehen aus nichts. Die Meta-

physici reden auch von einem Entstehen in der Zeit, und auf einmal, (in instanti.) Jenes findet statt, wenn die Wirkwerdung eines Dings nach und nach geschieht. Dieses aber, wenn keine Zeitfolge zu unterscheiden ist. Dem Entstehen wird das Untergehen entgegengesetzt, wenn nämlich eine Sache die Wirklichkeit verliert, und solches kann geschehen theils durch eine Zernichtung (Annihilation,) wenn nach dem Untergang gar nichts übrig bleibt; theils durch einen partialen Untergang, wenn noch etwas von der untergegangenen Sache vorhanden ist.]

[Entwurf,]

[Bedeutet die Darstellung eines ganzen Werks nach allen Haupttheilen, und ihrer Vereinigung, ohne jedoch jedes einzelne Stück auszuarbeiten. Es ist das Skelet und der Plan, nach welchem man eine Absicht auszuführen gedenket. Es, wie ein Mahler ein entworfenes Bild nach und nach in Absicht auf die einzelnen Stücke mehr ausarbeitet, eben so muß der Redner sein Skelet einer Rede, der Politicus aber die entworfenen Mittel zur Ausführung und Erreichung einer Absicht bearbeiten. Siehe meine Abhandlung von dem Wege zur Weisheit und Klugheit.]

Entzückung,

Heißt im griechischen *Extasis*, welches Wort bey den Alten in unterschiedenem Verstand gebraucht worden, wie Martinus Schoockius in einem besondern Tr. de ecclasi, der zu Bröningen 1661. 4. herausgekommen, p. 1. sq. gezeigt. Es halten einige die *Extasis* mit dem Enthusiasmo für eins, welches aber, wenn man beyder Wesen genau ansiehet, ohne Grund geschiehet. Denn obwohl bey dem Enthusiasmo eine Entzückung seyn kann; so solt doch nicht, daß die Entzückung selbst so viel, als die Enthusiasieren mit sich bringt, wie sich denn viele göttlicher Offenbarungen und Regungen in ihrer Seele rühmen, welche man als Enthusiasten ansehen hat, ohne daß sie in eine Entzückung gerathen, s. Buddenm in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 5. §. 18. not. welchen Unterschied Casaubonus de enthusiasmo nicht genau betrachtet. Philo in seinem Buch quiverrum divinarum haeres sit p. 403. macht vier Arten von der Ecclasi. Die erste wäre der Raserey gleich und käme entweder von der schwarzen Galle, oder sonst aus einer Krankheit, welche Sert Denk. 28. v. 28. sollte gedruckt haben; die andere käme aus einem großen und unvernünftigen

mutheten Erschrecken, dergleichen dem Isaac Genes. 27. v. 33. widerfahren, wo auch die siebenzig Dolmetscher das Wort *ἐκστασις* gebraucht; die dritte wäre derjenige Zustand des Gemüths, wenn sich dasselbige durch die fleißige Betrachtung einer Sache belustige, und mit der Empfindung vermittelt der äußerlichen Sinne nicht zu thun habe, in welchem Zustande man glaube, daß Adam gewesen, als sein Weib Eva aus seiner Rippe gebildet worden; und die vierte sey, wenn jemand göttliche Wirkungen und Eingebungen in seiner Seele habe, wie ehemals den Propheten widerfahren. Auf solche Weise macht Philo zwar unterschiedene Arten; scheint aber weder auf die Bedeutung dieses Wortes; noch auf die Sache selbst gesehen zu haben.

Denn was die Sache selbst anlangt, so zeigt *ἐκστασις*, oder die Entzückung nach der gewöhnlichsten Bedeutung, denjenigen Zustand der Seele an, da sie auf die Betrachtung eines gewissen Objectes dergestalt gerichtet ist, daß sie die äußerliche Empfindung unterläßt, und zu der Zeit der Gebrauch der äußerlichen Sinne geschwächt, auch wohl gar aufgehoben wird. Es kann dieses aus verschiedenen Ursachen geschehen, welches Gelegenheit zu einer Eintheilung giebt, daß die Entzückung sey entweder eine natürliche; oder außernatürliche; oder übernatürliche. Die natürliche rühret von natürlichen Ursachen, und zwar entweder von einer gewissen Disposition der Seele, oder des Leibes. Diejenige, so von einer gewissen Disposition der Seele herkommt, beruhet vornehmlich darauf, daß die Imagination gegen ein Object, zumal wenn solche durch einen heftigen Affect entweder erregt, oder unterhalten wird, dergestalt stark und lebhaft seyn kann, daß der Mensch, indem er darinnen begriffen, auf die Sachen, so seinen Augen, Gehör, Ruch, Ohren zukommen, nicht Achtung giebet, und also keine Empfindung hat. Denn eine sehr lebhafteste Imagination kann verursachen, daß wir in Ansehung der äußerlichen Sinne auf eine dreifache Art betrogen werden, und zu Irrthum kommen, indem wir einmal meinen, etwas durch das Auge, oder Ohr und andere Sinnen empfunden zu haben, das sich doch in der That nicht so verhält; hernach empfindet man wohl etwas, man stellt sich aber die Sache öfters anders vor, als sie an sich selbst beschaffen, und endlich könnte man was empfinden, es geschieht aber nicht, und dieses letztere gehöret zu der Entzückung. Diese unrichtigen Vorstellungen geben wieder von neuen zu allerhand Irrthümern, Gemüths- und Leibesbewegungen Anlaß, daß man daraus die große Kraft der Imagination,

auch wenn sie nur eine sinnliche Imagination ist, den Schaden, welchen sie verursacht, erkennen kann. So weit der Mensch die Imagination in seiner Gewalt hat; so weit kann er auch die Entzückung dirigiren, dabey er aber vor allen Dingen dahin sehen muß, ob den der gegenwärtigen Imagination ein besonderer Affect dahinter stecket, welches sonderlich den Verliebten widerfähret, daher man von ihnen sagt, sie wären ganz entzückt; und da muß er zusehen, daß den dem Affect anfangen, wenn er der Entzückung abhelfen will. Es ist diese Entzückung nicht so anzunehmen, als wenn ein Mensch, indem er sich in einem solchen Zustand seiner Seele befindet, gar nicht im Stande wäre, sich seiner Sinnen zu bedienen, davon die Erfahrung das Gegentheil bezeuget, daß wenn die Bewegung in die äußerliche Sinnen heftig geschlehet, man läßt ein wenig von der Imagination ab, und insonderheit das Objectum das Gefühl betrifft, alldenn auch eine Empfindung geschieht; sondern indem die Seele auf eine andere Sache stark gerichtet, so merkt sie nicht auf dasjenige, was den Sinnen vorkommt, mithin unterbleibt die Empfindung. Hieronymus Cardanus de variet. rer. lib. 3. cap. 43. pag. 551. erzählet von sich, daß er sey in eine Entzückung gerathen, daß er auch die heftigsten Schmerzen des Podagra nicht empfunden, wiewohl er in solchem Zustand nicht lange aushalten können, welches man an seinem Ort läßt gestellt seyn. Es geschieht auch den denen, welche sich an scharfes Meditiren gewöhnet, daß sie zum Nachdenken über eine Sache, so zu reden alle Kräfte ihrer Seele anwenden, daß sie auf das, was den äußerlichen Sinnen vorgehet, nicht Achtung haben, und in einer Entzückung zu stehen scheinen. Von dem Democrito giebt man für, er habe sich, um desto ungehinderter der Betrachtung obzuliegen, selbst blind gemacht. (Gellium lib. 10. cap. 17. Tertullianus in apologetico cap. 46. sagt, er habe es darum gethan, weil er das Weibvolk nicht ansehen können, ohne ihrer zu begehren, und es ihn recht geschnürte, wenn er ihrer nicht genießen können. Gellii Bericht ist sehr unwahrscheinlich, und Plutarchus de curiositate giebt die Sache für falsch aus; wahrscheinlich aber hat er den Meditationen fleißig obgelegen, und dadurch die Sache für seinen Augen nichts gemacht, und gleichsam gethan, als hätte er keine Augen. So soll auch Socrates nach dem Zeugniß des Gellii lib. 2. cap. 1. sich zuweilen so ausgehört haben, als wäre er entzückt, und Plato bezeuget dergleichen von sich selber in dem Buch de secretiori philosophia Aegyptiorum. Eunapius aber berichtet folgendes von dem

Jamblichus, und das bekannte Exempel des Archimedis, wovon Muretus orat. 2. zu lesen, bestätigt es auch, anderer Exempel zu geschweigen. Daß eine gewisse Disposition des Leibes diesen Zustand verursachen könne, sehen wir bey denen, die in starken Ohnmachten liegen, welches eigentlich, in die Medicin gehört.

Die andere Art der Entzückung ist die außernatürliche, welche dem Teufel als Urheber beigelegt wird, daß derselbe durch göttliche Zulassung die äußerlichen Sinnen der Menschen so halten und gleichsam binden könnte, daß sie nichts empfinden, welches man mit allerhand Exempeln erwiesen will, davon Delrio in disquisition. magic. lib. 11. quaest. 25. und Schoockius de ecclasi pag. 116. sqq. handeln. Einige sind so weit gegangen, daß sie gemeinet, der Teufel könne ohne Aufhebung des Lebens die Seele des Menschen von dem Leibe trennen, und wieder hinein führen, als Bodinus in daemonol. lib. 2. cap. 5. und Torreblanca lib. 1. cap. 2. daemonolog. welcher Meinung auch Senr. Morus, ein gelehrter Mann, in antidot. adversus atheism. lib. 3. cap. 11. und in appendice cap. 13. tom. 2. script. philos. p. 126. und p. 179. beypflichten können. Wie wir nun dies letztere billig als eine Grille verwerfen, so ist doch so viel gewiß, daß der Teufel in den Seelen der Kinder der Welt wirken könne, und wirklich wirke, welches gar nicht ungereimt, daß ein Geist dem andern Concepte mittheile, und Begierden erzeuge, wodurch er Anlaß giebt, daß die Imagination die bösen Begierden erwecke, und dadurch die Empfindungen gehemmet werden, dahero saget man: der Teufel habe ihn verblendet.

Die dritte Art der Entzückung ist die übernatürliche, die Gott zum Urheber hat, wenn er die Seele eines Menschen so disponiret, daß die Empfindungen durch die äußerlichen Sinnen unterbleiben, und daß dieses geschehen, beweiset man mit Exempeln sowohl des Alten als Neuen Testaments. Aus dem Alten Testament führt man insonderheit das Exempel des Propheten Ezechiel, c. 8. v. 1. 2. 3. c. 11. v. 1. 24. c. 37. v. 1. c. 40. v. 1. 2. c. 43. v. 5. zu welchem einige auch das Exempel des Adams sehen, und den starken Schlaf, den Gott Genes. 2. v. 22. auf ihn fallen ließe, von der Entzückung erklären, wie denn die siebenzig Dolmetscher das hebräische Wort durch *ἐκστασις* gegeben, denen Tertullianus, Hieronymus, Augustinus beigestimmt haben, wovon man es noch nicht bewenden lassen, sondern noch über dies das Exempel Abrahams Genes. c. 15. v. 2. Isaacs

Genes. c. 27. v. 35. hieher gezogen. Doch läßt sich dawider noch vieles einwenden, wenn die Rede von der eigentlichen Ecstasi seyn soll, welche niemals bey einem Schlafenden ist, indem sonst ein jeglicher Schlaf, da der Gebrauch der äußerlichen Sinnen aufhöret, und ein jeglicher Traum für eine Entzückung müßte gehalten werden. Das deutlichste Exempel ist wohl dasjenige, so sich mit dem Apostel Petrus Act. 10. v. 10. c. 11. v. 5. zugetragen, wo der Heilige Geist selbst das Wort *ἐκστασις* brauchet. Die Art und Weise ist vermuthlich von derjenigen, die bey der natürlichen statt hat, nicht unterschieden gewesen, daß Gott dem Apostel eine Imagination erregte, darauf er mit allem Fleiß dermaßen gedacht, daß er die Sachen seiner äußerlichen Sinnen nicht gerachtet, daher heißt es von ihm c. 11. v. 5. *Ἰδοὺ ἐν ἐκστάσει ὤραμα*, das ist, durch die Imagination erkannte ich eine gewisse Sache, ein gewisses Bild, welches hier *ὤραμα* heißet, und wurde dabei entzückt. Das Exempel des Apostels Pauli 2 Cor. 12. v. 2. sq. läßt sich hieher nicht ziehen, weil er selbst gekiehet, er wisse nicht, wie ihm damals gewesen, ob er außer oder in dem Leibe gewesen; und wenn man dieses von einem Traum erkläret, darinnen er ein gewisses Gesicht gehabt, so schiedt sich ohnedem nicht eher. Außer den angeführten Scribenten kann man von dieser Materie nachlesen Erenium in animaduers. philol. et histor. part. 3. cap. 3. s. 10. Wittium in miscellan. sacr. lib. 1. cap. 4. t. 1. p. 21. Sanschium de enthusiasmo Platonico sac. 1. s. 8. p. 5. Job. Casp. Posners discursus de ecclasi, Jen. 1699.

Wie wir aber höhers die Entzückung physice betrachtet haben; also kann man auch eine moralische Betrachtung davon anstellen, und zwar auf eine zweifache Art: 1) wie man sich in Ansehung der physischen Entzückung moraliter verhalten müsse? die Entzückung an sich selbst ist was indifferentes, und was die Menschen dabei versehen, bestehet darinnen, daß sie Gelegenheit suchen zu bloß sinnlichen Phantasien, selbigen nachhängen, und sie nicht nur durch unordentliche Neigungen unterhalten, sondern dadurch auch neue böse Affecten in sich erregen. Inzwischen mag die Entzückung selbst was indifferentes seyn oder nicht; so haben die Leute doch, die dergleichen bey ihren äußerlichen Sinnen zulassen, den Schaden, daß sie sich zu einer ehrbaren und wohlankündigen Gesellschaft untüchtig machen. Denn kommen sie in eine Gesellschaft, so sehen sie nicht, sie hören nicht, sie regen und bewegen sich nicht, wie sie nach den Regeln der Wohlankündigkeit

Bigkeit thun sollten, und wenn sie ja was reden, so hat es keinen Zusammenhang. Auf solche Weise hänge man der Imagination und Speculation nicht so sehr nach, da die Entzückung vor sich unterbleiben wird: b) suche man vielmehr in eine moralische Entzückung zu kommen, daß man in solchen Fällen, wo Gelegenheit zu sündigen seyn kann, den Gebrauch seiner Sinnen hemmet. Es denken die weissen, sie könnten mit ihren Sinnen umgehen, wie sie wollten, und erwegen nicht, wie sie die Thüren zu den schlimmsten Neigungen und größten Sünden seyn können. Ist die Empfindung geschäben, so folgt die Verkennung im Verstande, welche im Willen das Vergnügen, das Vergnügen die Lust, die Lust die wirklichen Sünden gebähren; will man also zuweilen den rechten Anfang und Grund von einer wirklichen Sünde wissen, so ist es wohl nur ein bloßer Anblick gewesen. Als unsere ersten Eltern den Sündenfall beglengen, so heist es Genes. 3. v. 6. von dem Weibe: sie schauete an, daß von dem Baume gut zu essen wäre; hätte David seine Augen im Baume gehalten, so würde er nicht in Ehebruch, und aus dem Ehebruch in die Mordthat verfallen seyn. Hiob sagt cap. 31. v. 1. ich habe mit meinen Augen einen Bund gemacht, und das muß geschehen bey allen Sachen, so die sündlichen Neigungen reizen können. Salvianus de gubern. dei lib. III. sagt: kies fenestras quodammodo esse nostrum mentium lumen oculorum, et omnes improbas cupiditates in cor per oculos, quasi per naturales cuniculos introire.

Enunciation,

Ist ein Urtheil, welches mit Worten ausgedruckt und ausgesprochen wird, und also eben so viel, als Proposition heist. Zwar suchten einige Scholastici zwischen der Benennung Enunciation und Proposition diesen Unterschied, daß die erstere einem Satze, sofern er außer dem Collogismo vorkäme, und die andere einem Satze in dem Collogismo, der aus drei eigentlichen Propositionen bestehende, zählte; der aber gar nichts auf sich hat. Von den Sätzen selbst handelt der Artikel Proposition.

Envoyes,

Abgesandte, ablegati heißen die Gesandten vom andern Range, welche ohne caractere repraesentatio geschickt worden, worinnen sie auch von den Ambassadeurs, die den caractere repraesentatum haben, unterschieden, und deswegen nicht gleiches Ceremoniell mit jenen haben, wie-

wohl sie doch vielmal in ihrer Ausführung, Logement und Tafel nicht viel weniger Pracht, als mancher Ambassadeur machen. In Ansehung des Endzwecks, warum sie abgeschickt werden, und der Rechte, die sie haben, kommen sie mit einander überein; daß man aber zu Zeiten Envoyes sendet, geschieht, damit man die Unkosten, so auf Ambassadeurs müßten gewendet werden, erspare, oder allen Streit, der wegen des Ceremoniells unter jenen zu entstehen pflegt, vermeide, auch durch sie eben dasjenige auszurichten, was man sonst durch die Ambassadeurs verrichten läßt. Sie werden in ordinaire und extraordinary eingetheilt, dabei man sich in acht zu nehmen hat, daß man le resident und l'envoyé ordinaire mit einander nicht vermenge, ob gleich an einigen Höfen die ordinaire-envoyés öfters nur Residenten genennet werden, s. Strievens europäisches Hofceremon. part. 3. cap. 3. 4. und Callier de la maniere de negocier avec les souverains cap. 6. Bey der Lehre von Gesandten in dem so genannten Völkerrechte kommt diese Materie vor. [Vergleiche den Artikel Ambassadeur.]

Epicherema,

Heist derjenige Collogismus, da man den Beweis des majoris, oder minoris, oder beyder Sätzen gleich hinzu setzt, und hierauf den Schluß wie sonst folgert, s. E. alle Frommen haben hier auf der Welt viel Kreuz. Denn die gottlosen Nebenmenschen verfolgen sie, und Gott selbst will sie durch das Feuer der Anfechtung prüfen; Hiob war ein frommer Mann, denn dieses Zeugniß giebt ihm die heilige Schrift selbst, E. hatte er auf der Welt vieles Kreuz. Ein solcher Collogismus ist im Disputiren weder nöthig, noch nützlich, indem man erwarten muß, was der andere will beweisen haben. Im Lehren ist er zwar nützlich genug; ist aber von dem eigentlichen Collogismo nur zufälliger Weise unterschieden, s. Rudigers institut. erudit. pag. 157. 159. ed. 3. Es ist eigentlich ein griechisches Wort, und heist auch sonst επιχειρημα, welches einige im Lateinischen aggressionem, andere rationem, Cicero ratiocinationem gegeben, wie Quintilianus lib. 5. cap. 10. und 14. anmerket: conf. Olearium ad Philostrat. de sophist. vit. lib. 11. n. 33. pag. 628.

[Epidemie,]

[Morbus epidemius, dieses Wort kommt von επι, supra, über, und von δημος, populus, das Volk her, und bedeutet eine Krankheit, die sich sehr ausbreitet, oder

oder über ein ganzes Land erstreckt. Alle Krankheiten, sowohl bei Menschen als auch bei dem Viehe, werden epidemisch genennet, wenn sie leicht anstecken, und sich ausbreiten. Man nennt es auch ansteckende Seuchen. Damit nun nicht aus fremden Ländern solche ansteckende Krankheiten überbracht werden, so hat der Kaiser, des Herr das Recht, nach Vassen zu fragen, um daraus zu erkennen, ob der Reisende oder das fremde Vieh von gesunden Orten herkommen. Aus eben dem Grunde hat man die Quarantaine eingeführt, da die, von fremden verdächtigen Ländern kommende Personen einige Zeit sich an einem angewiesenen Orte verweilen müssen, ehe man sie weiter läßt, um zu erfahren, ob sie ansteckende Krankheiten mitgebracht haben.]

[Epigenese,

Rebe Präformation.]

Erbfolge,

Heißt dasjenige Recht, welches die nächsten Anverwandten des Verstorbenen haben, daß sie sich dessen hinterlassenen Güter erb- und eigenthümlich anmaßen können, davon unten ausführlicher gehandelt worden.

Erbfolge eines Reichs,

Ist eine friedliche Art, die Majestät zu erlangen, welches sonst entweder durch gewaltsame Mittel, als durch den Krieg, oder durch friedliche, oder durch beyde zugleich geschehen kann. Die friedlichen sind die Wahl, die Erbfolge, die Veräußerung. Denn das Reich wird entweder nur der Person des ersten Regenten, oder dessen ganzen Familie anvertraut, davon *lex electio specialis*, dieses aber *electio generalis* genennet wird. Im ersten Falle muß die Wahl so oft wiederholt werden, als ein Regent abgethet, und entsethet also ein Wahlreich; im letztern hingegen hat nach Abgang des ersten die Erbfolge statt, und darf nicht eher eine neue Wahl vorgenommen werden, bis die regierende Familie gänzlich erloschen, woraus ein Erbreich wird, s. *Griechners jurisprudent. nat. lib. 2. cap. 10. §. 2.* Von des Erbfolges giebt es wieder drei Arten, und zwar erstlich ohne Testament, welche die gewöhnlichste ist, daher sie auch die Erbfolge schlechterdings heißt, und sich entweder auf den Willen des Volks, oder auf den Willen des Regenten gründet. Das erste geschieht, wenn das Volk durch eine freie Wahl das Reich einer ganzen Familie aufgetragen, und da haben alle, die von solcher Familie sind, das Recht,

einander in der Regierung zu folgen; das letztere aber, wenn der Regent das Reich durch den Krieg conquestiret hat, wiewohl solches nicht vermutet wird, wofern der Ueberwinder nicht ausdrücklich seinen Willen erklärt. Wegen der Ordnung dieser Erbfolge, wie solche geschehen soll, hat es seine Richtigkeit, wenn ausdrücklich Grundgesetze davon vorhanden, von deren Ermangelung solches aus dem vermuthlichen Willen des Volks zu beurtheilen. Es wird vermutet, daß das Volk eine solche Erbfolge habe einführen wollen, die der natürlichen Ordnung, und den gemeinsamen Gewohnheiten der Völker gemäß ist, woraus denn folget, daß 1) diejenigen, so in gerader Linie von dem ersten Regenten abstammen, in der Regierung folgen müssen, und nach diesen die nächsten Anverwandten, unter denen nach der Ordnung der Natur diejenigen, so von der näheren Linie sind, vor die nächsten gehalten werden, ob gleich andere im näheren Grade verwandt sind. Doch weil hierinnen die Gewohnheiten der Völker unterschiedlich sind, und leicht Streitigkeiten unter den Anverwandten entstehen können, so muß das Volk durch seine Erklärung den Ausschlag geben, so lange nämlich keine von den streitenden Parteyen im Besitze ist. Ist dieses, und das Volk hat huldigen müssen, so ist es nicht mehr im Stande, von dem Rechte des Regenten zu urtheilen, weil es nicht mehr in seiner Freiheit steht, sondern zum Gehorsam verbunden ist, s. *Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 7. §. 27. Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 7. cap. 7. §. 15. und Hertius in h. l. pag. 1030.* 2) wird vermutet, daß das Volk das Reich auf eine solche Art auf die Nachfolger habe wollen gebracht wissen, als es dem ersten Regenten aufgetragen worden, weil die Erbfolge eine Fortsetzung des anfänglich gegebenen Rechts ist, und daraus fließet, daß das Reich nach der Absicht des Volks ungetheilt bleiben, und nur einer succediren müsse. Wie aber der Nachfolger beschaffen seyn müsse, ist wiederum aus dem vermuthlichen Willen des Volks abzunehmen, da denn der gemeinsamen Gewohnheit der Völker, auch der Klugheit, um ein Reich in seiner Macht besser zu erhalten, gemäß, daß der erstgeborene der nächste sey, indem auf solche Weise viele Streitigkeiten können vermieden werden. Der erstgeborene heißt auch derjenige, welcher geboren, ehe der Vater zur Regierung gekommen, und daß in den meisten Reichen von langen Zeiten her dergleichen Succession statt gehabt, ist eine bekannte Sache, wovon unter andern *Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 7. cap. 7. §. 11. Reinhard in dem theatro prudent. eleg. p. 320. Sertius in element. prudent. civ. part. 2. sec.*

sect. 5. §. 10. nebst dem, was wir in dem Artikel Erstgeburt gesagt haben, können gelesen werden. In der erstegebörne wegen Mangel der Seelen oder des Leibes zur Regierung ganz untüchtig, so kann er nicht succediren, und folget ihm der jüngere, wenn er dem Reiche besser vortheil thun kann, jedoch daß der Vorzug des Geschlechts und des Alters unter den tüchtigen dadurch keinen Anstoß leidet, s. Grotium d. l. §. 13. n. 2. Den übrigen Söhnen des vorigen Regenten muß der erstegebörne einen gewissen Theil von den Gütern des Reichs anweisen, davon sie sich ihrem Stande gemäß erhalten können, welches man insgemein *apanagium*, und dergleichen Fürsten *apanagatos* nennet, wovon insbesondere die Streitkräften des *Serini comment*, de *apanagii et parag. distincta*, vol. 2. tom. 3. pag. 97. opusculor. und *Thomasii in vindiciis distincta*, inter *parag. et apanag.* zu lesen, nebst vielen andern, welche in der *bibliotheca iuris imperantium quadruparita* pag. 315. angeführt sind. Es werden auch die männlichen Erben den weiblichen vorgezogen, weil das Volk vom Anfange bey Anrichtung der Republik Könige, und keine Königinnen erwählt hat. Ob aber in Ermangelung des Sohns die Tochter zum Regimente zugelassen sey? hierinnen ist man in der Theorie nicht einig; in Ausführung dessen aber, was gewöhnlich, hat statt sowohl *successio cognatica*, in welcher die Weiber nicht ausgeschlossen werden, auch *castiliana* genennet wird, weil sie in dem castilischen Reiche gebräuchlich gewesen, und noch heute in Lage in England, Schweden, Dänemark, Spanien, Portugal eingeführt ist; als auch *agnatica successio*, welche gar nicht auf die Weiber gehet, und sonst *successio Francica* heist, weil in Frankreich das Erbe bloß die Männer angehet, da man sich auf das alte genannte salische Gesez beruft, kraft dessen ein weitläufiger Vetter auch eine nähere Weibsperson ausschließen kann, s. *Coarving de orig. iuris German.* cap. 7. pag. 28. *Coccejum in orat. de lege Salica*, *Hertzium in notis. regni Francici veteris* cap. 5. pag. 414. opuscul. vol. 2. *Hoffmann de origine legum german.* cap. 2. period. 3. sect. 1. pag. 22. ingleichen *Grotium d. l. §. 22. 23.* *Pufendorf c. l. §. 13.* *Beermann in conspect.* pol. cap. 9. pag. 51. seq. *Willenberg in scilicet. iur. gent. prudent.* lib. 2. cap. 7. quæst. 38. Nach der meisten Völker Einwilligung müssen die Nachfolger im Reiche aus einem reinen und keuschen Ehebette gezeugt seyn, auch die an Kindesstatt angenommene gelangen nicht dazu. 3) wird vermuthet, daß das Volk keinen andern, als einen zum Regimente tüchtigen zum Reichsnachfolger habe haben wollen. Daber die un-

sinnigen, wahnwitzigen, und die bloßen Verstandes sind, billig davon ausgeschlossen werden; nicht aber die Unmündigen, weil diese nur auf eine kurze Zeit untüchtig sind, und der Mangel ihres Verstandes indessen durch Vormünder kann ersetzt werden, daher die Nothwendigkeit der Reichsvormundschaft entsethet. Für das andere beruhet die Erbfolge auf ein Testament, welches in folgenden Fällen geschehen kann, wenn nämlich der erste Regent das Reich durch das Recht des Krieges als ein eigenthümliches Reich erworben, und sich gleich anfangs diese Macht von der Erbfolge des Reichs zu disponiren ausgeübt hat; und denn, wenn das Volk in das Testament ausdrücklich oder stillschweigend einstimmt. Denn in solchen Fällen gründet sich dergleichen Erbfolge zugleich auf den Willen des Volks, welcher hierinnen die Kraft eines Gesetzes hat. Die Art, wie solches Testament einzurichten, hebet in eines jeden Regenten Belieben, weil die Solennitäten, so das römische Gesez vorschreibt, einen souverainen Herrn nicht verbinden, daher es genug ist, wenn es mit solchen Umständen geschieht, daß der künftige Regent deutlich und glaubwürdig ernennet wird. Ein eigenthümliches Reich heist *hereditarium*, *patrimoniale*, *alienabile*, welches auch der König auf andere kann verwenden, unter seine Kinder zertheilen, und damit nach Belieben umgehen. Einige machen unter dem *regno successivo* und *hereditario* einen Unterschied; andere aber sagen, das *regnum successivum* sey entweder *patrimoniale*, oder *non-patrimoniale*, und die Erbfolge von jenem beruhe auf dem Belieben des Königs; von diesem aber auf der Willkühr des Volks. Die Erbfolge in einem eigenthümlichen Reiche geschieht sowohl ohne Testament, als durch ein Testament. Im ersten Falle wird wie oben vermuthet, es sey des Königs Wille, daß das Reich ungetheilt bleibe, daß der Erstgebörne der nächste, und daß die Söhne den Töchtern vorgezogen werden, s. *Grotium d. l. §. 12. 14.* *Buddeum elem. philos. pract.* P. 2. c. 4. §. 13. §. 38. de testament. *summor. imperant.* *Huber de iuro ciuitat.* lib. 1. sect. 7. c. 6. *Willenberg d. l. qu. 26. 27.* *Pufendorf lib. 7. c. 7. §. 11.* *Thomaf. in iurisprud. diuin.* lib. 3. cap. 6. §. 109. 120. seqq. In eigenthümlichen Reichen kann der Sohn vom Vater erbt werden, nicht aber in andern, es wäre denn, daß dieser etwas wider die gemeine Wohlfahrt der Republik unternehme, und solches mit des Volks Einwilligung geschehe. Drittens geschieht die Erbfolge wegen einer Erbverbrüderung, welche nicht anders statt hat, als wenn das Volk entweder gleich anfangs

ben dem ersten Acaenten überhaugt, oder nach: ebends ben einer obhabenden Erbverbrüderung absonderlich consentiret. Ob die Wahl, oder die Erbfolge besser sey? davon lese man Hochstetter in colleg. Pufendorf. exercitat. 11. §. 37. *Sertium element. prudent. civil. part. 2. sect. 5.* nebst den andern Erbschreibern der Politik. [Sieh: Staatsrecht, Staatslehre, Staatsflugheit.]

Erbrecht,

Ist eigentlich dasjenige Recht, welches die nächsten Anverwandten des Verstorbenen haben, daß sie sich dessen hinterlassenen Güter erb- und eigenthümlich anmaßen können. In der natürlichen Rechtsgelehrtheit untersucht man bey der Lehre von dem Eigenthume, und wie dasselbige von einem auf den andern könne gebracht werden: ob dieses Erbrecht in der Natur gegründet, und dasselbige von dem Gesetze der Natur herrühre, oder ob solches nur auf das bürgerliche Gesetz beruhe? Die Meinungen der Gelehrten sind hierinnen unterschiedlich. Einige meinen, es sey dieses Recht allerdings in der Natur gegründet, und beruhe auf dem Willen des Verstorbenen, dergestalt, daß wie er solchen im Testamente ausdrücklich und schriftlich erklaret, solches hier stillschweigend geschähe, daher selbiger aus gewissen Umständen müsse gemuthmalet werden, welche sich auf die Liebe des Verstorbenen gründeten. Denn wie er vermuthlich denen seine Güter am liebsten zuwenden wollen, die er am meisten geliebet, also werde ordentlicher Weise vermuthet, daß er diejenigen am meisten geliebt habe, die ihm dem Gebürte nach am nächsten wären. Auf solche Weise wären zuerst die Kinder, und in Ermangelung derselben die Eltern, nächst diesen aber die Geschwister, und dann endlich die übrigen Anverwandten für die nächsten Erben zu halten. Anfangs sey die absteigende, dann die aufsteigende, und hierauf die Seitenlinie, durch welche Ordnung auch die äußerliche Ruhe besser erhalten werde, und dahin gehen die Gedanken des Grotii de iure belli et pacis lib. 2. cap. 7. §. 3. Rulpisii in collegio Grotiano pag. 64. Böclers in comment. ad Grotium pag. 579. Pufendorfs de iure natur. et gentium lib. 4. cap. 11. §. 1. und de officio hominis et civis lib. 1. cap. 12. §. 10. Zuberi de iure ciuitat. lib. 2. sect. 6. cap. 7. §. 4. seqq. Buddes in instit. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 20. und anderer. Wider diese Meinung haben Oslander pag. 819. und Jelden pag. 204. in ihren observation, ad Grotium eingewendet: wenn

dieses Erbrecht auf den vermutheten Willen des Verstorbenen ankomme, so käme ja solches nicht allein von dem natürlichen Gesetze her, welches doch der eigentliche Grund davon sey, daß nämlich dasselbige nicht von dem Willen des Verstorbenen, sondern des Gesetzes bers dependire; worauf andere antworten, daß das natürliche Gesetz, und der vermuthete Wille einander nicht könnten entgegen stehen; denn es müßte der Wille, welchen man hier vermuthet, vernünftig, das ist, dem Ausspruche des natürlichen Gesetzes gemäß seyn, mithin würde hier das natürliche Recht voraus gesetzt, welches im Falle, wenn der Wille unvernünftig seyn sollte, vergienge, und einem auch wider des Verstorbenen Willen das Erbrecht ertheile, s. Wilsenberg in scilicent. iur. gent. prudent. lib. 2. cap. 7. quaest. 5. pag. 175. Andere behaupten, es sey dies Erbrecht bloß von menschlichen Gewohnheiten und Gesetzen herzuweisen. Denn nach dem Tode des Eigenthumsherrn würden die Güter herrnlos, und könnte deswegen weder ein Testament, noch eine successio ab intestato geschehen, mithin bekäme dergestalt ein Recht dazu, der sie zuerst einnehme, als Thomasius in fundament. iur. nat. et gent. lib. 2. cap. 10. §. 25. Gundling in iure natur. cap. 19. §. 65. Jac. Gabriel Wolff in instit. iurisp. nat. part. 2. sect. 1. cap. 8. §. 24. Treuer ad Pufendorf. de officio hominis et civis pag. 262. Es kommt die Hauptsache auf den Punct an: ob die Güter nach dem Tode des Eigenthumsherrn an sich selbst, es mögen Anverwandte da seyn, oder nicht, herrnlos werden? daraus folgerungsweise der natürliche Grund eines Testaments und eines Erbrechts zu beurtheilen ist. Wir können keine Ursache sehen, warum die hinterlassenen Güter vor herrnlos anzusehen, und das Recht des Eigenthums sich schlechterdings nur bis auf Lebenszeit einer einzelnen Person erstrecken soll, maßen dieses weder überhaupt die Natur eines Rechts; noch eine besondere Verordnung, darüber man sich bey Einführung der partikulären Herrschaften über die Güter verglichen, mit sich bringet. Denn bey Erlangung des Eigenthums hat man nicht blos auf seine eigene Person, sondern auch auf seine Nachkommen, und deren Erhaltung zu sehen gehabt; weil man nicht wissen können, ob man die Einnigen selbst erziehen werde, folglich wird niemand, er mag das Eigenthum ursprünglich, oder von einem andern erlangt haben, gewesen seyn, der dieses Recht nur auf eine gewisse Zeit angenommen, wenn dieses beständig auch nach seinem Tode bey der Familie hat bleiben können. Wie aber ein jeder auf solche

solche Art anfinnet, und dergleichen er wünschet; ferner aber vor dem andern desfalls einen Vorzug sich anzumaken, sondern vielmehr zu denken hat: was du willst, das dir die Leute thun solten, das thu du ihnen auch; also hats auch keine Hindernis geben können, warum man das Eigenthum nicht auf solche Art hätte erlangen sollen, daß das Recht auch nach dem Tod auf Seiten der Familie daure, zumal wenn man sich bey dem modo denotatio, welches zu erlangen, deswegen noch ausdrücklich verflücht hat. Es bringt dieses auch das Absehen des eingeführten Eigenthums mit sich, weil man dadurch die Glückseligkeit und die Bequemlichkeit des menschlichen Lebens zu befördernd und zu erhalten gesucht, welches nicht geschehen würde, wenn dieses Recht nur eine gewisse Zeit dauern sollte, in welchem Fall eben solche Unordnungen und Unruhen entstehen würden, als vor Einführung des besondern Eigenthums gewesen. Ist dieses richtig, so muß man sehen, was man in Ansehung seiner Güter nach dem Tod nach dem Gesetz und den Regeln der Gerechtigkeit thun muß, und was man nach den Grundsätzen des Erlaubten nach seiner Freyheit thun kann, als was Erlaubtes, so im Gesetz weder geboten, noch verboten, auf welchen Unterschied man hier wohl zu sehen hat. Es hat das natürliche Recht mit dieser Sache weiter nicht, als in dem Fall, wenn unerzogene Kinder vorhanden sind, zu thun, welches denn die Eltern verbindet, selbigen so viel zu hinterlassen von ihrem Vermögen, als zu ihrer Aufzuehung nöthig ist. Denn wir haben unten im Artikel von der Erziehung der Kinder gesehen, wie die Eltern schlechterdings dazu verbunden, mithin fließet aus dieser Verbindlichkeit zu dem Endzweck, auch die Verbindlichkeit zu den dazu gehörigen Mitteln, folglich kann in diesem Fall ein Testament, worinnen der Vater ohne wichtige Ursachen ein unerzogenes Kind enterbet hat, aus diesem Grund umgestossen werden. Sind die Kinder alle bey Lebzeiten des Vaters bereits erzogen, so sind sie durch das Gesetz nicht weiter verbunden, ihnen nach ihrem Tode gewisse Güter zu hinterlassen, sondern können nach ihrem Gefallen damit disponiren, wie sie wollen, und da beruhet die ganze Sache auf ihrem Willen, welchen sie entweder ausdrücklich durch ein Testament zu verfesten geben; oder es unterbleibet solche besondere Verordnung. Ist ein Testament vorhanden, so muß dasselbige nach diesen Principiis seine Richtigkeit behalten, sollten die erzogenen Kinder gleichmüthig ausgeschlossen seyn, wiewohl die natürliche Neigung der Eltern gegen die Abzogen verhindert, daß dieses nicht geschehet, folglich was sie hier zum besten der Kinder verordnen, thun sie, nicht aus

einer Verbindlichkeit des Gesetzes, als vielmehr aus einem natürlichen Trieb. Auf solche Weise erlangen die erzogenen Kinder ein Erbrecht, so aber bloß von dem Willen ihrer Eltern herrühret. Ist keine gewisse Disposition gemacht, so hat natürlicher Weise eigentlich ein Erbrecht statt, indem der vermuthete Wille an sich selbst nicht bindend ist, einem das Recht zu ertheilen. Inzwischen da die hinterlassene Güter wieder an einen Herrn kommen müssen, und gleichwohl viele Unordnungen würden zu besorgen gewesen seyn, wenn sie als herrnlose Sachen gelten und dem ersten, der dazu kommt, zufallen sollten; so hat man vernünftig und klug die Gewohnheit eingeführt, solche auch durch menschliche Gesetze bestärket, daß die nächsten Blutsfreunde und Anverwandten in gewisser Ordnung erben sollen, zumal insgemein zu vermuthen, daß auch dieses die Absicht der Verstorbenen gewesen sey, in welchem Fall auf diese Art das Erbrecht nicht von einem natürlichen Gesetz, sondern eigentlich von einer menschlichen Verordnung herkommt. So kelleet sich diese Sache die Vernunft vor, nur muß man nicht gleich, was derselben gemäß ist, als ein natürlich Gesetz ansehen, maken sie nicht nur Gesetze, worauf die Gerechtigkeit beruhet, sondern auch Anschläge, und zwar zu der Klugheit angetheilt. Bey den Ebrdern war die successio ab intestato durch ein willkürlich göttliches Gesetz verordnet, wie aus Num. cap. 27. v. 8. 19. zu ersehen; welches Seldenus de successioibus in bona defuncti ad leges ebraeorum erkläret und erläutert hat. [Siehe Davies und Suecow differt. de acquisitione hereditatis eiusque effectibus secundum ius naturae, Jena 1746.]

Erbrecht,

Ist eine Bezeichnung einer Monarchie, in Ansehung der Art und Weise, wie sie erlangt wird. Denn in dieser Absicht ist ein Reich entweder ein Wahlreich, wenn die höchste Gewalt durch die Wahl erlangt wird; oder ein Erbreich, wann man durch die Erbfolge dazu kömmt, vom welcher Erbfolge, kurz vorher gehandelt worden; oder ein Erb- und Wahlreich zugleich, da die Wahl allezeit bey einer gewissen Familie bleibet. Welche Art der andern vorzuziehen, und ob ein Wahlreich; oder ein Erbreich besser sey; solches werden wir unten bey der Materie von der Monarchie und von dem Reich überhaupt untersuchen.

Erbschaft,

Heißt dasjenige, so jemand an Vermögen, Haab und Gut, Recht und Anspruch

soruch durch seinen Tod den nächsten Blutsfreunden; oder auch andern überläßt. Man gelanget dazu entweder durch ein Erbrecht nach der Blutsfreundschaft; oder Einsetzung, welche durch ein Testament geschieht. Wie weit aber diese beide Arten im natürlichen Recht gegründet, ist in besondern Artikeln gezeigt worden.

Erbünde,

Die Lehre von der Erbünde gehört zwar eigentlich in die geoffenbarte Theologie, doch kann man in der natürlichen untersuchen, wie weit unsere Vernunft dieselbe erkenne? Hier muß man den Fall unserer ersten Eltern, wie ihn Moses Genes. cap. 3. beschrieben, und die durch denselben entstandene Verderbnis der Menschen, da sie durchgehends von Jugend auf nunmehr von Natur mehr zu den Schweis als zu den wahren Gütern geneigt sind, unterscheiden. Das erste nennen die Theologen *peccatum originans*, das andere *peccatum originatum* oder *originale*, welches eigentlich die Erbünde ist, davon wir in der Philosophie eine schlechte Erkenntnis besitzen, und diejenigen, welche hierinnen dem natürlichen Licht zu viel zugeschrieben, als Johannes Belinus in dem Buch *les preuves convaincantes du christianisme*, Paris 1666. 4. und Ludovic. Ferrandus über den 50. Psalm, haben sich sehr verkössen. Denn den Fall unserer ersten Eltern kann die Vernunft nicht unmittelbar begreifen, weil es eine Geschichte ist, die aus historischer Nachricht muß erkannt werden, und haben sich daher die alten Philosophen ebenfalls vergebens bemühet. Aristoteles nannte das Uebel *συρρενς* ethic. ad Nicom. lib. 3. cap. 15. und weiter konnte er nicht kommen: einige führten zwei Principia, das von dem einem das gute; von dem andern das böse herrühre, welche Lehre sich nachmals in die Kirche durch die Marickader einaeschlachten hat: [Siehe die Rubrik: Böse.] Die meisten schoben die Schuld schlechterdings auf die Materie, und andere meinten, es wäre von obngefehr entstanden. Augustinus lib. 4. contr. Julian. cap. 12. bringt aus dem Cicerone folgende Worte bey *hominem a natura nouerca in lucem edi, corpore nudo, fragili atque infirmo, animo anxio ad molestias, humili ad timores, debili ad labores, proclui ad libidines, in quo diuinus ignis sit obrutus et ingenium et mores, welches in der That nichts heißt. Denn versteht er entweder durch die naturam nouercam Gott selbst, und wie die Scholastiker reden, die naturam naturantem, so ist dieses eine gottlose Rede; oder die von Gott gesetzte Natur und*

die naturam naturatam, so ist dieses wieder falsch, wovon in Ansehung der heidnischen Philosophen mit mehreren Dancner. in theol. gentil. purior. Spicem. c. 9. §. 6. 7. Suetius lib. 2. Aln. quæst. c. 9. Buddeus in institut. theol. mor. part. 1. cap. 1. sect. 4. §. 7. 8. zu lesen sind. Daß aber die die menschliche Natur wirklich verderbt sey, lehret einem jeden die eigene Empfindung seiner Lüste und die tägliche Erfahrung des vielfältigen Unglücks, das ihm aus selbstigen erwächst, welches die Heiden auch gar wohl erkannten und sprachen: nitimur in vetitum semper, cupimusque negata, oder: video meliora proboque, deteriora sequor. Und daß ehemals die menschliche Natur müsse reiner und unschuldiger gewesen seyn, ist daher zu urtheilen, weil unsere Neigung zu solchen bösen Lüste ein Habitus ist, ein Habitus aber nur nach und nach durch beständige Uebung aus einer bloßen Fähigkeit zu erwachsen pfleget, deren Gebrauch zuvor, ehe solcher Habitus hinzukommt, indifferent ist. Folglich hat allem Vermuthen nach der Mensch einst in einem Stand gelebet, da die Neigung zum Bösen ihn zwar möglich; aber nicht habituell gewesen, und da er sich nach und nach eben so leicht einen Hang im guten hätte zuwege bringen können, als er nun wirklich eine Fertigkeit im Bösen erlanget. Nach dem Licht der Vernunft ist also allem Ansehen nach der gänzliche Fall der Menschen, der in einem Habitu des Bösen besteht, nicht auf einmal, sondern nach und nach durch langwierige Gewohnheit des Bösen entstanden. Denn die Menschen haben nach dem Fall angefangen, sich über die bloßen Vorkellungen der Sachen, die durch die Sinne und das Gedächtnis, ingleichen durch das Ingenium geschehen, ihr Gemüth zu belustigen und folglich ihre Begierden und Aversationen auf dergleichen Belustigung beständig nach einander zu gründen, deswegen sie nach und nach die bösen Neigungen so vollkommen und habitualiter sich angewöhnet, daß selbstige nun so gar durch die Geburt als erbliche Gemüthskrankheiten fortgepflanzt werden, wie etwa auf gleiche Art gewisse Leibeskrankheiten einer Familie mit der Zeit habituell und erblich zu werden pflegen, s. Müller über Grac. Grac. Max. 155. pag. 318. So viel erkennet das Licht der Natur, welches auch gar deutlich fasset, daß dieses verderbte Wesen von Gott seinen Ursprung nicht nehmen können, als welches mit seinen Eigenschaffen freiten würde, s. Wilken diss. de infita cognatione lapsus humani generis.

Doch dieses ist eine gar geringe Erkenntnis von der Erbünde, welche deutlicher durch das höhere Licht der Offenbarung heiliger Schrift muß erkannt werden.

werden. Denn es weiß der natürliche Mensch nichts genaueres von dem Stand der Unschuld im Paradies, und kann auch nicht wissen, welches die erste Sünde des ersten Menschen gewesen, da wir hingegen aus der heiligen Schrift sehen, wie unsere ersten Eltern sich eine unordentliche Begierde aufkeimen lassen, den Befehl Gottes überschritten, sich folglich angorfam erwiesen, und von der Frucht des verbotenen Baums gegessen. Zu den neuern Zeiten haben sich einige gefunden, welche die erste Sünde in der fleischlichen und geilen Wollust gesetzt, als Joh. Baptista Helmont in tr. de ortu medic. pag. 641. 199. und Beverland in der berühmten Schrift de peccato originali und in einer andern de solatue virginitalis iure, welcher zwar in der admonitione de fornicatione cauenda zu wiederhellen scheitert, worinnen er aber nicht sowohl auf die Handtache kommt, als daß er vielmehr die Art seines Vortrags behauptet, wie sich denn auch der Isaac Vossius in not. ad Catalum solcher Meinung theilhaftig gemacht, und Diekmann de naturalism. 10. Bodini pag. 11. 12. erinnert, daß Beverland seine Sache desfalls aus dem Genr. Corn. Agrippa part. post. opp. pag. 413. genommen. Aber zu geschweigen, daß die heilige Schrift davon nichts gedenket, so war ja dem Adam die fleischliche Vermischung mit der Eva nicht verboten, welche irrige Gedanken mit mehreren wider Helmontium, Calov in system. tom. 3. pag. 1117. 199. Colberg im Platonischhermetischen Christenthom part. 2. J. A. Schmidt in disp. 10. Bapt. Helmontii phil. per ignem in doctrina de statu corruptionis errantes ignes: wider Beverland, Leonhard Augustinus in iusta deestellatione sacratissimi libelli Feuerlandiani de peccato orig. und wider beyde D. Förtsch in disp. de peccato orig. und Grapius in theol. recens. controu. part. 2. cap. 6. quæst. x. p. 153. widerleget haben. Es kann die menschliche Vernunft ferner nicht begreifen, wie der erste Mensch im Paradies also fort auf einmal durch die nach der ersten Sünde erfolgte Entziehung der Gnade Gottes in einen Habitus des Bösen und war erblich fallen können, und wie diese Unart sey fortgepflanzt worden. Vor einigen Jahren kam zu Paris traité de l'esprit de l'homme par M. de Rasseils du Vigier heraus, darinnen unter andern der Auctor bey der Erbsünde zum Grunde setzt, daß die Seelen des ganzen menschlichen Geschlechts schon in Adam eingeschlossen gewesen, und einerley Willen mit ihm gehabt. So konnten auch die heidnischen Philosophen nicht wissen, wie die Begierden in der Sünde und Abweichung vom göttlichen Befehle bestanden, welches auch Paulus Rom. cap. 7.

v. 7. von sich selbst bekennet. Die bösen und unordentlichen Begierden kann zwar ein jeder bey sich auf eigener Erfahrung empfinden: Seneca sagt de ira lib. 2. cap. 9. inter caetera mortalitatis incommoda et haec caligo mentium, nec tantum necessitatis erandi; sed et errorum amor, und des Sopatris Ausdruck beym Crotio comm. ad Luc. c. 2. v. 22. soll gewesen seyn: *συνεργον ἐνδωμνις τ. ἀμαρταναι*, aber auf die Abweichung vom göttlichen Befehle konnte man mit der bloßen Vernunft nicht kommen, da man sich bald wegen der bösen Verrichtungen über die Gewohnheit, bald über die Nachahmung beschwerte, wie man aus dem Cicero und Seneca hin und wieder sehen kann. Sie mußten nichts von der Strafe der Sünden, und wegen des natürlichen Todes klagen die meisten Philosophen die Natur und die Gebrechlichkeit des Leibes an: von dem geistlichen aber wußten sie gar nichts, und ihre Gedanken vom ewigen Leben waren entweder irrig, oder doch gar ungewiß. Ueberhaupt kann man von dieser Materie Joh. Schmidts disp. de peccato originali a gentilibus ignarato, Leipz. 1682. nebst Jac. Thomasi præf. n. 70. pag. 438. und Joh. Paul. Kami differt. an et quantum de lapsu generis humani ex lumine naturae constet, Wittenb. 1727. nachlesen. Ich glaube, der Philosoph könnte den Ursprung und die Fortpflanzung der Erbsünde auf folgende Art erklären, wenn wir erst den Fall und die verdorbenen Kräfte des Leibes und der Seelen unserer ersten Eltern voraussetzen. Durch das Essen der verbotenen Frucht, wurde zunächst eine Unordnung im Leibe der ersten Menschen bewirkt, hiermit war in der Seele, wegen genauer Vereinigung derselben mit dem Leibe, eine Regellosigkeit der Gedanken und Begierden verknüpft. Diese ersten Eltern, besonders die erste Mutter, konnte ihren Kindern keine andere Säfte geben, als sie selbst hatten, und folglich mußten solche Kinder und alle Nachkommen ebenfalls mit unreinen Säften geboren werden, welche von regellosen Gedanken und Begierden der Seele begleitet wurden. Eine jede Mutter verursacht zur Zeit der Schwangerschaft durch beständige Affecten, auch durch schädliche Speisen und Säfte in dem Embryo regellose Bewegungen, welche durch die Wiederholung eine Stärke erreichen. Von solchen habituellen Bewegungen hängt auch das Gesetlose der Begierden und Gedanken ab. Denn wir wissen, wenn im Blute und den Säften des Leibes unordentliche Bewegungen erfolgen, so muß auch die Seele in ihren Gedanken und Begierden auf eine, diesen regellosen Bewegungen entsprechende Art verändert werden, wie denn

denn bekannt ist, daß im hiesigen Fieber die vermorrnen Gedanken und Reden ihren Ursprung in der heftigen und wider-natürlichen Bewegung des Blutes und der Gäfte haben. Hierbey ist der Streit: ob Adam und Eva durch Essen der verbotenen Frucht zunächst unreine Gäfte im Leibe erhalten haben, in Erwegung zu ziehen. Wodüber neuerer Zeit heftig gestritten worden. Siehe meine Geschichte von Seelen der Menschen und Thiere. S. 500. f. f. Ferner: der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen mit philosophischen Augen betrachtet von einem Weltbürger. Berlin 1760. Der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen wider einen neuen Nachfolger Beyerlands, vertheidiget von M. Valthasar Münster. Gotha 1761. Das philosophische Auge, mit welchem der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen von einem Weltbürger oblungst betrachtet worden, auf eine philosophische Weise zer-gliedert, von einem Verehrer der Vernunft und Offenbarung. 1761. Biblische Augen bey dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, zur Aufrechterhaltung der Wahrheit eröffnet von J. C. Weimar 1761. Etwas aus dem ersten Buch Mos. cap. 1, 26. und cap. 2, 24. erwogen und entworfen um der Weltbürger zu willen, die den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen mit philosophischen Augen betrachten. 1762. Der Zank-afel an dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. 1763. Friedr. Theodor Müller dissert. inaugural. theol. quae arborem cognitionis boni et mali cum arbore vitae collatam sistit. lenae 1755. Heinrich Rudolph Kosbachs vollständige schrift- und vernunftmäßige Abhandlung der bis-her streitigen Materie von dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, und vom Baum des Lebens. Langensalze 1764. Lillenthal gute Sache der göttlichen Offenbarung 4 Band. Gunnerus de imputatione peccati adamitici. Hafn. 1758. Verschiedener anderer nicht zu gedenken. Uebrigens vergleiche den Artikel: Fall des ersten Menschen. Neuerer Zeit ist darüber gekritten worden, ob die Erbsünde wirklich verdammlich sey. Mit Wegdenkung der theologischen Gründe, will ich nur als Philosoph meine Gedanken hievon äußern. Ich glaube überzeugt zu seyn, daß schon die Vernunft einsehe, böse Neigungen müssen die Glückseligkeit der Menschen schwächen und hindern. Meine Gründe sind folgende: Alles Mangelhafte, Entfernung einer jeden Realität setzt den Menschen in einen unvollkommenen Zustand. Sind es solche Mängel, welche die Kräfte zum Guten schwächen, verhindern, hemmen und aufhalten, so muß dadurch im Menschen notwendig ein solcher Zustand entstehen, wo-

durch er gehindert wird, denjenigen Grad der Vollkommenheit zu erreichen, der nöthig ist, um recht vollkommen und glücklich zu werden. Diese mangelhaften Bestimmungen mögen von unserer Freiheit herrühren oder aus einer andern Quelle entstehen, so thun sie doch in beyden Fällen einem glücklichem Zustande Eintrag. Denn im ersten Falle entsteht eine eigentliche Gemüthsunruhe, mit welcher Vorwürfe, die wir uns zu machen haben, begleitet sind. Im zweiten Fall aber, können wir uns zwar keinen Vorwurf machen, allein demobachtet sind solche Defecte ein Hinderniß zu der Vollkommenheit und Glückseligkeit. Man gedanke sich, daß ein Mensch ohne sein Verschulden mit der giftigen Krankheit angefallen werde, ein Kind in Mutterleibe wird etwan durch die giftigen venenrischen Theile der Mutter in den schwächlichen Zustand versetzt, und in solchen geböhren, wird nicht ein solches Kind, moferne es nicht durch Arzeneymittel zur Gesundheit gebracht wird, in dem Wachsthum der Vollkommenheit gehindert, und außer Stand gesetzt werden, zu demjenigen Grad der Vollkommenheit zu gelangen, welcher auf dieser Welt in der Zubereitungszeit und zu Erreichung zukünftiger vollkommener Glückseligkeit erforderlich ist? obschon ein solches Kind ohne sein Verschulden in solchen schwachen Zustand versetzt worden ist. Man mache eine Anwendung auf die Erbsünde, oder auf die bösen eingeprägten und angeböhrenen Neigungen. Sie hängen nicht von unsrer Freiheit ab. Sie können und nicht sittlich (moraliter) zugerechnet werden. Dem obnerachtet hindern und hemmen sie uns in Ausübung desjenigen, was sittlichmäßig ist. Sie verursachen wenigstens einen Aufenhalt und Aufschub, das Gute zu thun, und bewirken, daß wir nicht zu demjenigen Grad der Vollkommenheit gelangen können, den wir nach der Absicht Gottes erreichen sollten, um einer vollkommenen Glückseligkeit theilhaftig zu werden. Der Höchste kann uns nicht durch einen Sprung glücklich machen, daher müssen wir uns erst auf dieser Welt zubereiten und die niedern Stufen der Vollkommenheit betreten, um uns fähig zu machen, höhere Vollkommenheiten zu erhalten. Die Menschen verhalten sich auf diesem Erdballe wie die Schüler, welche erst die niedern Classen durchgehen müssen, ehe sie fähig werden können, höhere Einsichten anzunehmen. Da aber die bösen angeböhrenen Neigungen uns aufhalten, schwächen und hindern, die Grade der Vollkommenheit in den niedern Stufen zu erreichen, so kann der Mensch sich keine Rechnung auf die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit machen, wo nicht durch

Heilungs-

Heilungsmittel seine Schwäche gehoben wird. Die Erbsünde ist sonach ein Hinderniß der Glückseligkeit, oder sie ist vor sich betrachtet verdamulich. Thun wir einen Blick in die göttliche Offenbarung, so finden wir, daß die unendliche Güte Gottes dem Menschen geistliche Arzneymittel gegeben habe, durch welche die schädlichen Wirkungen der Erbsünde zerstört werden. Wenn wir aber die bloße Vernunft zur Führerin nehmen, so bleibt es dabey, daß die bösen Neigungen der Glückseligkeit im Wege stehen, oder daß sie vor sich betrachtet verdamulich sind.]

Erbverträge,

Werden unter die Arten, das Eigenthum nach dem Tod des Eigenthums, Herrn zu erlangen, gerechnet, deren man indgemein drey anführt: das Testament oder der letzte Wille des Verstorbenen, die Erbsfolge und die Erbverträge, welche letztern darinnen bestehen, daß sich ihrer zwei oder mehrere dergestalt vergleichen, daß einer des andern Güter nach dessen Tode erben soll. Ob sie dem natürlichen Recht gemäß seyn; oder nicht? wird gefragt. Einigen scheint wenigstens, daß sie demselben gemäß seyn, als die beyden vorhergehenden Arten, nemlich das Testament und die Erbsfolge, weil hier der andere schon bey Lebzeiten des Eigenthums Herrn ein Recht bekommen. Doch sey es in der That eins, indem ein jeder vollkommener Herr von seinen Gütern verbleibe, so lang er lebe, daher die Translation des Eigenthums nicht eher geschähe, als nach dem Tode; nach dem Tode aber habe der Verstorbene selbst kein Eigenthum mehr, und könne also nichts transferiren, folglich müsse das Recht der Erbverträge anders woher seine Kraft bekommen, worinnen hingegen andere abgehen, und davor halten, daß sie ihren natürlichen Grund hätten.

Erdbeben,

Is diejenige Erschütterung, welche unter der Erden geschieht, und in ganzen Strichen Landes, Landschaften und Provinzen wahrgenommen wird. Man zehlet die Erdbeben mehrentheils unter die Luftbegebenheiten, die man nach dem Griechischen *meteora* zu nennen pfleget, und dieses Wort im weitern sowohl, als engern Sinn brauchet. Denn nach der engern und letztern Bedeutung versteht man darunter einen hohen, und über der Erden in der Luft erzeugten Körper, in welcher Absicht die Erdbeben, als welche unter der Erden entstehen, nicht darunter gehören; versteht man aber durch die *Meteora* überhaupt die Begebenheiten,

die sich in der Luft zutragen, es mag in der untern, oder mittlern, oder obern seyn, so kann man sie wohl dahin ziehen. Man pfleget die Erdbeben indgemein mit den in der Kriegesbaukunst vorkommenden Minen; oder Untergrabung der Erden gegen ein feindliches Werk, welches man durch Pulver zer Sprengen und alles der zu stürzen wissens ist, zu vergleichen. Denn gleichwie diese Minen eine Höhle und gleichsam einen unterirdischen Keller erforderten, worinnen das Schießpulver ohnversehens, oder mit Fleiß angezündet, und plötzlich in greßen und dicken Dampf ausgebreitet werde, der (nebst seiner aus dem angezündeten Pulver zugleich entwickelten häufigen Luft) in einem so engen, und überall verstopften Ort nicht genug Platz findet, unten und über sich mit unglaublicher Gewalt ausbreche, und manchmal auch die schwersten darauf liegende Körper von ihrer Stelle bewege, und in die Höhe werfe; also sey alaublich, daß auch die Erdbeben unter der Erde in gewissen Höhlen und Gängen, wenn viele entzündliche Dämpfe zusammen gesammelt, und unversehens angezündet würden, durch gleiche Gewalt sich plötzlich ausbreiteten, und eine solche Zerschlagung und ein Krachen verursachten.

Wenn man die Natur des Erdbebens erklären will, so muß man vorher die Phänomene und alle ersinnliche Umständen in Betrachtung ziehen. Man nimmt unterschiedene Arten der Erdbeben wahr. Denn zuweilen wird eine Stadt; oder Strich Landes mit den Häusern, und allem dem, so darauf ist, nur bloß erschüttert, welches die gemeinste Gattung, und im lateinischen *tremor* heißet; bisweilen bricht die Gewalt der angezündeten Dünste gerade über sich aus, und lässet dasjenige, was oben darauf sich befindet, per pullum; oder concussione über einen Haufen; zuweilen bewegen sich die Körper hin und her, wie ein wankendes Schiff, so *inclinatio*, *arietario* genennet wird; bisweilen wird die Erde *assinet*; oder verspringet, wie denn auch wohl die Gewalt so stark seyn kann, daß davon große Stücke Erde und große Steine in die Höhe geworfen werden, ja es sinket wohl ein Stück Landes ein, und wird vor anderer Erde; oder Wasser bedeckt. Ammianus Marcellinus lib. 17. sagt, man habe vier Arten der Erdbeben, als *climaticas*, wenn sich die Erde hin und her bewege, *bramaticas*, wenn aufwärts eine so gewaltsame Erschütterung geschähe, daß die über der Erden sich befindenden Körper in die Höhe geworfen würden, *chasmaticas*, wenn ein Stück Landes vertieft würde, und *mycematicas*, wenn das Erdbeben zugleich mit einem Krachen sich ereigne. Plinius

in historia naturali lib. 2. cap. 79. schreibt: neque aliud est in terra tremor, quam in nube tonitruum, nec hiatus aliud, quam cum fulmen erumpit, inclusio spiritus lu-
 quante, et ad libertatem exire nitente; varie itaque quacitur, alibi prostratis moenibus, alibi hiatu profundo hausit, alibi egestis molibus, alibi emissis amnibus; praecedit vero, comitaturque terribilis sonus, alias murmuri similis, alias mugitibus, aut clamori humano, armorumque pulsantium fragori: Und Seneca sagt 1. 6. cap. 4. quaest. natural. quaeramus, quid sit, quod terram ab infimo moveat, quid tanti molem corporis impellat, quid sit illa valentius, quid tantum onus vi sua labefaciat; cur modo tremat, modo luxata substat, nunc in partes diuisa discedat, et alias intervallum ruinas suae diu seruet, alias cito comprimat: nunc amnes magnitudinis notae conuertat in-
 trofus, nunc nouos exprimat: aperiat aliquando aquarum calentium venas, aliquando refrigeret, ignesque nonnunquam per aliquod ignotum antea montis aut rupis foramen emittat, aliquando notos et per saecula nobiles comprimat. Mille miracula mouet, faciempque mutat locis, et desert montes, subrigit plana, valles extuberat, nouas in profundo insulas erigit.
 So hat man auch angemerkt, daß sich bey dem Erdbeben zuweilen ein Krachen; oder Getös bekundet, so aber gar unterschiedlich ist, indem dasselbige bald einem Donnern, bald einem Heulen, bald einem Brüllen eines Ochsen gleicht, wiewohl man auch dann und wann dergleichen Getös höret, ohne daß ein Erdbeben darauf erfolget. In solchen Phänomenis gehöret auch, daß wenn durch ein Erdbeben Städte; oder ein Strich Landes versinken, an deren Stellen große Seen entstehen, und neue Flüsse werden, da vorher keine gewesen, und im Gegentheil verlieren sich an den Orten die Wasser, wo sie vorher gewesen, und werden an deren Stellen Inseln. In Ansehung ihrer Dauer sind sie gar unterschiedlich. Denn einige währen gar nicht lange, da man hingegen andere etliche Tage nach einander, ja gar Wochen, Monate und Jahre vermerket, davon die Neapolitaner und Sicilianer zu sagen wissen. Selten geschieht es, daß sich die Erdbeben nur an einem Ort; oder an einer Stadt; oder Flecken verführen lassen; sondern erstrecken sich mehrentheils auf viele benachbarte Städte, Dörfer, Landschaften, welchen anbesonderheit die bergichten und nahe an den Meeren gelegene Länder, als Peru, Calabrien, Sicilien unterworfen. Es pflegt zu geschehen, daß bey einem bevorstehenden Erdbeben die Thiere und die Vögel sich von dar weg begeben, auch darauf Hunger, Pest, Krankheiten und dergleichen

Unglücke erfolgen, von welchem leutern Umstand man in den Schriften der Alten vieles findet. Plinius lib. 2. c. 24. sagt: nunquam Roma tremit, vt non futuri euentus alicuius id praemuncium esset. Florus aber lib. 1. cap. 19. Sempromius dux, tremante inter praelium campo, telutem deam promissa aede placauit, an-
 derer zu geschweigen, die Dülengerus de terrae motu et fulminibus cap. 1. pag. 515. sqq. tom. 5. thes. antiquit. roman. Graeuü in großer Menge angeführt hat.

Diese berührte Phänomena suchten die Naturlehrer aus gewissen Gründen aufzulösen, wiewohl sie darinnen nicht einig sind, moher die Erdbeben entstehen, und wie es damit zuache? Unter den Alten soll nach Laertii Bericht lib. 2. segm. 9. Anapagoras das Erdbeben *ἁνὰ τὸν αἶθερα* *ἢ τὸν γῆν* genennet haben, als geschehe solches durch eine Zurückkehrung der Luft in der Erde, welches sehr dunkel, und die eigentliche Meinung dieses Philosophen noch nicht deutlich genug anzeigt, daß es scheint, als hätte Laertius selbst keine rechte Erkenntnis davon gehabt. Aristoteles lib. 2. meteorol. gedenket davon umständlicher, wie sich nemlich Anapagoras einbildet, daß die Luft über den obern Theil der Erde, welche nicht rund sey, in den untern bringe, und weil sie daselbst eingeschlossen, und nicht wieder zu den obern Theil zurück kommen könnte, so verursache sie das Bewegen der Erde, welches einigermaßen dasjenige, was Laertius davon angeführt, erläutern kann. Seneca 1. 6. c. 12. meldet von dem Archelao folgende Gedanken in dieser Sache: Archelaus antiquitatis diligens ait ita: venti in concava terrarum deferuntur: demde ubi iam omnia spacia plena sunt, et in quantum aer potuit, densatus est, is qui superuenit spiritus, priorem promit et elidit, ac frequentibus plagis primo cogit, deinde perturbat. tunc ille quaerens locum, omnes angustias dimouet, et claustra sua conatur effringere. Sic euenit, vt terrae spiritus luante, et fugam quaerente, moueantur. Von den Stoikern läßt sich nichts gewisses anführen, und wenn gleich Laertius lib. 7. segm. 154. aus dem Posidonio pleyon etwas berührt, so haben doch seine Ausleger wohl angemerkt, daß diese Stelle des Laertii verderbt und ungeläufig sey, welche Menage pag. 324. zu ergänzen gesucht. Plutarchus de placitis philosoph. lib. 4. cap. 15. schreibt: Stoici dicunt, terrae motum esse, quam humor in terra inclusus excernitur, inque aërem excidit; es scheint aber, daß sie nicht alle aus dieser Schule einerley Meinung gewesen. Epicurus, wie wir bey dem angeführten Laertio lib. 10. segm. 105. lesen, hielt davor, daß das Erdbeben

beben aus unterschiedenen Ursachen kommen könnte, und insonderheit von der eingeschlossenen und von den Winden zusammengedrückten Luft herrühre. Aristoteles lib. 2. meteor. cap. 8. meldet, es wäre trockene und warme Ausdünstungen, welche die Erdbeben erregten, so sehr abstrakt und metaphysisch geurtheilet, und daher zur Erklärung der Sache selbst nicht hinlänglich ist. Denn er zeigt nur zwei Eigenschaften, nicht aber die Materie der Ausdünstungen, woran er meissen gelegen, weil man sonst nicht wissen kann, wie sie in eine Entzündung wegen gebracht, und daher Erdbeben erregt werden. Doch man hat sich darüber nicht zu verwundern, indem Aristoteles seine ganze Philosophie auf einen metaphysischen Fuß gesetzt. Von denen neuern hat Cartesius in princip. philos. part. 4. §. 76. 77. davon philosophiret, welcher die von Metallen und von den inneren Klüften der Erde herkommenden Ausdünstungen zum Grund setzet, und sich selbige wie einen Dampf von einem ausgeblasenen Licht vorstellet, welcher Rauch, wenn etwa in den Höhlen der Erden ein Feuerfunke erregt werde, in eine Entzündung kömme und das Erdbeben verursache, wohin auch die Meinung des Hobbaits und anderer Cartesianser gehet, wie denn jener in tract. physic. part. 3. cap. 9. §. 26. p. 434. schreibt: verumtamen si caverna subterranea exhalatione valde densa et propinqua tali, qualem candela recens extincta expirat, repleta esset; illa exhalatio ignem repente conciperet, et dilatata terram incumbentem feret eodem succolleret, quo pulvis nitratu cuniculis conclusus humum suffocant succollit; subinde autem consumpta exhalatione, terra suapte pondere consistat necesse est. Atqui haec quidem est terrae motus causa. Cassendus merket physic. sect. 3. membr. prior. lib. 1. cap. 6. p. 48. tom. 2. oper. an, daß das Erdbeben aus einer geschwinden Entzündung der schweflichten und barygen Dünste entsünde, welche Entzündung wegen des damit vermischten Salpeters und dessen Zerkreuerung verursacht werde. Es ist höchst wahrscheinlich, daß es mit dem Erdbeben folgende Beschaffenheit habe. Es befinden sich unter der Erden, sonderlich an den bergigten Dertern viele Höhlen, leere von Luft angefüllte Löcher und Gänge, welches aus der natürlichen Historie bekannt ist, ohne denen keine Bewegung, wie ein Erdbeben ist, geschehen könnte; aus dem Unterschied aber der Erdbeben, welchen man wahrnimmt, schließet man, daß auch die Höhlen unterschieden seyn müssen, sowohl in Ansehung ihre Größe, als auch der Reiskens, die sie von den Seiten thun, dabey aber allenthalben so verschlossen, daß ohne Durchbruch kein

Ausgang vor dem Dampf und vor der Luft vorhanden. Doch die unterirdischen Höhlen machen die Sache allein nicht aus, denn man findet in Teutschland, Böhmen, Schottland, Ungarn, Siebenbürgen große durch allerhand Metalle, am meisten durch Steinkohlen ausgehöhlte Gänge unter der Erden; höret aber nicht von Erdbeben, mithin muß noch eine gewisse Materie vorhanden, und in den Höhlen eingeschlossen seyn. Es befinden sich in solchen unterirdischen Höhlen bald Wasser und wässerige Dünste, daher die Brunnen, Flüsse und Seen ihren Ursprung haben, bald allerhand schweflichte und salpetrische Ausdünstungen, welches man sonderlich von Italien weiß; bald ein wirklicher Feuer und Rauch, davon die Feuergebenden Berge Aetna und Vesuvius zeugen. Und hält man vor wahrscheinlich, daß hier schweflichte und salpetrische Körper zum Grunde liegen, und indem der Schwefel in eine Entzündung kömme, so schlage der Salpeter aus einer sonderbaren Activität mit dem Feuer über sich, mit welcher Meinung folgende Umstände übereinkämen. Denn bey einem Erdbeben fahre viel Feuer mit einem schweflichten Geruch in die Höhe, und man höre dabey einen großen Schlag, welches anzeige, daß die schweflichten Dünste angezündet würden, und der Salpeter mit Gewalt in die Höhe schlage, und weil der Schwefel und Salpeter sich nicht an einem Orte unter der Erden befänden, sondern nach Beschaffenheit der unterirdischen Höhlen zerstreuet wären, so geschähe das her das Erdbeben nicht auf einmal, sondern zeuge eine Erschütterung nach der andern. Man sehe dieses an dem Vulkan, welches Thürme, Häuser, Berge über den Haufen schmeißet, und gleichsam ein Erdbeben machen könnte, und also schmeiße auch der Salpeter über sich, wenn der Schwefel entzündet werde. Es geschähe gemeinlich die Erdbeben in den mittägigen Ländern, in welchen eine große Menge Schwefel und Salpeter unter der Erden verborgen sey, auch daher leicht zu begreifen, daß wegen des schweflichten Geruchs die Thiere sich wegmachten, und wohl allerhand Krankheiten erfolgten. Die Entzündung selbst geschähe entweder durch den Fall eines Steins auf den andern; oder durch die bloße Bewegung der widerwärtigen Theile; oder auch durch das unterirdische Feuer. Es führet Sturm an, wie man in der Chymie Proben wahrnehme, daß bey vielen mercklich kalten Dingen, wenn sie unter einander gemischt und gemengt würden, eine plötzliche Hitze entstehe. So wäre in Irland ein Thurm eingestiegen, und indem die Steine zusammen gefallen, habe dieselben ein Feuer erwecket, wodurch das

Stiehpulver, so tief unter dem Thurm gelegen, angegangen. Je häufiger und stärker nun die angezündete Materie, und je fester die Höhle ist, worinnen die brennende Materie liegt, je gewaltiger sucht das Feuer seinen Ausgang, und erzeget desto heftigere Bewegungen, dahingegen nur eine geringe Erschütterung erfolgt, wann das brennliche Zeug nicht stark und die Höhle umher nicht recht feste ist. Andere gehen noch genauer, und merken an, weil unter der Erden viele Klüfte und Höhlen verborgen, durch welche oft starke Wasserströme giengen; an andern Orten hingegen Schwefel und salzetrübsche; oder andere feuerfargende Erze stecken, so könnte ein jeder von diesen Umständen eine Ursach des Erdbebens abgeben, wenn nemlich eine Klust, es sey aus was Ursach es wolle sich in einander senke, wenn die Wasser etwa durchrissen, und einen Erdstall verursacheten; oder indem sie durch das unterirdische Feuer erwärmet würden, starken Dampf aufsteigen ließen; oder auch, wenn die feuerfargende Zeuge sich erhitzen, und entzündeten. Näher dem, was in den ordentlichen physischen Büchern von dieser Materie vorkommt, kann noch gelesen werden Alexander Achilles Grundursachen der Erdbebung; oder gewaltigen Bewegungen der Erden und des Meeres Frankf. 1666. Sturm in einer besondern Disputation de terrae motibus eorumque accidentibus et causis, welche in seiner philosophia ecclesiastica tom. 1. pag. 535. steht; Beckermanns contemplat. gemin. de loco et terrae motu, Caspar Posners disput. de terrae motibus; Martini Listeri observationes de natura et origine terrae motus ac fulminis, die sich in den actis erudit. 1685. pag. 351. befinden; Caspar Paras galli disquisitionis circa causam terrae motuum, so in Italiänischer Sprache zu Neapol 1689. heraus kommen und in den actor. erudit. supplem. tom. 1. pag. 589. recensiret wird; Marci Antonii Mellii tractat. medico-physicus de terrae motu tam in genere; quam in specie; davon eine neue Edition 1708. zum Vorschein kommen und in dem journal des savans 1709. april. pag. 70. ein Auszug gemacht worden; Koesert disputat. de terrae motu, qui Italiam nuper primis anni 1703. mensibus misere afflixit. [Siehe Sinecow Briefe an das schöne Geschlecht S. 2237. wie auch dessen Naturlehre S. 736. f. f. Ferner die Schriftsteller, welche unter dem Artikel Phosie angeführt sind. In hambura. Magaz. kommen auch mancherley lezenswürdige Betrachtungen von Erdbeben vor. In den allgemeinen Magaz. der Naturlehre und Kunst verdient eine Erklärung der natürlichen Ursache des Erdbebens in IV Tabelle S. 357. f. f. gelesen zu werden. Noch thue ich hinzu: Physis-

calische Gedanken vom Erdbeben und den Fortpflanzung unter der Erde, von D. Joh. Gottlob Lehmann, Berlin 1757. 8. Die hannoverschen natürlichen Samml. 1756. 19 Stück. Sam. Christ. Zollmann de terrae motibus, imprimis nupero vlyssiponenli; in seiner sykt. comment. pag. 1. Mémoire sur les tremblemens de terre, par M. Elie Bertrand, à Vivis. 1756. 8. Mémoires historiques et physiques sur les tremblemens de terre, par M. Bertrand, à la Haye, 1757. 8. Conjectures concerning the cause and observations upon the phenomena of earthquakes etc. by John Michell; in den Philos. transact. vol. LI. Part. II. p. 566. The philosophy of earthquakes, natural and religions, by Will. Stukelky, Lond. 1756. 8. Hr. von Büffon in der allgemeinen Naturgeschichte im 3 Theil Sect. 3. und f.]

Erde,

[Das Wort Erde hat vielerley Bedeutungen. Bald wird damit unsere Erdkugel als Planet, bald das feste Land im Gegensatz des Meers und der großen Flüsse, bald diejenigen Theile unser Erdbodens angezeigt, so vom Wasser und allen übrigen Körpern des Mineralreichs unterschieden sind. Im chymischen Verstande bedeutet es eines der gewöhnlich angenommenen Urstoffe oder Elements aller Körper.] Sie ist eins der edelsten Geschöpfe Gottes, woraus wir dessen Rasse, Weisheit und Güteigkeit sattem erkennen. Sie dienet dem Menschen nicht nur zu ihrer nöthigen und bequemen Erhaltung, sondern auch zu ihrer Belustigung. Denn sie ist die Stätte aller Thiere und Gewächse, welche in so vielerley Arten hervorkommen, daß der Mensch davon sich auf die bequemste Art erhalten, ja auch seine Kleider haben kann. Die anmuthigen Kräuter und Blumen, und zwar das immer eins nach dem andern hervorkommt, damit die Lust der Menschen desto länger erhalten werde, belustigen einen, und die Hügel, Thäler, Flächen und hohe Gebirge machen angenehme Prospective; die Bäume kommen entweder zerstreut; oder versammelt in große Gebirge und kleine Wälder hervor, und dienen dem Menschen nicht nur zu seiner Erhaltung, sondern auch Ergötzlichkeit, daß alles ja das kleinste Kräutlein eine besondere Weisheit des Schöpfers anzeigt, und man Ursach hat, mit Salomon in proverb. 3. v. 19. zu schließen: der Herr hat die Erde durch Weisheit gegründet und durch seinen Rath die Himmel bereitet. Es wollen zwar auch hier die Arhetken verschiedenes ratheln und die Majestät Gottes, die aus seinen Werken hervorleuchtet, verun-

ren, wie denn schon Lucretius nach ihrer Meinung sich beschweret lib. 1. pag. 204.

Inde auidam partem, montes, silvasque ferarum
possedere, tenent, rupes, vallaeque paludes;

Sie wissen aber selbst nicht, was sie sagen. Denn wer weiß nicht, wie wir von den Bergen einen angenehmen und nöthigen Schatten haben, wie darinnen viele Wälder anjutreffen, wie sie uns zur Zeugung des Weins dienen, wie sich gewisse Thiere da aufhalten, viele Kräuter tragen, die in den Thälern nicht wachsen. Von den Wäldern haben wir ja das Holz zu unserer Erwärmung im Winter und zu unserer Sicherheit, damit wir Häuser davon erbauen, zu geschweigen, daß sich Thiere darinnen aufhalten, die zu unserm Nutzen sehn. Zwar wendet wohl ein gottlos gesinnter Mensch noch weiter ein, es hätte gleichwohl Gott der Herr noch alles prächtiger machen können, als es jetzt in der That sehn, womit aber solche Leute wahrhaftig die Einfalt ihres Verstandes und die Bosheit ihres Herzens verrathen. Denn wäre die Fläche der Erde durchgehends gleichsam ein polirter Marmor, eine von purem Golde, Silber und andern Metallen ausgebreitete Decke, so käme sie zwar auf eine sehr kleine Zeit unsern Augen angenehm vor; aber es würde nicht lange hingehen, so wären wir deren überdrüssig, zumal wenn keine Nahrung vor die Thiere und Pflanzen vorhanden, und also unser Magen zu kurz kommen sollte. Wären gleich in diese merkwürdigerne, silberne oder goldene Erdenfläche die schönsten Canäle oder Gräben ausgehauen, durch welchen die schönsten Wasserquellen mit Fischen angefüllt über die Erde geleitet würden, so würden wir doch der Pflanzen, schönsten Kräuter und Blumen, auch der Thiere beraubt sehn: confer Rayum in sapientia dei manifestata in operibus creationis lib. 11. cap. 7. und Buddenium in theobus de atheismo et superstitione cap. 5. pag. 398.

Um ein so herrliches und nützliches Geschöpf Gottes haben sich die Naturlehrer billig bekümmert und gesucht, hinter ihre Eigenschaften und Natur zu kommen. Man betrachtet die Erde in der Philosophie theils als ein Element; theils als einen Planeten. Als ein Element siehet man die Erde an nebst dem Feuer, Luft und Wasser; man hat sich aber noch nicht vergleichen können, in was für Verstand die Erde für ein Element zu nehmen, und worinnen die Natur desselben bestehe? Denn was das erstere betrifft, so ist bekannt, wie man ein Element für einen einfachen Körper hält, und weil

gleichwohl die Erde mit so viel unterschiedenen Theilen vermischt, so haben sich sonderlich die Scholastici bemühet, eine reine Erde zu finden, die ein einfacher Körper, folglich ein Element sey. Sie berufen sich insonderheit auf den Sand und auf die Asche, und meynen, es wären selbige einfache Körper, dawider andere nach angestellter Prüfung das Gegentheil behauptet, und erinnern, daß gleichwie die übrigen Elementen in ihrer Reinigkeit nicht zu finden: also sey auch die Erde nicht rein, s. Morhof in polyhistorie tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 21. Die Natur der Erde betreffend, so haben die Physici davon wenig sagen können, ja es ist ein Autor tom. 8. observ. Hal. n. 3. pag. 64. auf die Gedanken gekommen, es wüßten die Philosophen nicht, was die Erde sey. Unter den alten Griechen soll Thales Milesius gelehrt haben, daß die Erde sich auf dem Wasser stütze, und wie ein Schiff gleichsam getragen werde, und wenn man sage, daß sie sich erschüttert, so werde sie von demselben hin und her getrieben, zumal da sie sich gar leicht bewegen ließe, s. Senecam in quaestionib. natural. lib. 3. cap. 13. und Lipsii manducata ad philosophiam Stoicam lib. 2. dissert. 18. und obschon diese Nennung vielen lächerlich vorkommen, so meynet doch der angeführte Autor in den observ. Halens. 5. 8. daß sie nicht gänzlich zu verwerfen, ja sie wäre der heiligen Schrift, Vernunft und der Erfahrung gemäß, folglich wahrscheinlich. Denn die heilige Schrift bezeugt ganz klar, daß die Erde über dem Wasser ruhe, indem es im 136. Ps. v. 6. heiße: Gott habe die Erde aufs Wasser ausgebreitet; und Ps. 24. v. 2. Gott habe die Erde an die Meer; oder wie es eigentlich heißt, auf das Meer gegründet; und Petrus 2. Epist. 3. v. 5. bezeuget, daß die Erde aus Wasser und aus Wasser bestanden. Aus der Erfahrung aber wüßte man, daß je tiefer man in die Erde gräbe, je mehr Wasser werde man gewahr werden, aus welcher Hypothese auch leichter zu verstehen, wie sich bey der Sündfluth die Brunnen des Abgrunds aufgethan, und die Erde überschwemmt, ingleichen wie Pherecydes, als er Wasser von einem Brunnen getrunken, vorher gesagt, es werde ein Erdbeben erfolgen. Plato soll dafür gehalten haben, daß die Theilchen der Erde wärsticht wären, indem Apulejus da dogmat. Platonis p. 2. sagt: terram cubicam habere figuram et esse immobilem; woben aber andere erinnert, daß wenn gleich diese Figur hinlänglich wäre, daraus zu erklären, wie die Erde trüg und unbeweglich, auch eiserne irdische Dinge auf das härteste wären; so könnte man doch nach diesem Principio keine Ursache geben, wie es form

me, daß einige Körper zerbrechlich und zerrieben werden könnten. Von dem Laetrio lesen wir hingegen, daß die Erde nach des Platonis Meinung um die Mitten bemegert werde, und bestehe aus Triangeln; daher zu untersuchen stünde, wie dieses mit dem erkern zu vereinigen wäre. Aristoteles lib. 2. cap. 3. de generatione et corruptione setzt vier Elemente, und giebt sie für einfache Körper aus, unter denen die Erde darinnen bestünde, daß sie kalt und trocken sey, wozu noch einige setzen die Schwere und die Festigkeit. Schwer sey sie, weil sie allezeit zu Boden falle; fest, weil sie keinem Körper weiche, ja als ein unbewegliches Fundament alle Berge, Bäume, Kräuter, Menschen und Viehe trage; kalt sey sie, jedoch so, daß sie von der Kälte des Wassers übertroffen werde, gleichwie sie auch trocken sey, aber doch so, daß sie dem trocknen Feuer bey weitem nicht gleich komme. Besetzt daß auch diese Eigenschaften alle ihre Nichtigkeit hätten, so haben doch die Aristotelici damit noch nicht gesagt, was die Natur der Erde sey, welches auch bey den andern Elementen geschehen. Doch es ist noch eine Frage, ob die angegebenen Eigenschaften so richtig, und der Erde schlechterdings beizulegen. Denn was anlangt die Schwere, so erinnern andere, daß die Erde an und vor sich weder schwer, noch leicht sey, als welche Eigenschaften von einem andern Grund herzuleiten. Cassendus schreibt part. 1. de vita et moribus Epicuri pag. 349. terra secundum se totam neque grauis est, neque levis, vt deprimitur aut auolat; ac centrum interim in se habeat, cuius respectu partes ipsius graues leuesque intelligantur, censenturque adeo descendere, dum ad ipsum tendunt, ascendere, cum ab eo recedunt etc. Noch sey sie schlechterdings fest, indem sie mit vielen Löchern versehen, und wenn sie so dicht und fest, da kein leerer Raum übrig, so sehe man nicht, wie das Wasser durchdringen möge. Und wenn sie gleich trocken, so konnte man doch nicht mit einigen Aristotelici sagen, daß sie das trockenste sey, indem keine Erde so ausgefogen und so dürr wäre, daß sie nicht einige Feuchtigkeit in sich habe, oder gar in einen Fluß zu bringen wäre, wie bey dem Sande und Kieselsteine zu sehen, welche durch große Hitze sich zerbrechen lassen. Die Pythagoräer lehrten von einer gedoppelten Erde, davon die eine die Menschen bewohnten; die andere sey der erkern entgegen gesetzt, und diese pflanzten sie *ἄρτιζοβα* zu nennen, wie man aus dem Aristotele lib. 1. metaphysic. cap. 13. und Plutarcho de placitis philosoph. lib. 3. cap. 9. erhiehet. Jacobus Thomaeus hat in. obseruat. Malens. tom. 4. obseruat. 10. weisen wol-

len, daß die Pythagoräer durch *ἄρτιζοβα* nichts anders, als einen von allen Sternen, und von der Erdfugel selbst unterschiedenen Planeten verstanden, und sich also nur eine bloße Chimäre davon gemacht. Allein der Autor der angeführten Observation nescire philosophos, quod sit terra, §. 10. meynet, es wären diese Gedanken nicht gänzlich zu verwerfen, und kämen dieselben vielleicht von den Juden her. Denn dieselben hätten *ἄρτι ζοβάς* *ταύτης*, loco praesentis terrae, ankant dieser Erde erwartet *ἄρτιζοβα*, oder eine andere Erde, wie aus dem Jes. 65. v. 17. und 2 Petr. 3. v. 13. zu ersehen, daher die Griechen dadurch nichts anders, als die in dem gestirnten Himmel sich bewegendende Erde verstanden hätten. Unter den neuern Philosophen hat sich auch keiner herauslassen wollen, was die Erde eigentlich sey, und wie ihre Theile eigentlich gestaltet wären. [Man pflegt mehrentheils die Merkmale von der Erde anzugeben, daß sie aus solchen Theilen bestehe, die so schwach zusammenhängen, daß man sie leicht zerreiben könne; diesen fügt man bey, daß sie nicht brenne, noch sich unter den Hammer treiben lasse, sich auch im Wasser nicht auflöse, sondern in der Vermischung mit selbigem einen Teig gebe. Da aber nach der Logik beständige und unveränderliche Kennzeichen zu einer Erklärung erforderlich sind, und die angeführten Charaktere nur bald mehr, bald weniger Ratt finden, je stärker oder schwächer die Vermischung der Erde mit einer fremden Materie ist, so haben andere die Natur einer reinen Erde, die man aber selten antrifft, in einem wesentlichen Bestreben zum Zusammenziehen gesetzt. Zur Bekräftigung einer solchen zusammenziehenden Kraft beruft man sich auf die gerülberten girdartigen Steine, welche, sobald sie mit etwas Wasser benetzt werden, die Härte der Steine annehmen. So ist ferner die Eisenerde sehr geschickt, zerbrochene Gefäße zusammen zu leimen. Senkel hat auch aus dem Sande, der mit Wasser besprengt, und einige Zeit der Luft ausgesetzt gewesen, einen festen Stein erzeugt, wovon seine kleinen mineralogischen Schriften S. 396. zu lesen sind. Doch darüber ist noch ein Streit, ob die Erdtheilchen zur Cohäsion ihrem wesentlichen Bestreben nach kommen, oder ob andere Dinge, z. E. Feuer, Luft, Wasser etwas beitragen, und zwar als eine wirkende oder nur gelegentliche Ursache. Es verdient Daries in seinen philosophischen Nebenstunden von den einfachen Dingen der Natur, wie auch Crusius und andere, welche unter dem Artikel Physic zu suchen sind, gelesen zu werden. Die Erden werden unter die Fossilien gerechnet und eingetheilt,

theilt 1) in thonartige. Diese lassen sich nicht in sauren Salzen auflösen, und werden im Feuer hart. Sie bestehen entweder aus schwammigten oder aus dicken Theilen. Jene heißen Gewächserde, Gartenerde, Dämmerde u. s. w. Diese aber Thon, und unter solchen werden gezählt 1) Topfererden, und zwar a) Leimen oder Lehm, welcher grob, eisenküstig, und mit vielem Sande vermischt ist. b) gemeiner Topferthon, der grob, ohne Sand ist, verschiedene Farben hat, und bald diesen, bald jenen Grad des Feuers aushalten kann, ehe er in Flus kommt. c) Feiner Thon oder Porcellanerde, welche fettig anzugreifen, und von verschiedener Farbe ist. d) Arzeneerden, wozin die Siegelerden, die man nach dem Lande, aus welchen sie kommen, benennet. Sie sind härter, als die gewöhnliche Thonerden. e) mercurische Erden, wozin zu rechnen a) der Zripel, der allerley Farben hat. Derjenige, welcher eine Hirschröthe hat, ist der rareste und beste. b) die Wallererde, welche im Wasser aufschäumt, und Blasen wirft. Die dritte muß sich in sauren Seikern auflösen lassen. 4) Farberden, die man in der Malerei braucht. Dahin zählt man die weiße Erde, Bergblau, Umbra, Bergroth, Berggelb, Berggrün. 11) In alkalische oder kalkartige Erden, solche lassen sich in sauren Salzen auflösen, und werden im Feuer zu Asche. Es gehören dahin 1) die Kreide, die Theile hiervon lassen sich raub anfühlen, und hängen ziemlich fest an einander. Sie kann zum Farben gebraucht werden. 2) die Mergelerde. Sie ist aus mehrlchten Theilen zusammengesetzt, die sich leicht zerreiben lassen, und im Wasser nicht zusammengehen. Wenn sie erst getrieben worden, ist sie hart, zerfällt aber in der Luft in ein Pulver. Ihre Farbe ist verschieden, weil mehrentheils eine Mischung von fremder Erde i. E. Thonerde dabey anzutreffen ist. Noch andere theilen die Erden in gipsartige und glassartige, welche beyde sich in sauren Salzen nicht auflösen lassen. Wenn die ersten gebrannt worden, so geben sie einen sauren Geruch, und werden so hart, wie ein Stein, wenn sie mit Wasser vermischt worden. Die glassartigen aber lassen sich im Feuer zu einem Glase schmelzen.) Die Cartesianer setzen drey Regionen der Erde; eine sey die unterste Materie des ersten Elements, oder das marine Feuer; die mittlere ein schattigter und dichter Körper, und die oberste hielte in sich die Theilchen des dritten Elements, deren Gestalt ungewis wären, wie aus des Claubergs *physica contrada* pag. 33. opp. philosophicorum, und Kowhaufs *tract. physico* part. 3. cap. 4. pag. 365. zu erschen. Denn es sagen diese

Naturlehrer, daß die Erde ein solcher Körper sey, welcher aus vielerley und ungleich gestalten gröbern Theilchen bestehe, welche auch zur Bewegung am ungeschicktesten wären, wie man diesen Unterschied aus den verschiedenen Arten der Körper, als Sand, Stein, Schwefel, Salz wahrnehmen könnte. Honoratus Faber hat sich hier kugelrunde Theilchen eingebildet; damit aber andere nicht zusammenreimen können, wie es komme, daß die Theilchen der Erde so fest und so unbeweglich. Du Samel schreibt *tract. 1. physic. general. cap. 4. ausdrücklich, se cuius figurae sint terrae atomi, diuinarum non posse.* Wie viel die Erde in der Sonnenhöhe ausdünste, davon kann das Hamburg. Magaz. 2 Band, S. 248. gelesen werden, und im 3 Bande, S. 493. werden die Ursachen der mancherley Erbschichten und Flößen; im 17 Bande, S. 205: 218. aber die brennbaren Erden, welche anstatt des Holzes zu brauchen sind, beschrieben.]

Wird die Erde als ein Planet betrachtet, so wird darunter der Weltkörper, darauf wir wohnen, verstanden, heißt auch sonst im Lateinischen *tellus*, welche Betrachtung, wo sie völlig soll angekehlet werden, sowohl aus der Philosophie als Matheß herzuholen. Es können hier zum voraus zwey Fragen untersucht werden: 1) wie die Erde erschaffen worden? Wenn man erweget, wie Gott der Herr bey der Schöpfung sich nicht allezeit an die Geseze der Natur gebunden, als welche auch, nachdem er mit der Schöpfung fertig gewesen, entstanden; sondern nach seinem freyen Willen gehandelt; wie uns Gott der Herr die Art und Weise der Schöpfung nicht entdeckt; sondern Nohis Intention bloß dahin gegangen, so viel zu sagen, als uns zu unsrer Seligkeit nöthig, auch die menschliche Vernunft viel zu schwach ist, als daß sie dahin mit ihrer Erkenntnis kommen sollte, wie denn an Tag liegt, daß das Wissen in natürlichen Dingen flüchtig und Stückwerk ist; so hätte man billig meynen sollen, es würde sich kein Philosoph, kein Physicus unterstanden haben, die Art und Weise der Schöpfung, insonderheit unserer Erde zu weisen. Doch unter dem Vorwande, man müste den Atheisten und Feinden der heiligen Schrift entgegen gehen, und zeigen, wie das Werk der Schöpfung sehr wohl mit den physischen Grundfäzen zusammen hienge, ist manches geschehen. Cartesius nahm sich in seinen *principiis* diese Freyheit, andern Leuten die Art, wie unsere Erde erschaffen worden, vor Augen zu legen. Er meynet, es wäre die Erde ehemals eine Sonne gewesen, die um sich herum einen großen Würbel gehabt, in dessen Centro sie bestanden sey, folglich wäre sie aus der reinen Materie des ersten

Elements zusammen gesetzt gewesen. Als aber diese Materie sich an einander gehängt, daß die Theilchen flecklich und dichter geworden, so habe dieser Zufall die Erde bedeckt und verdunkelt, wodurch auch die Kraft ihres Würfels geschwächt, und sen endlich von dem größern Wirbel der Sonne abgerissen worden. Er setz drei Regionen der Erde, wie wir schon oben angemerket, und meynet, daß die letztere, welche uns bekannt sey, sich wieder nach dem Unterschiede der Theilchen, in zwei besondere Arten abgetheilet, wozu die dritte, oder die wässrige gekommen, und wie über diese noch eine neue crusta gezogen worden, so mache diese die härtere Oberfläche unserer Erdfugel aus. Als aber der dritte Körper, oder die wässrige Region wegen verschiedener Ursachen verringert worden, so sey ein Raum zwischen demselben und der obern crusta übrig geblieben, welche durch die Hitze der Sonnen und durch die Trockenheit in unterschiedene Theile sich von einander begeben, und der dritte Körper sey zum Theile über den vierten gegangen; zum Theile aber unter demselben geblieben, wodurch endlich das Meer, die Berge, die Thäler, Felder und der ganze Erdboden, wie wir ihn sehen, entstanden. Nachdem Cartesius sich also bemühet, nach dem ersten Erschaffung unserer Erde diesen Concept vorzubringen; so haben verschiedene Engländer daher Gelegenheit genommen, der Sache weiter nachzudenken, und dasjenige, was die heilige Schrift von den Hauptveränderungen der Erde, das ist, von ihrer Hervorbringung aus dem Chaos, von der Sündfluth, von der bevorstehenden Verbrennung der Welt gemeldet, mit der gesunden Vernunft zu vereinigen, und aus der Philosophie zu erklären. Es sind schon viele Jahre, da Thomas Burnet seine telluris theoriā sacram, originem et mutationes generales orbis nostri, quas aut iam subiit; aut olim subiturus est, complectentem herausgab, nämlich zu London 1681. worauf sie nebst seinen archeologiis philosophicis Amsterd. 1699. wieder gedruckt worden. Seine Gedanken, die er darinnen eröffnet, sind so beschaffen, daß sie theils mit der Meinung des Cartesii übereinkommen; theils aber auch von denselben abgehen, wie beiderseits Gedanken D. Budeus in philosoph theoretic. part. 3. cap. 1. gegen einander hält. Er hat dabei noch viele andere besondere hypothesen, sonderlich von der Sündfluth, und ist deswegen von vielen, auch von seinen eigenen Landesleuten angegriffen worden, als da sind herausgetommen Herberti episcopi Herefordienlis animaduersiones nonnullae in librum, cui titulus: theoria telluris, in englischer Sprache, zu London 1685. 8. davon in den adis eruditorum 1686. pag. 512. eine Nachricht zu finden;

in gleichen Erasmi Warrens geologia zu London 1690. 4. welches Werk auch in besagten adis eruditorum 1691. p. 97. recensiret worden; außer denen noch andere eine Untersuchung seiner besondern Meinungen angestellt haben, als Bircherosius in anti-Burnetio, Copenhag. 1688. und Caspar Büsing in disert. mathematicae de situ telluris paradisiacae et chiliasticae Burnetiano, Hamburg 1695. eine deutsche Uebersetzung aber von Burners theoria telluris hat M. Joh. Jac. Zimmermann 1698. herausgegeben. Nebst dem schon angeführten edirte Burnet zu Leyden 1692. seine archeologiae philosophicae; siue doctrinam antiquam de rerum originibus, da er in dem ersten Buche die Nennungen der alten Philosophorum vom Ursprung der Dinge anführt, und in der Erkenntnis der Physik bey den alten ein großes Licht giebt; im andern erklärt er, die Mosaische Historie von der Schöpfung, wider welches Werk geschrieben Graevolus in Mose vindicato; und Spanheim in elench. controversiar. appendic. pag. 667. Nach diesem haben William Whiston, Rob. Bentley, Nicolaus und andere mehr von dieser Materie geschrieben, welche aber, wie Cluver in der Vorrede seiner geologiae angemerket, nicht sowohl ihre eigene Gedanken, als vielmehr die Erfindungen des berühmten Newtons eröffnen. Aus diesen Autoribus, sonderlich aber aus dem Whiston, hat Derhler Cluver, ein Mitglied der königlichen Societät zu London, seine geologiam, oder natürliche Wissenschaft von Erschaffung und Bereitung der Erdfugel, verfertigt, und zu Hamburg 1700. 4. ans Licht gestellet. Was insonderheit den Whiston betrifft; so hat er nouam telluris theoriā edirte, welche auch 1713. aus dem Englischen ins Deutsche von M. Michael Suenio, der Pastor zu Elöbik in Sachsen gewesen, übersetzt, herausgekommen. In der Vorrede handelt er von der Beschaffenheit der Mosaischen Erzählung von der Schöpfung, und will behaupten, daß dieselbe nicht von dem Ursprunge der ganzen Welt, sondern nur von der Bildung unserer Erde handle. Der Grund aber seines ganzen Werks ist dieser, daß die Bildung unserer Erde ganz natürlicher Weise geschehen, ohne daß man nöthig habe, der unmittelbaren und übernatürlichen Wirkung Gottes alles zuzuschreiben, daher setzt er auch zum andern Postulato: was sich auf eine natürliche Art deutlich verstehen lasse, müsse nicht einer Wunderkraft ohne Grund zugeschrieben werden. Allein wenn dieses Postulatum gleich unumstößlich wahr ist, so setzt doch nicht daraus, was Whiston davor schließen will. Denn die Ordnung und Geseze der Natur haben ja nicht erst angefangen observiret zu werden, bis die ganze

ganze Natur vervollständigt gewesen, und Moses giebt uns ja in seiner Historie der Schöpfung so deutlich zu verstehen, daß alles denn derselben auf den unmittelbaren Befehl und das Wort Gottes geschehen sey, und zwar nach einem jeden Tag augenblicklich, ohne Verzug, da man hingegen aus einem jeden Tag ein Jahr machen muß, wo man mit Whiston die Schöpfung natürlicher Weise erklären will. Daher will er sich auch damit helfen, daß der Woch ein Tag so viel bedeute, als ein Jahr, und bringt unterschiedliche Beweise, gründe sowohl aus der Philosophie; als heiliger Schrift für, 1. E. wenn es heiße Genes. cap. 5. v. 4. alle die Tage, die Adam lebte, waren 930 Jahr; 2. Sam. 11. 11. die Zahl der Tage, die David König war zu Hebron, war 7 Jahr und 6 Monat, woraus er denn schließen will, daß in der heil. Schrift das Wort **Tag** oft so viel, als ein Jahr bedeute, und also könne diese Bedeutung in der moysischen Historie der Schöpfung statt finden. Allein es liehet dieses Argument sehr schlecht aus, und ist eben so kräftig, als wenn ich sagte, die Zahl meiner Pfenninge wären 800 Thaler, und man wolle daraus schließen, ein Pfenning wäre so viel, als ein Thaler. Es hat zwar das hebräische Wort verschiedene Bedeutungen, und zeigt an bald die Zeit überhaupt, wie in den Stellen, die Whiston anführt; bald, wenn es im plurali steht, ein Jahr; jedoch in seine gewöhnliche Bedeutung, daß es einen Tag bedeutet, welche Bedeutung in der Historie der Schöpfung desto eher statt hat, weil es im singulari steht; weil daselbst die Tage durch Abend und Morgen determinirt worden; weil aus keinem historischen Buch der heiligen Schrift ein Ort, der diesem gänzlich gleich wäre, aufzuweisen, worinnen das Wort **Tag** mehr als diesen Umständen so viel, als ein Jahr bedeute. Nachdem also Whiston einige wenige Beispiele gesetzt, so bringt er in dem ersten Buch gewisse Lemmata für, die fast alle aus Newtons principia philosophiae naturalis genommen, und handelt so wohl insgemein von den Gesetzen der Bewegung und der Attraction, als insbesondere von der Bewegung und Natur der Cometen und Planeten. Das andere Buch hält gewisse hypothesen in sich, als da ist die erste: das Chaos, oder der unformliche Weltklumpen, aus welchem unsere Erde entstanden, war nicht anders beschaffen, als die Atmosphäre eines Cometen. Die andere Hypothese ist: die bergichten Säulen der Erde sind nicht so dicht; oder schwer, als die andern Säulen; oder untersten Strac. der Erde, ob gleich die gemeinlichst feinigsten Berge etwas schwerer seyn, als das alleräußerste Stracum.

Die dritte heist: ob wohl die jährliche Bewegung der Erde im Anfang der moysischen Schöpfung angefangen; so hat doch ihre tägliche Herumdrehung nicht eher, als bis nach dem Fall der Menschen angefangen u. s. m. Das dritte Buch bezieht die Phänomene, wodurch er solche Erde versteht, welche bewiesen werden müßten, und die sich hier auf die moysische Schöpfung und den ursprünglichen Zustand der Erde, die Sündfluth, und die allgemeine Verbrennung beziehen. Dergleichen wären unter andern: der sichtbare Theil des andern Tagewerks sey gewesen die Erhebung der Luft mit allen ihren enthaltenen Dünsten; die Ausbreitung desselben zu einem Expansio über die Erde; und der Unterschied, so daher entstanden, des obern und untern Gewässers, indem das erstere aus den Dünsten bestand, so da von der Luft in die Höhe gehoben und erhalten würden; das letztere aus solchen, welche entweder in die poros und Risse der Erde eingeschlossen waren, oder auf der Oberfläche derselben lagen. Die bewohnbare Erde sey gesetzt auf die Oberfläche der Wasser; oder eine Tiefe und überaus große unterirdische flüssige Materie, welches er aus unterschiedenen Stellen heiliger Schrift beweisen will, wie schon oben gedacht worden. In dem vierten Buch werden die Phänomene aus den im andern Buch angeführten hypothesibus erklärt und aufgelöst. Das andere Phänomenon giebt dem Auctor Gelegenheit, weitläufiger zu untersuchen, was in der Bildung unserer Erde den Gesetzen der Natur und den mechanischen Kräften; oder der übernatürlichen und wunderbaren Kraft Gottes unmittelbar müßte zugeeignet werden. Von dem unmittelbaren Einfluß Gottes leitet Whiston her, sonderlich die Schöpfung der Materie aus nichts; die Bildung der Saamen aller Thiere und Obererdmächse; die Schöpfung unserer ersten Eltern. Er sagt, vor der sechstägigen Schöpfung wären die obern Theile des Chaos in eine dicke Finckerniß eingewickelt gewesen, welches er seiner Meinung nach also erklärt: da die Erde anfangs ein Comet gewesen, habe sie einen centralischen, dichten, heißen Körper gehabt von 7 oder 3000 Meilen im Diameter, und eine flüssige aus verschiedenen Theilchen bestehende Atmosphäre, deren Diameter 40 oder 50000 Meilen ausmache; als aber die moysische Schöpfung anfenge, und der Cometenkreis von einem elliptischen in einen runden verändert wurde, so wurden die irdischen Luftstäubchen näher zusammen getrieben, daß sie die Sonnenstrahlen auf eine neue Art ausschließen mußten. Am ersten Tage; oder Jahr wurde das obere und elementarische Chaos

abgesondert, und die irdischen, wasserichten und Luftschubben in zwei Gegenden dermaßen eingetheilt, daß die eine ein dichter Erdencreis würde, welcher eine große Menge Wassers in seinen Poren enthielt; die andere ein Klumpen der leichtesten wasserichten und Lufttheilchen, welche demnach durchsichtig waren, und das Licht der Sonne durchscheinen ließen, daß es Licht wurde. Denn es glaubt Whiston, daß die Sonne schon vor der sechszehnten Schöpfung, welche Moses beschreibt, wäre erschaffen gewesen. Im andern Jahr; oder Tage wurde nach ihm durch die Sonnenhitze eine ungemein große Menge der Dünste in die Höhe gehoben, und daselbst durch die jetzt besser gereinigte Luft erhalten. Am dritten Tage, und dessen ersten Hälfte stieg eine große Menge der Dünste herab, und weil die Oberfläche der Erde ungleich, das ist in Bergen, Ebenen und Thäler unterschieden war, so entkamen über schwammte Thäler, oder Seen, und hervor ragende feste Länder. Nachdem also das Erdreich durch die herabfallende Dünste im ersten halben Jahr fest gemacht worden, so verursachte die beständige Gegenwart der Sonne durch das übrige halbe Jahr, daß die Erdgewächse herfür gebracht wurden. Das vierte Tagewerk hat nach Whistons Meinung darin bestehen, daß Sonne, Mond und Sterne sichtbar auf der Erde worden. Denn ob schon das Licht der Sonne durch die Luftkugel schon am ersten Tage einigermaßen durchgedrungen; so sey doch dieser Körper nicht die ganze Zeit über sichtbar gewesen. Und so viel haben wir von des Whistons Meinung anführen wollen: Diese nova tellaris theoria ist zu London 1698. 8. heraus gekommen, und von unterschieden widerlegt worden, als von Johann Keil in *examine theoriae telluris a Burnetio editae cum animadversionibus in theoriam novam Whistonii*, in engländischer Sprache, Dr. 1698. ingleichen von Joh. Edward in seiner *Demonstration of the existence and providence of God*, London 1690. 8. tom. 1. pag. 147. und von Witty, welcher auch wider diese theoriam telluris eine besondere Schrift unter dem Titel: Versuch einer Vertheidigung der Historie Mossis von Erschaffung der Welt, London 1709. 8. auch in englischer Sprache edirte. Den Dethlev Cluweren betreffend, so haben wir schon oben dessen gedacht, und erinnert, daß er seine Sache aus dem Whiston genommen, und also dessen Meinung befolgt, wider welchen 1700. eine Dissertation von Grapio zu Moskau heraus gekommen. Wir halten bey dem ganzen Handel dafür, man grübele mit seiner Vernunft nicht nach der Art und Weise, wie Gott die Welt erschaffen, damit man

die Gränzen zu denken nicht überschreite; sondern nehme das nur an, was Moses gesagt, nach dem Wortverstand, und erkenne daraus vielmehr die heidnischen Irrthümer, als wäre die Materie; oder gar die Welt in ihrer gehörigen Gestalt, auch die Menschen von Ewigkeit gewesen; oder als gehörten einige Creaturen unter die Götter. Denn daß man meynet, dadurch ehe den Einwürfen der Atheisten und Naturalisten zu begegnen, wenn man nach den physischen Grundsätzen die Schöpfung erkläre; solches hat wohl nicht viel zu sagen. Ich glaube, sie bekommen von neuem noch mehr Belegenheit, ihre Irrthümer zu bestärken, und ob man dadurch der göttlichen Allmacht und Gütezeit nicht so nahe trete, werden andere unpartheyische Gemüther erkennen. Ein anders ist, wie die Welt hätte können erschaffen werden. Einen solchen Menschen dürfte man wohl aus Job. 38. v. 4. fragen: wo warst du, da ich die Erde gründete? sagt mirs, bist du so klug? (Uebrigens vergleiche den Artikel Centrifugalkraft.) Die 2te Frage ist: ob zwischen der Erde vor der Sündfluth und der heutigen ein Unterschied sey? Es hat ein gewisser Spanier Josephus Antonius Gonzalez de Salas 1658. dissertationem paradoxam de duplici viventione terra in 4. editet, darinnen er meynet, daß die Erde vor der Sündfluth ganz anders gewesen, als die unsrige, wenigstens sey die Oberfläche ganz neue, dessen Beweisgründe Joh. Heinrich Zeidegger in *historia patriarcharum in exercit. de diluvio* untersucht. Nach diesem ist der oben schon angeführte Thomas Burnet kommen, welcher in der theoria telluris sacra, die erste Erde so beschreibt, daß sie ganz eben, ohne Berge, Thäler, Meer, Flüsse gewesen sey, habe auch eine ganz andere Situation gegen die Sonne gehabt, als jetzt, maßen sich die Erdare nicht gegen der Are der Celsitil incliniret habe; sondern derselben parallel gewesen, folglich wäre dort ein beständiger Frühling gewesen. Unter der obern bewohnten Erdenrinde, welche überall einem Paradies gleich gewesen sey, wären die Wasser des Abgrunds gestanden, in welchem die erste Erde gesunken, und hernach die jetzige ohngefehr mit ihren Bergen, Thälern, Meeren, Flüssen entstanden. Dieser Meinung des Burnets widerstehen sich fast alle Physici und Astroger der heiligen Schrift, und hat insonderheit Job. Woodward in der geographia physica, welche Scheuchzer aus dem Engländischen ins Lateinische übersezt, das Gegentheil erwiesen. Diefem ist auch Whiston in der nova telluris theoria nachgegangen, und hat nur schwachts der theorie des Burnets widersprochen. Denn in dem dritten Buch und zwar

zwar in dem 15ten und folgenden Phänomenis behauptet er, daß die erste Erde von der heutigen wenig; oder gar nichts unterschieden gewesen, sondern eben diejenige Seen, Ströme, Quellen, Berge und Thäler, Figur, Größe und Mineralien gehabt habe, welche bey der Erde noch heutiges Tages zu finden wären. Insbesondere meynet er, sey die Luft, wo unsere erste Eltern lebten, wärmer und hiniger vor dem Fall, als nach demselben gewesen, welches er erweisen will aus der Hervorbringung der Thiere, die eine sehr große Hitze erforderte; aus der Blöße der ersten Eltern vor dem Fall, da sie hingegen alsdahl nach dem Fall einer absonderlichen warmen Kleidung von Thierfellen benöthiget gewesen. Es wäre die Luft vor der Sündfluth als dünn, rein, subtil und von gleicher Natur anzusehen. Auser Streit ist die Erde vor der Sündfluth fruchtbarer gewesen, als anjens; ihre Schale und übrige Beschaffenheit aber ist wie vorhin, daher, da dieses voran erinnert, wir nun selbst betrachten, wirklich ihre Bewegung. Ob der Körper der Erde beständig an einem Ort stille steht; oder bewegt werde? davon findet man verschiedene Meynungen, und weil diese Materie am sächlichsten in der Lehre von dem Weltgebäude fürkommt, so gedenken wir nur hier so viel, daß die Copernicaner der Erde eine dreyfache Bewegung belegen, deren die erste ist eine tägliche Umdrehung, *motus diurnus veriginis*, da die Erde in 24 Stunden um ihren eignen Mittelpunkt; oder Axe sich weiset, und an statt der 24ständigen Bewegung der Sonne, und aller Sterne; oder des ganzen Weltgebäudes von Aufgang gegen Niedergang, und wiederum gegen Aufgang dienet. Die andere ist ein jährlicher Lauf, *motus annuus*, da die Erde gleich einer fortgeworfenen Kugel um die stillstehende Sonne in 365 Tagen, 5 Stunden und 49 Minuten herum kommt; die dritte ist eine unveränderte Neigung, *motus inclinationis*, oder Richtung der Erdenaxe und polorum nach der Weltaxe und deren polis, von welchen unterschiedenen Bewegungen in den physischen und astronomischen Büchern gehandelt wird; insbesondere aber trägt Peter Gassendus lib. 3. cap. 1. und 24 institution, astronomicar. die Sache sehr deutlich für. Hernach betrachtet man die Größe der Erde, welches zwar eine mathematische Eigenschaft ist. Die scheinbare Größe derselben betreffend, so meynet Ricciolus, es werde ein Einwohner desmonds den Durchmesser der Erde ansehen in dem apogaeo 10. 43'. 10". in dem perigaeo aber 20. 13'. also daß die Ästronomi daraus schließen, es müsse die Erde demmonds kleiner, 15 mal größer, oder scheinbarer vorkommen, als uns der Mond. Von

der eigentlichen Größe der Erde merket man an, daß sich da eher was gewisset setzen lasse, als bey der Ausmessung der Sonn- und andern Ir- und Fixsterne. Denn weil die Erde rund, und die Luftöhe um einen Grad zu; oder abnehm, ja nachdem man 15 deutsche Meilen gegen Norden oder Süden reiset, so werde der ganze Umgang der Erde 5400 deutsche Meilen haben, und folglich aus dem Fundament der Proportion des Umkreises gegen dem Durchmesser dieser 1719. und der halbe Durchmesser, das ist von der Fläche bis zu dem Centro der Erde 260 ohngefähr. Wenn man nun den Durchmesser mit dem Umkreis multiplicire, so komme heraus die obere Fläche der Erde in 9'288000 deutschen Quadratmeilen, also daß einer zu Ueberlegung der ganzen Erdofläche wenigstens 9'288000 Stück Leinwand, deren jedes eine deutsche Meile breit und lang sey; und wenn man jerner den dritten Theil der Erdofläche multiplicire mit dem halben Durchmesser, so komme heraus die Feste der ganzen Erde in 6662'560000 deutschen cubischen Meilen, s. Schweizersers Naturwissenschaft part. 2. cap. 14. §. 13. 14. Piccart hat 1669 und 1670. auf königlichem französischen Befehl die Ausmessung der Erde auf sich genommen, und befunden, daß ein Grad des größten Wirbels komme auf 57060 Pariser Ruthen, woraus er geschlossen, daß der Umgang halte 30546100 und der Durchmesser 638594 wie der ganze Proceß unter den königlichen Werken in Regal: folio unter dem Titel mesure de la terre beschrieben worden. Drittens betrachtet man bey der Erde ihre Figur; oder Gestalt. In der Geographie erweisen die Mathematici, daß die Erde bey nahe kugelrund sey. Denn der Mond wird durch den Schatten der Erde verfinckert, und der Erdschatten siehet wie ein Eirkel aus, der Mond mag in denselben hinein kommen, wo er will, gegen Osten, Westen oder Süden, weit von; oder nahe bey der Erde; also ist der Durchschnitt desselben ein Eirkel und folgend die Erde bey nahe kugelrund. Denn weil wir hin und wieder die hohe Berge antreffen, so scheinen dieselben die völlig kugelrunde Forme zu hindern; inzwischen weil sie nicht hindern können, daß der Erdschatten sich wie ein Eirkel präsentiret, muß ihre Höhe gegen den Diameter der Erde keine merkliche Verhältniß haben. Daher ist es nicht Wunder, daß man die Erde zur See schon etliche mal umschiffet hat, wie denn dergleichen Reisen gethan haben Ferdinandus Magellanus An. 1519. innerhalb 1104 Tagen; nach ihm Franciscus Draco ein Engländer An. 1557. innerhalb 1056. Thomas Candisch auch ein Engländer An. 1586.

1586. innerhalb 777. nebst andern. Und eben dieses ist auch die Ursache, warum die Sonne nicht an allen Orten auf dem Erdboden zu gleicher Zeit auf- und untergeht; sondern viel eher bey den Morgen- als Abendländern in ihrem Horizonte und meridiano sich sehen läßt. So ist auch daher abzunehmen, daß uns Leute die Füße zusehren, welche man antipodes und antichthonos zu nennen pflegte, und doch haben sie den Himmel über ihrem Kopfe und die Erde unter ihren Füßen, wie wir, s. Wolffs element. geograph. Daß die Erde nicht Kugelrund sey, solches erweisen Eugenius in discursu de causa grauitatis pag. 154. und Newton in princip. philosoph. natural. mathematic. lib. 3. prop. 19; daß nämlich der Diameter des Aequatoris länger sey, als die Ase, die von einem Polo zu dem andern gezogen wird, Eugenius setzt die Verhältniß wie 578. zu 577. welche Rechnung Hermann in seiner phoronomia s. 642. p. 368. bestätigt; Newton hatte in der ersten Auflage seiner principiorum wie 692 zu 689; in der neuen hingegen bringet er heraus wie 230 zu 229 von welcher Materie auch die histoire de l'acad. roy. 1701. pag. 180. nachzulesen ist. Von der Figur und Gestalt der Erde sind noch nachzulesen Joh. Poleni epistolae duae ad Guidonem Grandum, in quarum altera proponuntur nonnulla de telluris formæ &c. Pad. 1724. davon die alia eruditorum 1726. pag. 244. ingleichen Les memoires de Trevoux 1726. octobr. pag. 1781. nachzusehen; ferner Cassini traité de la grandeur et de la figure de la terre, Amsterdam 1723. Michaelis Waltheri dissert. de terrae rotunditate, Wittenb. 1677. Wessensmibii diatribe de figura telluris elliptico-sphaeroide, Straßb. 1691. In dem journal litteraire 1717. pag. 416. befindet sich eine dissertation sur l'ovalité de la terre. Wertens erweget man in der Physik bey der Erde ihre magnetische Kraft, welche unter andern Gilbertus de magnete lib. 6. cap. 1. sqq. Daraethan, den deswegen zwar Athanasius Kircher de arte magnetica auslächet; allein ohne Ursache, wie Kldiger in physica diuina lib. cap. 1. sect. 2. s. 27. wohl angemerkt hat.

Es wird die Erde auf verschiedene Art eingetheilet, als nach den vier Gegenden des Himmels in Norden, Osten, Süden und Westen, wie die Schiffeute reden. In der Geographie siehet man sie an als einen globum terraneum, oder als eine mit vielen Meeren, Seen und Flüssen durchzogene Kugel, und theilet sie in das feste Land und in den Ocean. Die Oberfläche der Erde bestehet entweder in ebenem Felde, oder in Bergen, Hügeln und Thälern, welche entweder mit Holz, oder dicken Wäldern besetzt, fruchtbar, san-

dig, steinig, oder morastig angebauet, bewohnt oder wüsten sind. Die Astronomi pflegen die Erde einzutheilen secundum longitudinem et latitudinem nach den 5 Zonis, nämlich in 2 kalte, 2 temperirte und 1 hitzige. In der Physik betrachtet man die Steine, Metalle oder Erze, und die sogenannte Ackererde. [Es gehören hieher noch mancherley Betrachtungen, wovon man in dem hamb. Magazin lesen kann. J. E. Von den merkwürdigen Veränderungen, denen nach und nach die Oberfläche unserer Erde unterworfen ist, 3 Th. S. 331 - 363. Wie Seen entstehen können, wo vorher Land gewesen und umgekehrt, ebend. und 14 Th. S. 235. Erklärung der Ueberschwemmung der Erde von Selt 6 Th. S. 104. f. ob mehr als eine Zerstörung der Erde vorgegangen sey; 6 Th. S. 102. Schobers Gedanken vom Ursprung der Erblagen, worauf Newton seine Theorie von der Figur der Erde gebauet, im 6 Th. Von der Verhältniß der Kraft der Erde zur Kraft des Mondes in 7 Th. S. 353. Eulers Ruchmessung, daß sich die Bewegung der Erde beschleunige, und sich der Sonne nach und nach in einer Spirallinie näherte, in 9 Th. S. 648 - 651. Auch verdient Paul Frisi, mathematici Untersuchung der physikalischen Ursache der Gestalt und Größe unserer Erde im 10 Th. S. 140 - 150. und Bertrand Abhandlung von innerm Bau der Erde im 10 Th. S. 176. wie auch Graf Darbier Meinung im 12 Th. S. 664. gelesen zu werden. Ob unsere jetzt bewohnte Erde ehemals größtentheils unter Wasser gestanden habe, davon giebt Nachricht der 16 Th. Ob die Erde eine magnetische Kraft habe, untersucht der 22 Th. S. 261. der 24 Th. S. 566. und in dem 23 Th. S. 115 - 201. 339 - 425, in 24 Th. S. 363. bemühet man sich zu erweisen, daß der Erdboden in den ältern Zeiten mehr als in den neuern bevölkert gewesen. Hr. von Büffon in der allgemeinen Naturgeschichte 1 Th. pag. 103. ff. 230. 275. 287. 11 Th. pag. 302. handelt von der Historie und Theorie der Erde, wie auch von den Beweisen dieser Theorie, ihrer Eintheilung, Umschiffung u. s. w. In den schwed. Abhandl. 11 Band 1754. S. 243. f. siehet Wargentin Abhandlung von der Erde, Gestalt und Größe, deren Fortsetzung im folgenden 12 B. S. 3. ff. S. 23. ff. zu lesen ist. In dem allgemeinen Magazin der Natur und Kunst im IX Theil num. 11. kommen lehrwürdige Anmerkungen über die ehemalige und gegenwärtige Anzahl der Einwohner auf unserer Erdkugel vor. Sonst kann bemerkt werden Gottfr. Willh. Leibniz Prologos, siue de prima facie telluris et antiquissimae historiae vestigiis in ipsis naturae monumentis dissertatio, per C. L. Scheid. Götting. 1747. 4.

1749. 4. Opp. Tom. II. P. II. pag. 81. Jo. Gottsch. Wallerit diff. de tellure olim per ignem non huida, Vps. 1761. 4. Linnæi oratio de telluris habitabilis incremento; in seinen Amoen. acad. Vol. II. pag. 402. Joh. Kays Betrachtung von der Welt Anfang, Veränderung und Untergang, aus dem Englischen übersetzt von Theod. Arnold Leipz. 1732. 8. Joh. Woodwards physikalische Erdbeschreibung, Erfurt 1746. 8. Johann Gottl. Artügers Geschichte der Erde in den ältesten Zeiten. Halle 1746. 8. Neue Theorie der Erde, oder ausführliche Untersuchung der ursprünglichen Bildung der Erde, von Georg Chph. Silber-schlag, Berlin 1764. gr. 8. Joh. Heinr. Gottlob von Justi Geschichte des Erdkörpers, Berlin 1771. gr. 8. Joh. Ad. Braun oratio de insignioribus terræ mutationibus. Petrop. 1756. 4. Specimen historiae naturalis globi terraquei, præcipue de nouis e mari natis insulis, aust. Aud. Eric. Kasse, à Amsterd. 1763. 8. Lettres philosophiques sur la formation des sels et des cristaux, par Mr. Bourguet, à Amsterd. 1739. 12. Verschiedene nehmen bey der Erde ein unterirdisches oder Centralfeuer an, weil die höher liegenden Gegenden der Erde allemal kälter, als die tiefern sind, auch der Frost niemals tief in die Erde bringt. Mairan schreibt deswegen einen großen Theil der Wärme auf der Erde einem solchen unterirdischen Feuer zu, welches er die Grundwärme nennet. Siehe Memoire sur la cause generale du froid en hiver et de la chaleur en été, par Mr. de Mairan; in den Mem. de l'acad. roy. des sc. 1719. p. 104. Nouvelles recherches sur la cause generale du chaud en été et du froid en hiver en tant qu'elle se lie à la chaleur interne et permanente de la terre, par Mr. de Mairan, à Paris 1768. gr. 4. Aus diesem unterirdischen Feuer pflegt man auch die feuerbewenden Berge zu erklären. Siehe Berg, Sündfluth. Von den großen und mancherley Veränderungen auf dem Erdboden, und insbesondere von der Sündfluth sind die Gedanken eines fürtrefflichen Jerusalems in den Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion 2 Th. Braunschweig 1774. Nelsons Antideiktische Bibel, und Lilienthal gute Sache der Offenbarung moget auch bey diesem Artikel nachgeschlagen werden.]

Erdichtung,

Es diejenige Wirkung des Ingeni, oder der Zusammenreimungskraft, da man sich eine Sache, wie sie seyn könnte, oder eine gewisse Möglichkeit vor einer Sache fürsetzet, so daß man solche selbst für nichts wirkliches ansethet. Das erdichte-

te und falsche ist nicht schlechterdings ein uerley, indem jenes wohl falsch seyn kann; aber auch viel falsches für wahr ausgegeben wird, und alsdenn heiße es ein Irrthum, mithin kann man nicht sagen, daß Verjenige, welcher dichtet, durch seine Erdichtungen irret, masen er selbige nicht als Wahrheiten will angesehen haben, welches aleichwohl ein Irrender thut. [Die Fiction oder Erdichtung erklären die Neuern, durch eine Vorkellung nicht wirklicher Dinge, welche daher entsteht, daß man sich die Theile von denseligen Objecten denkt, die man ehemals empfunden hat, und solche in Verbindung als einen Begeustand gedenket. Daher verschiedene sagen: die Fiction entstehe diuisione et compositione. Man zertheilet nämlich das, was bey mehreren Dingen anzutreffen ist, und setzet nach seiner Willkühr solche Stücke zusammen, welches ein fingirtes Object darreicht. Wenn j. E. ein Baumeister von einem italienischen Gebäude das Dach nimmt, von einem französischen die Fenster, von einem deutschen den Thormeg u. s. w. und denkt sich alle diese Stücke in Verbindung, um ein neues Haus zu bauen, so hat der Baumeister fingirt. Solche Erdichtungen haben also oft großen Nutzen, besonders in der Malerey und Baukunst. Es verdienet Horatius in seiner arte poetica gelesen zu werden, und die Scribenten der Metaphysic, welche unter dem Artikel: Metaphysic zu suchen sind.]

Erfahrung,

Es eine Erkenntniß, die durch Länge der Zeit aus allerhand specialen Fällen, in allen und jeden Ständen und Kentern erworben wird. Die Sachen, die wir erfahren und anmerken, sind natürliche, moralische und politische, und dieses geschieht nicht nur durch die äußerliche, sondern auch durch die innerliche Sinnen, was die Wirkungen unserer Seele betrifft. Wir theilen die Erfahrung in eine gemeine und in eine gelehrte und Kluge. Jene besteht darin, daß man eine Menge sonderbarer Specialfälle erlebt, und selbige ins Gedächtniß faffet; diese aber ist mit einer gründlichen Meditation verknüpft, dadurch man erstlich die wahre Connexion aller solchen specialen Fälle und Exempel, die in der lebendigen Uebung vorkommen, mit ihren wahrhaften Gründen genau erforschet, und was die natürlichen Dinge betrifft, auf die Ursachen und auf die Art und Weise: in moralischen aber auf die Mittel und auf die Endwecke der Verrichtungen Achtung giebet; hernach die zuvor richtig befundenen Maximen nach Befinden daraus zu extendiren, ein-

einzufränken, zu verbessern, zu vermehren u. sich angelegen lassen. Die erstere kann man eine todtre; die andere aber eine lebendige Erfahrung nennen. Man siehet unterdessen hieraus, wie die letztere die erstere will voraus gesetzt haben. Der Anfang aller menschlichen Weisheit ist sonder Zweifel die Erfahrung gewesen, indem man zu Anfang weder Logik, noch Physic, noch Politic in Regeln oder Systematischer Abhandlung gehabt; sondern alle diese Disciplinen aus der täglichen Erfahrung der menschlichen Irthümer, Unwissenheit und Bosheit und daher abstrahirten allgemeinen Regeln entstanden, und noch heut zu Tage entstehen. Man siehet ferner, daß es eine mißliche Sache sey, mit Hindorseung einer wohl gegründeten Theorie, sich auf die bloße Erfahrung zu legen, und die zuvor versäumten Regeln allererst aus der Erfahrung selbst machen wollen. Es gehöret Zeit dazu, ehe ein Mensch so viel Exempel und Fälle eriebet, daß er aus dem daraus empfundenen Nutzen und Schaden sich eine adäquate Anzahl von Maximen formiren könne. Uebrigens giebt es doch noch zweyerley Arten der Erfahrung. Denn entweder ist sie eine nützliche Bewährung einer bereits zuvor durch Regeln erlangten wahren Wissenschaft durch öftere Uebung derselben an lebendigen Exempeln; oder sie ist eine Wissenschaft, welche vorher ein Unwissender, oder auch ein Mensch, der vorher eine falsche Wissenschaft hat, allererst im gemeinen Leben aus Exempeln erlernet, dergestalt, daß er in seiner Unwissenheit, an hundertley in einer jeden Sache vorkommenden Fällen und Exempeln den Ausgang derselben, er mag nun gut; oder böse werden, abwartet, und sich daraus die zuvor noch nicht gewußten, oder hindangesetzten Generalregeln allererst formiret, wo er anders so viel Verstand hat, daß er solches zu thun vermag, s. Mül-ler über Gracians Orakel Ammerk. Cent. 1. pag. 44. 78. 464. add. Syrbium in philos. rational. ecclæ. part. 1. cap. 9. pag. 88. und Wolff von Gott, der Welt und der Seele des Menschen p. 159. 199. Dubdei obervation. in elementa philosophiæ instrumental. p. 196. [Die Erfahrung (experientia) ist eine Erkenntniß, welche man durch die bloße Aufmerksamkeit auf eine Empfindung sich erwirbt, 1. E. durch Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen. Sie wird 1) in Ansehung der Verschiedenheit der Empfindungen, die entweder innerliche oder äußerliche sind, welche letztere von einer Wirkung im Leibe entstehen, in die innere und äußere Erfahrung getheilet, 2) In Abicht auf die Art und Weise, wie das zu empfindende Phänomenon wirklich wird, begreift sie die Wahrnehmung,

Beobachtung, Observation, und das Experiment unter sich. Jene, oder die Observation bestehet in der Empfindung einer Sache, die ohne unsere Mühe wirklich ist. 3. E. wenn wir den Mond wahrnehmen. Es ist diese Wahrnehmung entweder eine künstliche (artificialis) welche durch Hülfe gewisser Kunstmittel und Instrumente geschieht 1. E. durch Ferngläser, Vergrößerungsgläser u. s. w. oder eine gemeine, (vulgaris.) Dieses, oder das Experiment ist die Empfindung einer Sache, welche nur durch unsern Fleiß und Mühe wirklich wird. 3. E. wenn man aus Urin Phosphorus machet. Einige theilen auch die Erfahrung in eine unmittelbare und mittelbare. Jene ist die eigentliche Erfahrung, diese aber ist ein Schluß, welcher aus einer Erfahrung und Empfindung zunächst heraeleitet wird. Siehe den Artikel: Erkenntniß.]

Erfindungen,

Die Erfinder neuer Gedanken heißen überhaupt alle diejenigen, die nicht bloß von andern dasjenige, was sie bereits erfunden, lernen; sondern selber nachsinnen, und ihren Verstand in seiner ganzen Weite brauchen. Die Natur des menschlichen Verstandes lehret, daß ein jeder, der nur selber nachsinnet, noch immer auch etwas finden könne, das andern vor ihm nicht bekannt gewesen, welches auf eine gedoppelte Art geschieht. Denn solche Leute erfinden entweder ganz neue Principien einer zuvor bekannt, oder noch nicht bekannt gewesenen Disciplin, auf welche sie solche auf eine neue besondere Art bauen, wie 1. E. Grotius, Pufendorf, Hobbes jeder seine besondere Principien des Rechts der Natur erfunden, und aus solchen Grundsätzen diese Disciplin; oder auf besondere Art hergeleitet; oder sie erfinden aus guten vor ihnen bereits von andern erfundenen Principiis neue Schlüsse, suchen auch wohl die bereits erfundenen Principien in ein und andern Stücke zu verbessern und accurater zu fassen, damit die darauf gebauete Disciplin desto seiner zusammen hangen möge, welches eine Disciplin besser und vollkommener ausarbeiten heißet.

Das Recht und die Verbindlichkeit neue Gedanken zu erfinden, gründet sich auf die Beschaffenheit des menschlichen Verstandes und dem daraus zu erkennenden Willen Gottes, von dem er seinen Ursprung hat. Der menschliche Verstand ist keinen Gesetzen unterworfen, und da der Raum, oder Bezirk desselben von dem Schöpfer des menschlichen Verstandes bestimmet, so folget, daß die Menschen zu ihrem Nutzen die Wirkungen desselben auch über dasjenige, was andere bereits

vor ihnen gesehen und erfunden haben, so weit sie nur immer können, auszubehnen befaßt sind, und kein menschliches Ansehen die natürlichen Grenzen desselben enger einzuschließen vermöge, noch berechtigt sey.

So höchstnützlich dergleichen Erfindungen neuer Gedanken sind, so viel Verdruß erwecken sie ihrem Urheber, und man kann sich zur Bekätigung dieses Satzes nur erinnern was in der gelehrten Welt vorgegangen. Denn da finden sich Leute, welche dermaßen an dem Alterthum kleben, daß sie gar nichts von neuen Sachen hören wollen, und diejenigen, welche von den gemeinen Meinungen und Lehren abgehen vor nöthig befunden, als novatores oder Neulinge ausschelten. Sie meinen, man könnte nichts neues sagen, was von den Alten noch nicht gesagt worden, und eben diese Alten wären auch keine Raren gewesen. Franciscus Rebous, ein Florentinischer Medicus, hatte eine solche Hochachtung gegen den Aristotelem, daß er in keinen rubum setzen wollte, damit er nicht überzeugt würde, daß Galiläus a Galiläis neue und von dem Aristotele noch nicht erkannete Sterne gesehen. Gisbertus Voetius als er etwas von der neuen Methode des Cartesii hörte, schrieb ein Jahr vorher, es solle ans Licht kam, eine Widerlegung, f. Lilienthal de machiauellism, liberar. p. 24. sqq. add. Clericum in epist. critic. vol. 3. art. critic. epist. 4. Es ist aus der gelehrten Historie bekannt, wie manchem seine Erfindungen und Verbesserungen in den gelehrten Disciplinen, welche höchst nöthig und nützlich gewesen, schlecht belohnet worden, und wie schwer es gehalten, ehe sie einigen Beifall erhalten. Als der berühmte Anatomicus Harvæus die vortreffliche Erfindung der Circulation des Bluts vor Augen legte, so mußte er lange Zeit die verdriesslichen Urtheile der Medicorum und Anatomicorum ausstehen. Cartesius gab durch seine Reformation in der Philosophie Gelegenheit zu den heftigsten und bittersten Streitigkeiten: als sich Josephus Quercetanus und Theoborus Meyer bemüheten, die Chymische Physik und deren Gebrauch in Paris in Aufnahme zu bringen, hatten sie Noth genug auszuknechten, vieler andern Exempel zu geschweigen, davon Webster in Untersuchung der vermerkten und so genannten Heteroceren t. 1. s. 8. sqq. nachzusehen. Andere wenn sie gleich keinen solchen Absehn vor die neuen Sachen haben, sind dagegen von dem Neid beplaget, und eben die Erfinder neuer Gedanken mit neidischen Augen an, daß, wenn auch der reichste Mann jemals die gründlichsten neuen Principien einer Wissenschaft

erfunden, und sich nur dabei merken lassen, daß er selber medittirt zu haben prästendire, so hat man jederzeit gesehen, wie sauer sich diejenigen, die vor die Ehre der im Schwange gebenden Weisheit vor den Nis stehen, werden lassen, allerhand alte Schwärmer aus dem Alterthum heraus zu suchen, deren Grillen er nur von neuem soll aufgewärmet haben.

Dergleichen Verehrer des Alterthums geben ihre Blöße allzufehr an Tag und bekennen, daß sie die Beschaffenheit der Wissenschaften und des menschlichen Verstandes nicht eingesehen haben. Es ist in der That sehr abgeschmackt, eine Lehre wegen ihrer Neuigkeit oder verdächtig, falsch oder gefährlich; oder wegen ihres Alterthums vor sicher, wahr oder gut zu halten. Man findet ja keine einzige Lehre unter den heut zu Tage bekannten Lehren der alten, die nicht ehemals neu gewesen, nämlich zu der Zeit, da sie zuerst ist erfunden worden, und die ganze Weisheit der Herren Liebhaber des Alterthums, den denen die novatores so übel angeschrieben stehen, stammt von novatoribus, das ist von Erfindern, die in vergangenen Zeiten gelebet haben, her, daß sie also, wenn sie alle Erfinder verwerfen, und auch selbst aus besonderer Bescheidenheit nichts erfinden wollen, gewiß einen schönen Vorrath von Wissenschaft insammeln bringen würden.

Eben deswegen, weil einem rechtschaffnen Mann die Erfindung neuer Gedanken so sauer gemacht wird, ist hierbei eine besondere Klugheit nöthig. Alle Klugheit hat mit dem zu schaffen, was uns nützlich ist, weswegen vernünftig ist, in Wissenschaften eine Neuerung zu treffen, wenn man befindet, daß die gemeinen Lehren denjenigen Nutzen nicht geben, den doch eine Disciplin geben soll, und alsdenn ist es vernünftig, in Affairen neue Anschläge auf die Bahn zu bringen, wenn man darinnen vor den gewöhnlichen einen guten Vortheil siehet. Also haben die Erfinder unserer Zeit gute Ursache gehabt z. E. in der Sittenlehre ihre neuen Erfindungen des Rechts der Natur der alten Scholastischen Lehre von den Tugenden des Aristotels vorzuziehen, indem sie nämlich gesehen, mit wie wenig Nutzen eine so unvollkommene und wegen vieler vergeblichen Streitigkeiten intricate Sittenlehre, als die Scholastische Ethic ist, zu den höhern moralischen Wissenschaften z. E. zu der Rechtsgelehrsamkeit, zum Grunde gelegt werde, und wie ein höherer Nutzen hingegen aus einer vollkommnen und gründlichern Abhandlung der Lehre von unsrer natürlichen Verbindlichkeit, aus welcher alle Tugenden allererst fließen, zu erwarten, dergleichen wirklich in den neulichst erfundenen Lehren

des

des Rechts der Natur anzutreffen ist. Wo hingegen ein und andere Lehren des Alterthums richtig und wohl an einander hangend erfunden werden, und in Praxi der Gelehrsamkeit einen guten Nutzen zeigen, da ist es thöricht, selbige aus Ueberdruß des Alterthums zu verwerfen, oder zu verlachen, wie denn nicht zu leugnen, daß solches in dem heutigen Seculo dann und wann mit unter geschehen ist, da man oft aus alzu großen Vorurtheil wider die Lehren der Alten, sich nicht sattiam bemühet hat, ihre Gedanken rechtsschaffen einzusehen, und solcher gestalt manchen guten Weizen mit dem Unkraut zugleich mit ausgetren wollen, welches i. E. in der Scholastischen Lehre von den figuris und modis syllogisticis in der Logie geschehen ist, wie auch einige neuere Kopiet noch andere gute Sachen der Alten in ihrer Vernunftlehre, als pädantische und schulküchische Dinge ohne Grund verworfen haben. Ueberdies lasse man das Erfinden neuer Dinge in Glaubenssachen bleiben, welches allerdings vor eine gefährliche und meist unglückliche Bemühung großer Männer zu achten, wenn sie die Fähigkeit ihres Verstandes in solchen Sachen zu zeigen sich Mühe geben, die doch nicht als natürliche Dinge der menschlichen Vernunft nach ihrem Licht zu erfinden und zu beurtheilen überlassen, sondern als Geheimnisse in Demuth zu glauben vorgeschrieben sind. Denn da oben erinnert worden, daß ein Mensch seiner Vernunft ihren freyen und ungezwungenen Lauf lassen möge, so wolt Gott und die Natur derselben ihren Bezirk gesetzt; die Geheimnisse aber der Religion, in so fern sie Geheimnisse sind, außer den Bezirk unserer Vernunft gesetzt sind, so folget, daß allda den Erfindungen und Urtheilen der Vernunft ihren freyen Lauf, lassen zu wollen, eine tadelns-würdige, auch über dieses vergebliche Sache sey, weil unter den Christen die Grundregeln der Vernunft zu einem Principio der Geheimnisse der Religion nicht angenommen worden, noch angenommen werden können.

Die Art und Weise, wie man seine neue erfundene Gedanken behaupten, der Knechtschaft der menschlichen Autorität entrinnen, und dabei doch das irdische Glück und Beförderung in der Welt beobachten könne, ist eines der wichtigsten Stücke von der Klugheit. So viel ist gewiß, daß zum öftern der Verstand und die Schuldigkeit eines Mannes erfordert, die Wahrheit trocken heraus zu sagen, und sich auf Gottes mächtige Vorziehung zu verlassen, wie solches unter vielen andern das unsterbliche Exempel des seligen und theuren Lutheri bekräftiget. Uebrigens

hat man hierbey in Betrachtung zu ziehen 1) die Zeit, darinnen man lebet, in Ansehung dessen große Behutsamkeit zu brauchen ist, indem in einem Seculo bisweilen mehr Liebhaber der wahren Weisheit, als in dem andern sind, und war also Socrates kein Philosoph seiner Zeit, der wegen ein und anderer nicht mit genugamer Behutsamkeit verschwiegener Wahrheiten seinem Seculo mit dem Leben bezahlen mußte. Es mußte durch Gottes Schickung zutreffen, daß Lutherus ein Mann seiner Zeit ward: Joh. Hus hingegen war es nicht, und wäre einzubessern Zeit werth gewesen: 2) die Umstände seiner eigenen Person, ob man durch Stand und zeitliches Glück in so weit über den Haß anderer erhoben, daß man dafür zu erittern eben nicht Ursache habe, wie wir an Cartesio ein Exempel sehen können, oder nicht? 3) die Wahrheiten selbst, wie viel an denselben gelegen, und wie weit sich der Vortheil erstreckt, den man von ihrer Erkenntnis zu erwarten, woben man auf geschickte Wendungen bedacht ist, wie man solche andern beibringen möge, und weil bei den meisten in Ansehung ihrer Vorurtheile und Affecten, darinnen sie stecken, großer Widerstand sich äußert, muß man diesen Feind mit Kanier und am rechten Flecken anzugreifen wissen, und die Fank mit passionirten Leuten umzugehen, verstellen. Insonderheit sollen Erfinder neuer und wohlgegründeter Wahrheiten alles abentheuerliche und affectirte prahlerisches Wesen vermeiden, wodurch viele in der gelehrten Welt ein größeres Aufsehen zu machen gedenken. Es ist i. E. bekannt, daß Christoph. Columbus vor Zeiten an unterschiedenen Höfen in Europa ausgelehet worden, da er den Vorschlag gethan, unbekannte Länder zu entdecken, wenn man Geld und Schiffe dazu hergeben woltte, welches Geldachter daher vernünftlich entranden, daß er vielleicht auf quackalberisch als ein Erfinder einer neuen Welt berühmt werden wolle; hätte er seine Ruchmakungen ohne solche abentheuerliche Benennung vorgegetragen, so wäre darinnen nichts lächerliches gewesen, wenn man seinen Gründen auch gleich kein Gehör hätte geben wollen. Ein vernünftig gelehrter Mann lehret sich nicht dran, wenn seine neuersundene und wohlgegründete Wahrheiten von vielen seiner Zeit nicht geachtet, sondern vielmehr verlachtet werden, und weiß, daß einmal die Zeit kommt, da mit seines Gleichen zugleich die Eifersucht und der Neid begraben wird, und die Nachwelt unpasionirt solche reifer überleget.

Viele geben manche veraltete Meinung, nachdem sie solche mit einer neuen und schönen Farbe überstrichen, vor neu aus,

aus, wird auch oft von vielen dafür angenommen. Es hat der gelehrte Suet in seiner *centuria philosoph.* Cartesian. cap. 3. gezeiget, daß der ganze Cartesianische Mechanismus eine uralte Lehre sey; welche Cartesianus nur, aus neue austaffiret, daß sie daher als etwas neues angesehen und beachtet worden. Bey solchen Sachen muß man dann bedachtsam geben, und durch Hülfe einer guten historischen Erkenntnis und Belesenheit den wahren Werth einer Meinung einsehen; s. Müllers Anmerk. über Gracians Orakel Mar. 63. p. 480. Kibiger institut. erudit. p. 735. ed. 3. und was Groß in den Anmerkungen zu Suetii Tr. von der Schwachheit des menschlichen Verstandes lib. 2. cap. 1. p. 240. sq. erinnert.

Ergründen,

In diejenige Wirkung des menschlichen Verstandes und zwar des Judicii, wenn dasselbige die eigentliche Beschaffenheit einer so wohl natürlichen, als moralischen Sache deutlich erkennt und begreift. Durch die eigentliche Beschaffenheit verstehen wir das Wesen einer Sache, indem man bey den zufälligen Eigenschaften, die unabweisbar in die Sinne fallen, kein Ergründen nöthig hat. In der Natur sucht der menschliche Verstand die Ursachen und die Art und Weise der natürlichen Wirkungen zu ergründen; kann aber so weit nicht kommen, als man wohl wollte, und in der Moral, besonders in der Politik ist man vornehmlich bemühet, die Absichten der menschlichen Verrichtungen, auch die Mittel, wie sie zu diesem oder jenem gelangen mögen, zu ergründen. Wenn aber der Verstand eine Sache ergründen will, so muß er sich einen deutlichen und wesentlichen Begriff davon machen können, wodurch der Grund zu einer gründlichen Demonstration gesetzt wird, die aber nicht eher angeht, bis die deutliche und wesentliche Idee vorhanden ist. Können wir bey unserer Mühe, bey unserm Nachdenken nicht auf den Grund kommen, und die Sache nicht ergründen, so müssen wir entweder mit einer Wahrscheinlichkeit; oder Möglichkeit vorlieb nehmen.

Erhaltung,

Der Versorgung sein sein selbst wird in dem natürlichem Recht als ein kurzer Begriff alles dessen; was der Mensch in Ansehung sein selbst zu beobachten, anzuzeigen. Es ist der Mensch von Natur geneigt, sich zu erhalten, welches eben die natürliche Eigenliebe ist, die allen Menschen natürlich eingepflanzt und zwey Stücke in sich faßt, einmal eine Philos. Lebn. I. Theil.

natürliche Begierde nach allem demjenigen, was der Natur zuträglich und entweder den ordentlichen Zustand des Leibes erhält; oder den außerordentlichen verbessert; und denn einen Abscheu für allen demjenigen, was der Vollkommenheit und dem ordentlichen Zustand des Leibes entgegen, auf welche Weise die Erhaltung eigentlich auf den Leib gehet, und den natürlichen Trieb, wodurch sie befördert wird, haben die Menschen mit dem unvernünftigen Vieh gemein. Doch wie überhaupt nach dem Fall alle natürliche Begierden verderbt worden, daß sie nicht zum Wohlfeyn, sondern zum Schaden des Menschen reichen; also ist es auch mit der Eigenliebe geschehen, die man daher nach der Vernunft zu dirigiren und einzurichten hat, mithin kann man sie in eine unvernünftige und vernünftige eintheilen. Jene wird nach der Vorschrift des verderbten Willens reguliret, und ist wieder entweder eine molleskige; oder eine ehrgeizige; oder geldgeizige, make sich die verderbte Eigenliebe, der man hierinnen folget, nach dem Unterschied der Objectorum, worauf sie fällt, in diesen dreien Neigungen äußert. Die vernünftige hingegen geschieht nach der Vorschrift der gesunden Vernunft, und befördert die wirkliche Glückseligkeit und Vollkommenheit des Menschen in Aufsehung seines Leibes und Lebens. Diejenigen Regeln, welche hier die Vernunft vorschreibt, sind entweder als Besetze oder als heilsame Rathschläge anzusehen; davon jene in die natürliche Rechtsgelehrsamkeit; diese aber in die Klugheit zu leben gehören. Die Besetze sind diejenigen Mittel, ohne welche der von Gott intendirte Endzweck, das ist die Gesundheit des Leibes und die Erhaltung des Lebens nicht kann erhalten werden, und diese erkennen wir aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur durch die Vernunft. Daß wir essen und trinken, dieses thun wir aus einem natürlichem Trieb; daß wir aber dabei eine Diät beobachten, und bey dem Gebrauch der Speisen und des Tranks es weder in der Art, noch in der Maasse versehen, solches geschieht nach der Vorschrift der Vernunft als eine Schuldigkeit, weil ohne der Diät die Gesundheit, folglich das Leben nicht bestehen kann. Sind viele Mittel, die zur Erhaltung eines Endzwecks dienen können, vorhanden, so liest man die besten heraus, wodurch man nämlich seinen Nutzen auf eine leichte Art befördern kann, welches denn zur Klugheit zu leben gehört. So werden wir ferner durch den natürlichen Trieb zum schlafen angetrieben; wie aber derselbige verderbt ist, und man darinnen entweder der Sache zu viel wie ein Vollstüfter; oder zu wenig wie ein Selbiger und Ehrgeiziger thut,

thut, so muß man sich hier nach der Vernunft richten, und die gehörige Maße zu beobachten wissen, welches auch auf die Kleidung zu ziehen ist. Hiemider verführet man sich durch den Selbstmord, der entweder ein grober; oder ein subtiler, wenn man nach dem lehtern eine solche Lebensart hat, wodurch das Leben verkürzt wird, wie nicht weniger, wenn der Mensch Gelegenheit sucht, einige Glieder des Leibes zu verhämmeln, worinnen nachgebends die Seele nicht wirken kann, so oft durch die Quelle geschiehet. Ist man verbunden, sich zu erhalten, soches aber ohne äußerliche Mittel nicht geschehen kann, so soll man dergleichen zu erwerben sich bemühen, mithin sich gewisser Geschicklichkeiten des Leibes und der Seele besteuigen, und eine denselbigen gemäße Lebensart und Profession erwählen, damit man was verdiene. Es werden dem Menschen oft durch die Bosheit anderer in seiner Erhaltung Hindernisse gesetzt, und da kommt ihm das Recht sich zu beschützen zu, und wie weit er sich im Fall der Noth der Nothwehr bedienen könne, ist an gehörigem Ort gezeigt worden. Der Leib sowohl, als die Seele sind wesentliche Theile des Menschen, welches wider verschiedene alte Philosophen zu merken ist, die den Leib für kein wesentliches Stück, sondern vielmehr als ein Gefängnis der Seele ansahen, folglich muß man vor beyde sorgen. Doch wie der Mensch sich von dem unvernünftigen Vieh durch die Seele unterscheidet, und diese ein weit edlerer Theil, als der Leib, so soll man in der Verjorgung jene diesem vorziehen. Es läuft diese Materie in viele besondere Artikel, die an gehörigen Ort weiter ausgeführt worden, und kann man hier nachlesen Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 2. cap. 4. nebst Barbeyraes Noten tom. 1. p. 230. de officio hominis et civis lib. 1. cap. 5. Sohestetter in collegio Pufend. exercit. 5. Thomassium in iurisprud. divin. lib. 2. cap. 2. Wernher in elem. iuris nat. cap. 9. Rechenberg in iurispr. natur. lib. 1. cap. 3. Glassey in dem Vernunft- und Völkerechte p. 274. sqq. nebst den andern Scribenten des natürlichen Rechts.

Erhärtung des Körpers,

Bedeutet dieselbige Veränderung eines zuvor weichen Körpers, daß er, da er vorher weiche und wenn man z. E. mit einem Finger darauf druckte, nachgab, nunmehr so fest wird, daß er diesem Drucken nicht mehr weicht. Die Härte ist der größte Grad von der Festigkeit, und kommt aus verschiedenen Ursachen. Denn hart werden die Körper durch die Wärme, wie die Sonnenhitze die feuchte Erde;

das Feuer die Ziegeln, Kacheln und andere Gefäße erhärten kann; ingleichen durch die Kälte, wie am aefrorenem Fleisch, an der Erkältung der flüssigen Metalle, Glases, Spanisches Wachs an freyer Luft zu sehen; dahin auch das Abblößen des Eisens und des Stahls zu rechnen; ferner durch bloßes Zusammendrücken der Theile der Körper, wie die Schneeballen ein Exempel seyn können, und was andere Arten mehr sind, die in der Physie fürkommen. Sturm meynet, es gieng diese Erhärtung überhaupt so zu, daß eine leicht bewegliche Materia aus geschlossen würde, worauf eine engerer Zusammendrückung der übrigen Theilchen erfolgte, welche sonderlich von der Luft herkomme, wodurch denn geschähe, daß wenn die innerliche Plätslein durch die so gedruckte, feste und meistens dem Körper eigene und an statt der ausgeschlossenen beweglichen Materie kommen, die Theilchen größtentheils erfüllt würden, die äußerlichen Theile des Körpers darnach, wenn man sie berührte, keinen Ort fänden, wo sie weichen könnten.

Erkältung,

Wie ein Körper in Ansehung seiner Wärme eine Veränderung leide und kalt werde, davon giebt man in der Physie unterschiedene Arten an, als 1) durch das Anrühren kalter Dinge, wenn unter andern unsere Hände, indem sie im kalten Wasser sind, oder Eis und Schnee angreifen, erkalten, und der Wein in der größten Sommerhitze durch angelegtes Eis auch frisch oder kalt wird. Auf gleiche Weise geschieht unter andern auch die Erwärmung der Körper, nur mit dem Unterschied, daß bey der Erwärmung nicht so nöthig, den Körper so nahe an der Wärme zu halten, als wie bey der Erkältung. Denn wenn der Ofen warm ist, so darf man nur die Hand etwas von demselben halten, da man die Wärme schon fühlen wird; hingegen muß ich das Eis, oder den Schnee in die Hand selbst nehmen, wenn ich die Kälte eigentlich verspüren will. Diejenigen, welche die Kälte nur in dem Mangel der Wärme, oder der Bewegung sehen, müssen nöthwendig sagen, daß aus solchen kalten Körpern keine kalte Dünste giengen, noch in andere eindringen; sondern daß die warme Theilchen, die von der Luft, oder andern warmen Körpern herkömen, und in einen andern Körper kriechen sollten, durch den dazwischen kommenden kalten Körper abgehalten, und anders wohin getrieben würden. Unter den Sachen, welche durch das Berühren erkalten, gehören auch alle Salze, als Vitriol, Salpeter, Alaun, auch das gemeine Salz. Denn wenn man z. E. unter ein bald

Maas

Kraß Wasser kein Pfund Salarmoniac mischet, und in der ardsten Sommer, thige eine Flasche mit Wein darein stellet, so wird selbige sehr erfrischt, und folglich angenehm zu trinken seyn: 2) kann eine Erhaltung erfolgen, wenn man einen Körper von der Wärme entfernt, als wenn das siedheiße Wasser von dem Feuer weggethan wird, so erkaltet solches nach und nach, indem auf solche Weise sich die feurigen Theilchen wieder zerstreuen, und das Wasser in seinen vorigen Stand kommt; 3) geschieht die Erhaltung durch Vermischung, wenn man unter andern kaltes Wasser unter warmes schüttet, so wird nach der Quantität dieses kalten Wassers auch die Quantität der Wärme verringert. Dahin auch gehört, wenn durch allerhand Getränke das blutige Geblüt bey febrilischen Krankheiten in einen gesunden, oder so zu reden in einen kältern Stand gebracht wird, indem entweder die nicht so bewegliche Theile der dazu dienenden Arzeneien die schnelle Bewegung der schweißichten und andern feurigen Theilen des Geblüts hemmen und unterbrechen; oder daß die Theilchen, oder eingenommenen Arzeneien solche Löschlein haben, darein die feurige Theile des Geblüts besser, als in dem Geblüt selbst können eingenommen werden, daher auch die Medici solche Arzeneien absorbentia nennen. So braucht man auch bey febrilischer Hitze äußerliche Mittel, wodurch selbige kann gekühlt werden: 4) kann wohl eine Bewegung eine Erhaltung verursachen, wie man dessen bey den Winden und dem Gebrauch der Sonnenfächer, deren man sich bey großer Hitze im Sommer zur Abkühlung bedient, wahrnimmt, inaleichen da man durch das Blasen des gespinnten Mundes das warme Essen zu erkalten sucht, indem dadurch diejenigen Feuertheilchen, welche sich sonst nach und nach zerstreuen würden, auf solche Weise desto geschwin- der aus den Löschlein in den warmen Speisen heraus getrieben werden, daß sie hiermit durch das Blasen erkalten.

Erinnerung,

Als diejenige Wirkung des Gedächtnisses, da man sich etwas in dem Verstand wieder vorstelllet, welches aus zweyerley Art geschieht, indem man sich entweder dessen erinnert, was man gegenwärtig empfand; oder der Ideen, deren Empfindung schon vorher gegangen, und die das Gedächtniß bisher gleichsam verwahrt. Nach der ersten Art entstehen eigentlich alle Ideen von der Erinnerung, daß man sich dessen, was man empfunden, erinnert, mithin geht die Leidenschaft des Verstandes vorher und die Wirkung folgt darauf, welches eine Hauptwahrheit ist,

worauf die andere, daß alle Ideen von der Empfindung herkommen, herubet und zugleich die Meinung einiger Philosophen von den angeborenen Ideen widerlegt. Doch ist dieses Wort mehrertheils von der andern Art gebräuchlich, daß man dasselbige von solchen Ideen, die man vorher ursprünglich durch die Erinnerung bekommen, und deren Wiedervorstellung verkehret, davon wir auch hier insonderheit handeln wollen. Es hat Gott den menschlichen Verstand nach seiner Weisheit mit dem Gedächtniß als einem höchnsthigem Mittel zu dem intendirten Endzweck versehen, daß die Ideen, welche wir durch die Empfindung bekommen, aufbehalten werden, und wir uns deren nach einiger Zeit wieder erinnern können. Denn wir haben unsern Verstand zu dem Ende, daß wir das Wahre und Falsche erkennen, und durch diese Erkenntniß unsere Glückseligkeit befördern mögen, welche Erkenntniß eigentlich ein Werk des Judicii ist, dessen Materialien, daran es seine Wirkungen zeigt, die Ideen sind, die wir aber ohne Hülfe des Gedächtniß nicht haben würden. Denn sie würden alsobald verschwinden, und wenn man sie auch gleich behalten könnte, hätte aber keine Erinnerungskraft, so wäre uns das bloße Behalten nichts nux, woraus wir denn sehen, wie weislich Gott der Herr das Gedächtniß mit einer gedoppelten Kraft, die alles zeit besammeln seyn müssen, versehen, daß man etwas behalten und sich dessen erinnern kann. [Das Gedächtniß oder die Erinnerung erfordert zwey Handlungen 1) müssen wir uns eine Idee, welche wir ehedessen gehabt haben, und wieder denken, welches man die Reproduction der Idee nennet. 2) Müssen wir wissen, es sey diejenige Vorstellung eben dieselbe, die wir ehedessen gehabt haben, und dies heißt Recognitio.]

Es ist eine zweyfache Art derjenigen Ideen, deren wir uns erinnern. Denn einige sind so zu reden in das Gedächtniß fest eingedruckt, und können uns solche leicht wieder vorstellen, wenn wir auch lange Zeit nicht wieder daran gedacht; etliche hingegen sind fast verloren, und durch die Vergessenheit ausgelöscht. Dieses hat einigen Philosophen Gelegenheit gegeben, eine dreyfache Wirkung dem Gedächtniß zuzuschreiben, als das Behalten, so auch ins besondere die Memoriae heißt, die Erinnerung oder recordatio-nem, wenn man sich auf eine leichte Art solche Ideen wieder vorstelllet, die noch nicht verassen, und die reminiscenziam, oder das Besinnen, wenn man sich einer Sache, die bereits wirklich, oder fast vergessen gewesen, erinnere, auf welche Weise das Wort recordatio so wohl, als Erinnerung,

nerung, von dem die reminiscencia und das Besinnen unterschieden sey, in engem Verstand genommen wird. Andere brauchen das Wort Erinnerung lieber in weitem Sinn, und fassen darunter alle beyde Arten, folglich auch das Besinnen, daß es also darauf ankommt, wie man das Wort nimmt. Es dependiret das Erinnern von der Beschaffenheit der Verhältnißkraft, daß wenn wir eine Sache wohl merken oder uns fest eindrücken, wir uns auch deren leicht erinnern können, und also die Vergessenheit macht, daß man vor sich nicht wieder daran gedenket, wenn nicht andere dazu Gelegenheit geben. So viel wissen wir aus der Erfahrung, wenn wir auf unsere Erinnerungen Achtung geben wollen, daß sich selbige auf eine zweifache Art zutragen. Denn zuweilen erinnern wir uns etwas von ohngefähr, so daß weder unsere äußerlichen Sinnen, noch unser Verstand mit was beschäfftiget gewesen, so damit einige Verwandtschaft hätte, und wir selbst nicht wissen, wie uns dieses, oder jenes wieder einfällt, welches denn so wohl bey den Ideen, die noch in frischem Gedächtniß, als denen, die fast verloschen gewesen, geschieht; zuweilen aber giebt eine Idee Gelegenheit, daß wir uns auch anderer erinnern, es mag nun diese Hauptidee, welche solche Gelegenheit an die Hand giebt, entweder zuerst durch die Empfindung in den Verstand gebracht, oder durch die Erinnerung entweder von ohngefähr, oder vermittelst der äußerlichen Sinnen vorgekeltet worden seyn, 1. E. ich höre oder lese von Paris, und bey Gelegenheit der Idee von Paris erinnere ich mich eines guten Freundes, den ich daselbst vor einiger Zeit gekannt, auf welche Weise man sich in gar kurzer Zeit vieler Dinge erinnern, und mit seinen Gedanken herum spazieren kann, daß man sich oftmals, wenn man nicht auf alle Umstände genau Acht giebt, verwundern muß, wie es doch zugehe. Ja es fallen uns oft Sachen wider unsern Willen ein, und wir wollten zuweilen gern, daß wir an diese, oder jene Sache nicht wieder gedächten, zumal wenn die Idee mit einem Affect verknüpft gewesen, und bey der Erinnerung der Affect sich auch wieder einfället, welches ein sehr wichtiger Umstand, der uns in vielen andern Stücken ein großes Licht geben kann. Nämlich es ist aus der Erfahrung klar 1) daß gewisse Ideen in unserm Verstand ent stehen, die mit ein und dem andern Affect begleitet werden, 1. E. bey der Idee kleiner Kinder von der heiligen Christbescherung ist der Affect der Freude; bey der Idee des Todes unserer Eltern die Traurigkeit; bey der Idee der Beschimpfung, der Zorn u. s. w. verbunden. 2) Solche Verknüpfung des Affects mit einer Idee

macht, daß eine weit größere und stärkere Eindrückung geschieht, und selbige daher desto länger im Gedächtniß bleibet, woraus wir einiger maßen die Ursach sehen können, warum wir uns der Dinge, die in unserer Jugend pabiret, am längsten zu erinnern pflegen. Wenn wir klein sind, haben wir mehrentheils mit sinnlichen Sachen zu thun, und hängen unserer Imagination nach, von welcher denn die Affecten abhängen, weswegen man bey den meisten sinnlichen Vorstellungen gewisse Affecten im Gemüthe erregt. 3) Geschieht eine Erinnerung solcher Idee, so stellen sich meistens die Affecten wieder mit ein, wenn gleich nicht in voriger Lebhaftigkeit und Stärke, welches daher kommt, weil sich mit einer solchen Erinnerung nicht allezeit die Imagination verknüpft, welche sonst dem Gemüth eine Sache lebhaft fürkeltet. Eben dieses ist die Ursach, warum auch Erwachsene und Alte sich zu freuen pflegen, wenn der heilige Christ bescheren soll; warum man sich erzärt, wenn man an seinen Feind wieder gedenket, obgleich derselbe abwesend, und die Beleidigung vor langer Zeit geschehen; warum man sich über den Tod seines guten Freundes betrübet, wenn er gleich vor geraumer Zeit schon todt ist. 4) Ist leicht zu erachten, wie unglücklich ein Mensch bey solchen Umständen, wenn nicht nur das Gemüth durch gegenwärtige; sondern auch durch vergangene Sachen soll durch die Affecten beunruhiget werden; mithin daß man dahin zu sehen, daß man so viel möglich bey der ersten Vorstellung einer Sache die Imagination so lenke, damit nicht so wohl die sinnlichen, als vielmehr die judiciösen Phantasien die Oberhand haben. Indem aber eine Hauptidee Gelegenheit zur Erinnerung anderer Ideen giebt, so befin det sich zwischen ihnen eine Verwandtschaft und zwar entweder in Ansehung ihrer Natur; oder gewisser äußerlichen Umstände. Nach der ersten Beschaffenheit kann eine solche Connection wieder auf unterschiedene Art statt haben, es sey nun eine wesentliche, oder außerwesentliche Relation vorhanden, 1. E. ich erhalte einen Brief von Leipzig, welche Idee des Briefs Gelegenheit machen kann, daß ich mich der Universität erinnere, und von dieser Idee noch weiter auf die Ideen von den Professoren, guten Freunden, die ich da gekannt habe, komme. Doch muß man sehen, daß man diese Ideen, welche uns auf solche Art durch die Erinnerung fürkommen, mit den eigentlichen judiciösen und ingeniösen Ideen nicht vermische. Denn wenn gleich ursprünglich alle Ideen von der Empfindung herkommen, so geschieht doch solches nicht allezeit unmittelbar; sondern auch mittelbar, und haben deswegen einige Philosophen Ideen

Ideen unter andern dieser Absicht wegen sehr wohl in ideas immediatas und medias eingetheilt. Die mittelbare Ideen sind diejenigen, welche vermittelt einer andern entspringen, nicht aber durch die Erinnerung nur von neuem vorgekellert werden, und zwar entweder durch Hülfe des Judicii, oder Jagenth, als wenn man in der Natur von der Idee einer Wirkung auf die Idee der wirkenden Ursache kommt. Von der andern Beschaffenheit, da die Verknüpfung nur auf gewisse äußerliche Umstände beruhet, kommt insonderheit der Umstand des Orts und der Zeit in Erwägung, das wenn uns von ohngefähr überhaupt die Idee des Orts, wo etwas geschehen, befällt, wir von dieser Idee durch die Erinnerung auf viele streitliche Ideen derjenigen Sachen, die wir da wahrgenommen, kommen, welches sich auch so mit der Zeit verhält. Dabey pflegt man sich auch bey dem Besinnen dieses Mittels zu bedienen, das man dasjenige, was vorher gegangen, oder darauf erfolgt, gleichsam in das Gedächtniß rufet.

So viel können wir wohl aus der Erfahrung von dem, was zu ein und der andern Erinnerung Gelegenheit giebt, sagen; wie wir aber niemals die Art und Weise der Wirkungen unserer Seele wissen, also müssen wir auch hierinnen unsere Unwissenheit bekennen. Es sind die Philosophen nicht einig, ob von den empfundenen Dingen wirkliche Bilder dem Gehirn durch die Lebensgeister eingebracht werden, welche denn wieder aufgesucht würden; oder ob dieses alles nur durch eine bloße Bewegung im Gehirn geschehe? wiewohl sich bey derjenigen Meinung, da man die Sache mechanisch erklären will, gar viele Bedenklichkeiten finden, welchen Punct Clericus in seiner pneumatolog. lib. 1. cap. 4. kühnlich fürsetzet. Einige erklären mit Carl Bonnet die Erinnerung und Wirkung des Gedächtnisses aus einer Erschütterung und Bewegung der Fibern. Hartley beget ähnliche Gedanken. Cassendus erklärt die Sache durch solche Eindrücke im Gehirn, welche sich eben so verhält, wie die Faltgen in Pavlere. Ich habe hiervon in meiner Geschichte von den Seelen S. 9. gehandelt. Sonst verdient hierbey gelesen zu werden, des Hrn. Carl Bonnet psychologischer Versuch, als eine Einleitung zu seinen philosophischen Schriften, aus dem französischen übersezt, und mit einigen Anmerkungen begleitet von C. W. Dohm. Lemgo 1773. wenn gleich noch in Streit ist, ob auch Bonnet der Verfasser dieses Buchs sey. Ferner Hrn. C. Bonnerts philosophische Palingenesie, oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen. Aus dem französischen übersezt, und mit An-

merkungen heraus gegeben von Joh. Casp. Lavater. Zürich 1770. Wie auch eben desselben analytischer Versuch über die Seelenkräfte, aus dem französischen übersezt, und mit einigen Zusätzen vermehrt von M. Christian Gottfried Schüz. Bremen und Leipzig, erster Theil 1770. Zweuter Theil 1771. Nicht weniger dessen Betrachtung über die Natur, mit Anmerkungen von Prof. Titius heraus gegeben. Zweite vermehrte Auflage. Leipzig 1773. David Hartleys Betrachtungen über den Menschen, seine Natur, seine Pflicht, und Erwartungen, aus dem englischen übersezt und mit Anmerkungen begleitet von Herm. Andr. Pistorius. Rostock und Leipzig, Erster Band 1773. Zweuter Band 1773. Also die Theorie oder Geschichte der Association gelesen werden muß. Man findet solche auch in der Kürze in der neuen philosophischen Bibliothek 1 Stück 1774. Auf gewisse Art und Weise, und in gewissem Maße muß man auch unvernünftigen Thieren ein Gedächtniß besorgen, und es scheint, das sie nicht nur etwas behalten; sondern sich auch einer Sache erinnern können, doch mit dem Unterschied von der menschlichen Erinnerung, das bey einem unvernünftigen Vieh eine gegenwärtige Sache allezeit Gelegenheit geben muß, da hingegen die Menschen sich vieler Dinge von ohngefähr erlernen können. Wenn ein Hund abgerichtet wird, das er allerhand Künste lernet, so zeigt dieses wohl ein Gedächtniß an, auch wenn er lange Zeit darnach, als er sie gelernt, solche noch weiß, eine Erinnerungskraft. Doch wird man nicht sehen, das ein solcher Hund von ohngefähr und vor sich etwa nach seiner erlernten Kunst tanzet; so bald er aber die Ruthe gegenwärtig siehet, nach deren Bewegung er unterrichtet worden, so wird er seine Künste zu machen anfangen, mithin giebt dieses zu verstehen, das er sich bey dem gegenwärtigen Objecto erinnere, wie er die Glieder seines Körpers zu bewegen habe. Von der Erinnerungskraft der Seele nach dem Tode, oder nach ihrer Trennung von dem Leibe, läßt sich zwar nichts deutliches und gewisses sagen; so fern aber ihre Unsterblichkeit vergeset voraus gesehet wird, das sie ihre Selbstständigkeit behält, folglich die Kräfte zu wirken in ihrem Wesen verbleiben, so siehet wenigstens die Vernunft keine Ursache, warum die Kraft des Gedächtnisses verlöschen sollte, es sey denn erwiesen, das das Gedächtniß ledialich von einer gewissen Constitution des Gehirns abhängt. Wenn auch die Erinnerung und Wirkungen des Gedächtnisses von einer Bewegung des Nervenastes, der Fibern u. s. w. abhängig seyn sollten, so glauben dennoch die neuern Philosophen, das

solches der Erinnerungskraft nach dem Tode nicht schädlich sey. Indem die Seele einen sündigen Leib oder Schema receptionis behalten könne, und nach aller Wahrscheinlichkeit oder moralische Gewisheit behalten werde. Wovon ich ausführlich in meiner Geschichte von den Seelen gehandelt habe.] Doch die heil. Schrift lebt und in dieser Sache einen klaren und deutlichen Ausdruck. Denn bey dem Luc. cap. 16. v. 25. sprach Abraham zu dem reichen Mann: gedenke, daß dein gutes empfangen hast in deinem Leben; und der Heiland sagt bey dem Matth. cap. 7. v. 22. es würden an jenem Tage viele auftreten und sprechen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissaget ic. welches ja eine Erinnerung zum Voraus setzet, dahin auch noch die Worte Luc. cap. 11. v. 31. 32. Apocal. cap. 6. v. 9. 10. gehören. Man lehrt in der geos. fensbarten Theologie, daß die Seligen und Verdammten in dem Stand der Ewigkeit einander kennen würden, wenn sie einander in diesem Leben bekannt gewesen, welches auch eine Erinnerung anzeigt. Außer denjenigen Scribenten, die überhaupt sowohl von den Kräften des menschlichen Verstandes, als des Gedächtnisses in ihren Logiken und Pneumatiken geschrieben, welche zu dem Artikel von dem Gedächtnis gehören, können hier noch einige besondere Schriften gelesen werden. Unter den Alten hat Aristoteles eine Schrift de memoria et reminiscencia hinterlassen, und unter den Neuern hat Fabricius eine Dissertation de recordatione animae humanae post fata superstis 1699. zu Kiel ediret. Lippsius führt in bibliotheca philosoph. pag. 920. noch viele andere Bücher von dem Gedächtnis und der Erinnerung an; ich kann aber nicht sagen, ob sie wirklich alle an das Licht kommen. [Siehe Besinnen und Gedächtnis.]

Erkenntnis,

Ist diejenige Wirkung des Verstandes überhaupt, da uns die vorher unbekannte Ideen, auch deren Verwandtschaft unter einander bekannt werden. Es kann dieselbe in verschiedne Gattungen getheilt werden; insonderheit aber ist die Eintheilung in Ansehung der unterschiednen Art, wie die Erkenntnis geschieht, und des Grundes, darauf sie beruhet, die merkwürdigste, daß sie entweder eine gemeine, oder eine gelehrte sey.

Die gemeine Erkenntnis (cognitio vulgaris) geschieht durch die Sinne, Ingenium und Gedächtnis, und ist ein Werk aller Menschen, die einen Verstand haben, daher sie auch die gemeine heisset. Durch die Sinne erkennen wir die Sa-

chen auf eine gedoppelte Art, nachdem die Empfindung entweder eine äußerliche; oder innerliche ist, daher wir theils eine äußerliche; theils eine innerliche sinnliche Erkenntnis haben. Zu jener gehören die Dinge, so fern sie nur unmittelbar die äußerlichen Sinnen, das Gesicht, das Gehör, den Geschmack, den Geruch und das Fühlen angehen, und alle dergleichen Erkenntnis, so wir von Sachen haben, die wir gesehen, gehört, geschmeckt, gerochen, gefühlt, ist eine gemeine Erkenntnis, es mag nun jemand nach der Länge erzählen können, was er an vielen Orten gesehen, wie vielerley Speise und Getränke er gekostet ic. Zu der innerlichen sinnlichen Erkenntnis gehören die Gedanken, die Begierden des Willens und die Empfindungen selbst, da ein jeglicher Mensch wissen und erkennen kann, was er denke, was er in seinem Willen wolle und nicht wolle, und daß er etwas empfinde. [Siehe Erfahrung.] Hernach geschieht die gemeine Erkenntnis durch das Ingenium, so fern man sich allerhand mögliche Vorstellungen macht, und die Ideen bloß nach der Möglichkeit entweder unter einander zusammen setzet, oder von einander absondert; und dann durch das Gedächtnis, wenn wir zwar etwas wissen, aber bloß nach dem Gedächtnis, daß wir solches nur gemerkt, wie wir gelesen, oder gehört, ohne von der Wahrheit überzeugt zu seyn, dergleichen sich auch bey jedem Menschen findet, und sonderlich bey jungen Leuten, die viel auswendig lernen müssen, anzutreffen. Alle Erkenntnis, es sey nun in der Philosophie, oder in der Theologie, Rechtsgelehrsamkeit, und Medicin ist eine gemeine Erkenntnis, wenn wir die darinnen zukommende Ideen nur schlechterdings als Gedächtnis fassen, daß also diejenigen, so mit ihren historischen Wissenschaften groß thun, keine Ursache dazu haben, wenn sie sich dabey um die historische Wahrscheinlichkeit nicht bekümmern. Solche gemeine Erkenntnis kann entweder in bloßen Sätzen, wie die Erkenntnis der Historie und Möglichkeit ist; oder Vernunftschlüssen beruhen, die sich aber nur auf die Sinnen und Auctorität anderer gründen.

Die gelehrte Erkenntnis (cognitio erudita) geschieht vermittelst des Judicii, daher man sie auch die judicieuse, ingleichen die idealtische, weil sie auf die Natur der Ideen ankommt, wie auch die abstractivische nennen kan. Gelehrt heisset sie, weil alle wahre Gelehrsamkeit ein Werk des Judicii ist. Sie begreift alle gelehrte Wahrheiten in sich, die eben deswegen, weil sie gelehrte Wahrheiten sind, judicieus seyn müssen. Man kann dieselbige theilen vors erste in Ansehung der Grade in eine ganz gewisse, in eine wahr-

wahrscheinliche, und in eine mögliche, von welchem Unterschied wir ausführlich erzehlet in der Einleitung in die Philosophie pag. 48. dann in eine synthetische und analytische, nachdem man entweder aus den Principis die Schlüsse erkennt, oder die Richtigkeit der Schlüsse in Ansehung ihrer Principien, und drittens in eine physische und moralische in Ansehung des Objecti. Von der sinnlichen Erkenntnis erkennen wir wohl das äußerliche von den Dingen, und daß sie etwas seyn; aber das innere und was sie seyn, haben wir durch die gelehrte Erkenntnis, wiewegen man auch zu sagen pflegt, daß der Mensch niemals einen Menschen gesehen habe. Durch die Sinne hören wir die Wirkungen der Dinge; durch das Nachdenken aber kommen wir hinter die Ursachen, z. E. wir begreifen mit den äußerlichen Sinnen die Wirkungen der Lusttrümpe; aber was die Ursache davon seyn, fassen wir damit nicht: Verleihe Thomasium im Versuch vom Wesen des Geistes cap. 1. In moralischen Sachen sehen wir äußerlich, was die Menschen vornehmen, die Absichten aber und die Mittel, welcher sie sich bedienen, fassen so gleich nicht in die Augen, und müssen oftmals durch eine gelehrte Erkenntnis erkannt werden. Inzwischen wird bei einer judicieusen Erkenntnis die gemeine nicht ausgeschlossen, dabei man der Verhülfe des Ingenit und Gedächtnis nicht errathen kann, indem diese beyde dem Judicio die Materialien, an welchen es seine nützliche Wirkungen zeigen möge, an die Hand geben müssen. Denn bei einer judicieusen Erkenntnis sind zu betrachten eines theils die Materialien, so die Ideen selbst sind, welche alle von der Empfindung herkommen, andern theils das Formale, welches der Zusammenhang der Ideen, so eigentlich das Werk des Judicii. Es werden die Ideen definiert, damit man erkenne, ob sie von einander unterschieden, oder subordinirt, welches der Grund der Verjahung und Verneinung, woraus nachgehends die Schlüsse gezogen werden.

Es hat immer eine Erkenntnis vor der andern einen Vorzug; und die größte Würde derselben beruhet in der Gewisheit derselben, folglich je gewisser eine Erkenntnis vor der andern ist, je größern Vorzug hat sie vor dieselbe. Hieraus fließet, daß die ganz gewisse Erkenntnis vor der wahrscheinlichen viel edler, und da jene entweder eine sinnlich oder idealisch ganz gewisse, so geht die erstere der andern vor, und kann das Judicium niemals was für wahr, oder falsch ausgeben, so den Evidenzen junder ist. So ist auch die Wahrscheinlichkeit vortreflich, vor der Möglichkeit. Doch geschieht

es oft, daß man mit einer geringern Erkenntnis zufrieden seyn muß, und alsdenn kann dieselbe cognitio subsidaria genennet werden, dergleichen die Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit ist, siehe Klügiger institut. erudition. pag. 191. edit. 3.

Man findet überdies noch allerhand Eintheilungen der Erkenntnis, daß sie sey entweder eine wahre oder falsche; eine wirkende und leidende; eine unzulängliche und gründliche; eine vergebliche und nützliche; eine deutliche und dunkle; eine ordentliche und verwirrte; eine vollkommene und unvollkommene, s. Gerhardi delineat. philosoph. rational. lib. 1. cap. 5. 64. sqq. aber es geben dieselben nicht so wohl das eigentliche Wesen der Erkenntnis an und vor sich, wie sie nach der göttlichen Absicht zu betrachten ist; als vielmehr die unterschiedenen Beschaffenheiten derjenigen, so eine Sache erkennen, an. Die Eintheilungen in die nützliche und vergebliche, auch schädliche Erkenntnis dürfte einigen Grund zu haben scheinen, weil wir täglich sehen, wie Leute oft vergebliche, ja die schädlichsten Dinge wissen, dadurch sie keinen Nutzen schaffen, sondern andern damit schaden. In der That aber, und wie es die Absicht Gottes mit sich bringt, ist sie allezeit nützlich. Denn sie soll auf die Wahrheit gehen; alle Wahrheit aber an und vor sich ist was gutes, und alle Unwissenheit und Irrthum was böses. Daß inzwischen oftmals eine Erkenntnis Schaden verursacht, wenigstens keinen Nutzen schafft, rühret aus dem besondern üblen Gebrauch derselben her, so aber das Wesen der Erkenntnis an sich selbst nicht verschlimmern kann. Man kann hier nachlesen Büßfingers disputat. de triplici cognitione rerum historica, philosophica et mathematica, Lübingen 1772. Leibnizens meditationes de cognitione, veritate et ideis sind in den actis eruditorum 1684. pag. 537. anzutreffen. [Die mehresten Neuern pflegen auch die Erkenntnis in eine historische, philosophische und mathematische abzutheilen. Die historische besteht in der Erkenntnis derjenigen, was geschieht, oder geschehen ist. Die philosophische wird die Einsicht in den Grund der Sache genennet, wenn nämlich ein Mensch die Ursach von einer Wahrheit geben kann. Die mathematische endlich ist die Erkenntnis von der Größe eines Objecti. Weiß ich z. E. daß es warme Witterung sey, so ist dies nur eine historische Erkenntnis. Kann ich auch den Grund davon angeben, so wird es eine philosophische seyn, und weiß ich auch den Grad und die Größe der Wärme zu bestimmen, so gehöret dieses zur mathematischen Erkenntnis. Andere theilen diese Abtheilung, weil jede Erkenntnis

nist entweder eine historische oder eine philosophische seyn müsse. Denn entweder schöpfe ich meine Erkenntnis aus der Empfindung und Erfahrung oder aus den Begriffen und aus der Natur der Gegenstände. Jene ist allemal eine historische, diese hingegen eine philosophische Erkenntnis. Die mathematische aber, oder die Einsicht in die Größen gehöre entweder zu der historischen, wenn man die Größe aus der bloßen Empfindung wahrnehme; oder zu der philosophischen, wenn man aus Begriffen die Größen entwickeln könne. Noch ist die Abtheilung einer Erkenntnis *a priori* und *a posteriori* bekannt. Die erstere ist eine Erkenntnis aus den Begriffen der Dinge, und ist folglich allemal eine philosophische. Die letztere aber gründet sich auf die Empfindung oder Erfahrung, und ist jederzeit eine historische. Die philosophische Erkenntnis wird auch von der philosophisch ähnlichen (*cognitione philosophica analogica*, welche auch von einigen *cognitio historica circumspicior* genennet wird) unterschieden. Es erfordert die letztere, daß man dasjenige, was in der Empfindung verborgen liegt, entwickle, um dadurch den Grund von einer Sache zu erforschen. Sowohl der Arzt als auch der Rechtsgelehrte haben sich vorzüglich um solche Erkenntnis zu bewerben. Wir wollen annehmen, daß ein Arzt zu einem Patienten gerufen wird, welcher von Leibes Schmerzen geplaget wird, so ist erforderlich, daß der Arzt alle Umstände in Erwägung ziehe, um hinter den wahren Grund der Colik zu kommen, damit er im Stand gesetzt werde, solchen Grund zu entfernen. Deswegen fragt der Arzt den Patienten, was haben sie heute oder gestern gegessen? oder getrunken? haben sie sich gedregt? haben sie sich erkältet? u. s. w. Denn einerley Krankheit, die von verschiedenen Quellen entsteht, erfordert eine verschiedene Cur. Wenn ferner sich der Fall Intrüge, daß ein Mann seine Frau einen Schritt weit von sich stieß, und solche gleich darauf ihrem Geiße aufgab, so würde man sehr übereilt urtheilen, woferne man den Mann einer Mordthat beschuldigen wollte. Deswegen wird in solchen und ähnlichen Fällen eine Section veranstaltet, um dasjenige, was in der Erfahrung verborgen liegt, zu entdecken, und den wahren Grund der Begebenheit zu erforschen. Findet man z. E. bey der Section der Frau, wießolche ein reißes Geschwür im Leibe gehabt, welches durch den Stoß des Mannes gegangen ist, wodurch die Frau das Leben eingebüßt hat, obschon dieser Stoß für sich betrachtet, gar keine gefährliche Läsion hervor zu bringen vermag, so wird der Mann von der Beschuldigung eines Mordthaten frey zu sprechen seyn. Einige theilen auch die Erkenntnis in eine *cognitio-*

nem in abstracto und concreto ein. Jene besteht darin, daß man ein Object bloß für sich betrachtet, erkennt; diese aber erfordert eine Erkenntnis der Sache nach der ganzen Lage der Dinge, da man die Sache bey einem bestimmten Subject, nach der Zeit, nach dem Orte, und andern Verhältnissen denken muß, oder man siehet auf alles, was mit der Sache verknüpft und verbunden ist. Daher ist möglich, daß etwas in abstracto oder für sich schicklich sey, was doch in concreto oder nach der Verknüpfung aller Umstände unschicklich seyn würde. So ist z. E. das Wein trinken für sich oder in abstracto eine schickliche und gesetzmäßige Handlung; bey einem Menschen aber, welcher in hiesigen Fieber liegt, wird solche Handlung höchst unschicklich und regellos seyn. Uebriqens muß die Rubrik: Gewisheit und Wahrscheinlichkeit verglichen werden.]

Erkenntnis anderer,

Ist diejenige Wirkung des menschlichen Verstandes, da wir die Idee von andern Leuten empfunden, und uns selbige vorstellen können. Sie ist in Ansehung dessen, was man an andern erkennt, entweder eine äußerliche, wenn man die Gestalt, und andere äußerliche Umstände von jemanden weiß, welches durch die äußerlichen Sinnen geschieht, und daher nur eine gemeine, aber doch gewisse Erkenntnis ist; oder eine innerliche, wenn man den innerlichen Zustand eines andern, oder sein Temperament des Verstandes und Willens erkennt, so durch gewisse äußerliche Kennzeichen vermittelt des Judicii geschehen muß, welches die gelehrte Erkenntnis, aber nur wahrscheinlich ist, davon oben in dem Artikel Characterisiren ausführlich gehandelt worden.

Erkenntnis Gottes,

Ist diejenige Wirkung des Verstandes, da uns die Idee von Gott bekannt gemacht wird, daß wir uns selbige vorstellen können. Man hat einen gedoppelten Grund solcher Erkenntnis. Der eine ist die Natur, darinn sich Gott einigermaßen abgebildet, und der andere ist die Offenbarung der heiligen Schrift, davon jener in die Philosophie gehört. Von dieser philosophischen Erkenntnis Gottes sind zwei Stüke zu untersuchen: einmal wie solche geschieht? nämlich eines theils durch die bloße Erfahrung, wenn wir auf dasjenige, was in der Natur geschieht, achtung geben, und daraus ohne vieles Nachdenken die Existenz Gottes erkennen, welches die gemeine Erkenntnis; andern theils durch das Urtheil der Vernunft, wenn

man aus den Wirkungen in der Natur auf die höhere Ursache schließt, so ein Werk für Gelehrte ist. Dars andere fragt sich: wie weit sich die Idee Gottes, die wir uns durch diese Erkenntniß vorstellen, erstreckt, welche denn sowohl auf seine Existenz, als auch einigermaßen auf dessen Wesen und Vollkommenheiten gehet, wie solches mit mehreren unten in dem Artikel von Gott gezeigt worden. (Der Verfasser betrachtet die Erkenntniß Gottes, inwiefern die Menschen von Gott eine solche besitzen. Man kann aber auch die Erkenntniß, die Gott besitzt, in Betrachtung ziehen. Da denn solche auf mancherlei Weise abgetheilt wird. Dahin gehört die Abtheilung der göttlichen Erkenntniß in die notwendige und freie. Jene wird von den mehrsten durch die Erkenntniß, die Gott von sich selbst hat, die aber, die er von andern Dingen besitzt, erklärt. Wogegen andere mit den reformirten Gottesgelehrten die Einwendung machen, es wäre diese Abtheilung 1) blos aus der Verschiedenheit des Objectis genommen, welches keine gegründete Division nach der Logik gebe. 2) Ließe sich nach diesen gegebenen Begriffen ein dritter Fall gebenten, wenn nämlich Gott sich das Verhältnis seiner gegen die Welt gedächte. Das wäre weder eine notwendige noch eine freie Erkenntniß nach obigen Erklärungen. 3) Wo kommt die Erkenntniß hin, die Gott von den bloßen metaphysischen Wesen oder Möglichkeiten hat? 4) Die Worte oder Dehnita: notwendig und frey pflegen niemals gebraucht zu werden, wenn nur von verschiedenen Objecten die Rede ist, sondern zeigen vielmehr allemal eine Abhängigkeit von der Fretheit oder von einer Notwendigkeit an. 5) Würden viele Wortkreite oder Logomachien zwischen den Lutheranern und Reformirten entstehen, wenn die ersten nach den gegebenen Erklärungen wider die Reformirten die freie Erkenntniß Gottes verteidigen wollten. Da doch der Reformirte die freie Erkenntniß Gottes nach einer ganz andern Bedeutung läugnet. Deswegen erklären andere Philosophen mit Daries, Gannerus u. s. w. die Sache so: die Erkenntniß, die Gott besitzt, hängt entweder von seinem Wesen oder von der Anwendung seiner Fretheit ab. Jene verdient den Namen einer notwendigen Erkenntniß; diese aber sollte die freie Erkenntniß Gottes heißen. Die letztere läugnen die Reformirten, daher man wider sie zu beweisen hat, daß manche Erkenntniß Gottes von der Anwendung seiner Fretheit abhänge, und dieses kann gar leicht bewerkstelliget werden, wenn man erwägt, daß Gott alle emliche und zufällige Dinge erkenne, die von der Anwendung der göttlichen Fretheit abhängig

sind. Die notwendige Erkenntniß Gottes wird auch eine natürliche, ferner scientia simplicis intelligentiae genennet. Die freie Erkenntniß in Gott pflegt in die mittlere (scientiam mediam), und in die Erkenntniß des Anschauens (scientiam visionis) abgetheilt zu werden. Die scientia media ist die Einsicht Gottes, die er vor allen Dingen besitzt, welche zur Wirklichkeit kommen würden, wosfern diese oder jene Bedingung in Erfüllung gekommen wäre. J. E. Wenn David würde nach Regila gegangen seyn, so würde er in die Hände der Philister gefallen seyn. Da aber diese Bedingung nicht in Erfüllung gieng, so kann auch nicht der Erfolg zur Wirklichkeit, welchen Gott bedingungsweise voraussetzte. A. G. Baumgarten erklärt in seiner Metaphysic diese scientiam mediam durch die Erkenntniß Gottes von den wirklichen Dingen einer andern Welt (de aequalibus alterius mundi) und verkehrt unter diesen aequalibus alterius mundi weiter nichts, als alles dasjenige, was unter dieser oder jener Bedingung würde wirklich worden seyn. Ueber den Ursprung und Erfinder des Wortes: scientia media, wird sehr gestritten, ob nämlich Petrus Fonseca, oder Prudentius de Monte maior, oder Ludovicus Molina der wahre Erfinder sey, wovon Buddeus in theol. moral. gelesen werden kann. Die göttliche Erkenntniß des Anschauens beziehet sich auf alle Gegenstände, welche in dieser Welt wirklich gewesen, noch sind, und auf die Zukunft wirklich werden; sie pflegt in die scientiam visionis stricke, in recordationem diuinam, und in die praescientiam diuinam abgetheilt zu werden. Die erstere gehet auf alle gegenwärtige Dinge; die zweite auf die vergangenen Gegenstände; die dritte auf alles Zukünftige. Weil aber das Zukünftige entweder notwendig ist, und aus dem vorhergehenden Zusammenhang notwendig folgen kann, wie die Sonnen- und Mondfinsternisse; oder zufällig und von der Fretheit der Menschen abhängig ist; so pflegt man den letztern Fall, des Vorherwissen Gottes in der strengsten Bedeutung zu nennen, welches man wider die Socianer zu verteidigen hat. Es verdient Daries in den philosophischen Nebensünden gelesen zu werden.]

Erkenntniß der Natur,

Ist diejenige Art der Erkenntniß, welche auf die Geschöpfe Gottes in der Welt gehet, und ebenfalls entweder eine gemeine oder eine gelehrte ist. Jene läßt es bey den natürlichen Wirkungen bewenden, und gründet sich bloß auf die Erfahrung, und insonderheit auf die äußern

lichen Sinnen und das Gedächtniß; diese hingegen geht weiter, und sucht auf die Ursachen, und auf die Art und Weise der Wirkungen zu kommen, welches letztere eigentlich Gelehrte, und insbesondere die Physici thun müssen. Die erste ist gewiß; die andre nur wahrscheinlich, dahin der Artikel Physic gehört.

Erkenntniß sein selbst,

Ist diejenige Wirkung des Verstandes, da ein Mensch seine eigene Beschaffenheit prüfet, daß er von derselben eine Empfindung bekommt. Es kann dieselbe nach dem unterschiedenen Stande, darinnen sich der Mensch befindet, auf unterschiedene Art angesetzt werden. Der Mensch kann sich nach dem Stande der Natur, und nach dem Stande der Gnaden betrachten. Nach dem Stande der Natur betrachtet er sich als einen Menschen, und als ein Mitglied der Gesellschaft, darinnen er lebet. Betrachtet und erkennet sich der Mensch als einen Menschen, so kann dieses auf eine gedoppelte Art geschehen, daß er erstlich eine physische, denn eine moralische Erkenntniß sein selbst ansetzt. Nach der physischen Erkenntniß erkennet er die natürliche Disposition seines Leibes und seines Gemüths. Von dem Leibe betrachtet er, wie die Structur desselben beschaffen, ob sich alles in gehöriger Bewegung befinde, wie er ihn an Speise und Trank gewöhnet, was er ordentlich für Zufällen unterworfen, ob er stärker oder schwächer Leibesbeschaffenheit sey? und so ferner. Von dem Gemüthe erkennet er so wohl die natürliche Disposition seines Verstandes, als auch die natürliche Disposition seines Willens. Denn die drey Hauptfähigkeiten des Verstandes, das Gedächtniß, das Ingenium, und das Judicium, ingleichen die drey Hauptneigungen des Willens, Wollust, Ehrgeiz und Geldbegierde, sind zwar alle bey jedem Menschen, aber nicht in gleicher Proportion und Lebhaftigkeit anzutreffen, daher hat ein jedweder Mensch, sowohl in Ansehung seines Verstandes, als in Ansehung seines Willens eine besondere Disposition derer obgedachten Fähigkeiten und Affecten, vermöge deren ein jedweder Mensch zu weit andern Dingen von Natur sich schicket oder nicht schicket, als der andere, welche natürliche Disposition der Fähigkeiten seines Verstandes und Affecten oder Neigungen seines Willens insgesamt sein Naturell oder Genie genennet wird. Weil nun ein jeder Mensch kraft seines Naturells in Ansehung des Verstandes zu einer besondern Art von Gedanken, Ueberlegungen und Rathschlägen; in Ansehung seines Willens aber zu besondern Gemüthsbewegungen geneigt

ist, indem die Arten der Gedanken, die aus dem Gedächtnisse, dem Ingenio und Judicio fließen, ingleichen die Arten der Neigungen, so aus der Ehrbegierde, dem Geldgeiz und der Wollust herkommen, wesentlich von einander unterschieden sind; so wird zu dieser Erkenntniß seiner selbst auch erfordert, daß ein Mensch aus dem vorher erkannten Naturell oder Genie seines Verstandes und Willens urtheile, theils zu was von einer Art von Ueberlegungen und Gedanken, theils auch zu was für einer Art von Affecten er sein nam Genie nach inclinire, s. Müller über Gracians Oracul Max. 69. pag. 695. 696.

Nach der moralischen Erkenntniß sein selbst erkennet er seine moralische Disposition, sofern er nach Gottes Absicht seine Glückseligkeit befördern soll. Hierbei erweget der Mensch, wie Gott in der Schöpfung dem Menschen unmittlbare Güter mitgetheilet, als die Gesundheit in Ansehung des Leibes; die Erkenntniß des Wahren und Falschen in Ansehung des Verstandes, und die wahre Liebe gegen Gott, oder die Tugend in Ansehung des Willens; er erweget, wie eines unter drey Gütern das eigentliche höchste Gut des Menschen seyn solle, nämlich die Liebe gegen Gott, oder die Tugend; er erweget, wie weit er solche Güter besitze, und dieselbe genieße, bey welcher Betrachtung er eines gedoppelten menschlichen Zustandes, eines ordentlichen und außerordentlichen gewahr wird. Der ordentliche Zustand des Menschen ist, wenn die Bewegung aller Theile des menschlichen Leibes in der von Gott geordneten Proportion und Masse, auch Abwechslung verbleibet, und so zu reden in gleicher Waage bald auf diese Seite, bald auf jene incliniret; wenn der Verstand von den Regeln des Wahren, Gerechten und Guten nicht abweicht; wenn der Wille theils nach der bloßen Vorstellung des Verstandes einer Sache, theils und zwar in moralischen Dingen nach dessen judicieußen Erkenntniß wirkt, daß sogleich der Leib gesund, der Verstand die Wahrheit erkennet, und der Wille von keinen bösen Affecten verderbt ist, sondern in der Liebe gegen Gott, oder in der Tugend steht. Der außerordentliche Zustand ist derjenige, wenn die Bewegung der Theile des menschlichen Leibes von der von Gott geordneten Maße abweicht, und entweder den Wachsthum allumertlich befördert, oder das Abnehmen unmittlbar und empfindlich beschleuniget; wenn der Verstand von den Regeln des Wahren, Gerechten und Guten abgethet, und wenn der Wille einzig und allein nach den bloßen sinnlichen Vorstellungen des Verstandes wirkt, und von den verderblichen Affecten eingenommen in, nachdem durch öfters dergleichen

den wiederholte Bewegungen ein Habitus entstanden ist. In diesem Zustande leben dem Leibe nach die Kranken, und nach der Seele oder nach dem Verstande die in Unwissenheit und Irrthümern; nach den Willen die in den bösen Affecten festen. Bey solcher Erkenntniß siehet der Mensch, in was für einem elenden Zustande er lebet, nachdem er gefallen. In Ansehung seines Leibes befindet er sich als die elendeste Creatur von der Welt. Betrachtet er seine Dauerhaftigkeit, so siehet er, wie die Sterne, Elemente, Steine, Erdumme, die meisten, sonderlich die wilden Thiere länger, als er dauern; wie er in der Auferziehung, Speise, Trank, Kleidung mehr Mittel sich zu erhalten, als die andern Thiere, vonnöthen habe; wie er mehrern Krankheiten, als die Bestien unterworfen; wie diese die Mittel, die Gesundheit zu erhalten, besser als er verstehen; wie er von Natur geneigt sey, sich Krankheiten auf den Hals zu laden, und vor solchen Dingen einen Abstoß habe, welche die Gesundheit des Leibes erhalten u. s. w. s. Thomas si cautel. circa praec. iurispud. cap. 1. §. 59. seqq. Kommt er auf seinen Verstand, so empfindet er, wie selbiger nicht weniger schwach und krank ist. Von vielen Dingen weiß er gar nichts; etliche erkennet er nur einigermaßen, und von Irrthümern kann sich kein Mensch frey sprechen. Sonderlich ist das böse Herz die eigentliche Quelle aller Unglückseligkeit, so den Menschen aufköst, daß man liebet, was schädlich, und hasset, was nützlich ist.

Hernach betrachtet sich der Mensch als ein Mitglied der Gesellschaft, darinnen er lebet, und siehet, was zwischen ihm und andern Menschen für eine Gleichheit und für ein Unterschied sey, das ist, er betrachtet seine Pflichten, mit denen er allen Menschen, so mit ihm in einer Gesellschaft leben, verpflichtet ist, und lernet die Bosheit der Welt kennen. s. Thomas in Ausübung der Vernunftlehre cap. 1. §. 135.

Nach dem Stande der Gnaden betrachtet sich ein Mensch, sofern er erkennet, wie ihm Gott außer dem Lichte der Vernunft das Licht des geoffenbarten Wortes Gottes mitgetheilet habe; wenn er die übernatürliche durch Gottes Wort in seiner Seele erregte Bewegung und angezündete Kraft mit geistlicher Empfindung, die geheimen Wege Gottes zu erkennen, empfindet, und solche von der natürlichen Kraft und Bewegung unterscheidet. Doch dieses gehört in die geoffenbarte Gottesgelehrsamkeit.

Der Nutzen einer solchen Erkenntniß sein selbst ist über die Maßen groß, angesehen sie der Grund aller unserer Weis-

heit wird. Betrachtet sich der Mensch, so erblickt er eine kleine Welt: die wunderbare Structur des menschlichen Körpers überführet ihn von der Existenz eines göttlichen Wesens, und wenn er alle Glieder durchgehet, findet er solche Proben eines so weisen Schöpfers, daß selbst ihnen nicht seyn kann. Wer sich selbst rechtchaffen erkennet, der erkennet seine Fehler und Schwachheiten, und legt den Grund zu seiner Verbesserung. Erkennt ein Mensch seine Fehler nicht, so wird er dieselben abzuzeigen, sich wenig Mühe geben, sondern sie leicht vor Lucenden achten, und dadurch in seiner Thorheit mehr und mehr bekräftigt werden. Erkennt sich der Mensch, so kann er urtheilen, worauf seine Fähigkeit und seine Stärke beruhe, und kann sich geschickt machen, die sorge seines Naturells sowohl in Ansehung des Verstandes, als Willens recht zu gebrauchen. Erkennt sich der Mensch, so legt er den Grund und Anfang zu aller Klugheit. Denn ist dieselbe eine Geschicklichkeit, in allen vorfallenden Geschäften seinen Nutzen auf die vortheilhaftigste Art zu befördern, und Schaden zu vermeiden, so wird eine gründliche Erkenntniß der Sachen, mit welchen man disfalls seines Nutzens wegen beschäftigt ist, erfordert. Die Sachen nun, die wir tractiren können, sind entweder in uns selbst anzureffen, als unsere eignen Fähigkeiten, oder sie sind außer uns, nämlich alle diejenigen Dinge, an denen wir unsere Fähigkeiten zeigen; und ist außer allem Zweifel, daß also der kluge und klügliche Gebrauch derer Dinge, die außer uns sind, von dem klugen und nützlichen Gebrauche unserer eignen Fähigkeiten abhänge, und mit denselben unauslöschlich verbunden sey, s. Müllers Anm. über Gracians Orac. d. 1. Solche Vortreflichkeit der Erkenntniß sein selbst haben die alten Philosophen wohl erkannt. Die Pythagoräer und Platonici hielten sie für das erste Mittel, dadurch man zu der Gleichheit Gottes, welche der letzte Endzweck der ganzen Philosophie sey, gelangen könne, s. Scheffer de natur. et constit. philos. Italic. cap. 7. Buddeum in analec. histor. philos. pag. 368. Chilon, einer der so genannten sieben Weisen Griechenlands, soll das γυναι̃ς σταυρὸν zum Wahlspruche gehabt haben, wiewohl andere solches andern zuschreiben, s. Buddeum in ethic. Chilon. §. 4. conf. Casaubon. ad Persii sat. 3. v. 67. Pufendorf in iure natur. et gent. lib. 2. cap. 4. §. 5. seqq. Ueberhaupt können von dieser Materie nachgelesen werden, Tuldenus in fünf Büchern de cognitione sui, welche nebst Vossii Schrift de cognitione sui mit Buddei Vorrede zu Jena 1706. wieder her-

herausgenommen: ferner Charron de la lagesse lib. 1. Abbadie de l'art de se connoitre de soi même, ingleichen La- mi de la connoissance de soi même.

[Ernährung.]

[Dieses Wort zeigt den Gebrauch aller Mittel an, wodurch die Dinge in den Pflanzen, und Thierreiche erhalten werden, Speise und Trank geben dem Menschen und Viehe die Erhaltung, und sind demnach die Nahrungsmittel. Solche Speise und Trank wird in den Magen und Gedärmen auf die unter dem Artifel Daurung angezeigte Art in einen milchichten Saft verwandelt, so von den feinen Milchgefäßen, die sich in den Darmen öffnen, aufgenommen, anfänglich in den Drüsen des Sekretes gebracht, und von da durch eben dergleichen Milchgefäße einem gemeinschaftlichen Behälter zugeführt wird. In diesem Verhältnis wird er mit andern wässerichten Theilen verdünnt, und der Milchbrustader zugeleitet, vermittelst dieser erfolgt endlich mit dem Blute eine Vermischung, wodurch der erlittene Abgang desselben ersetzt wird. So nöthig alles dieses zu unserer Erhaltung und Ernährung ist, eben so nothwendig ist es auch, daß eine Absonderung der besondern Säfte aus dem Blute erfolge. Wie geht aber diese Absonderung zu? Das Blut besteht aus Blutkügelchen und aus einem gesalzenen Wasser. Hierdurch erhalten alle Theile der thierischen Leiber die erforderliche Ernährung und Dauer. Es entstehen sogar aus dem Blute die Haut, die Muskeln, die Drüsen, die Knochen, und alle übrige Theile. Wenn das Blut vor die Oeffnungen der jarten Röhren vorbeifließt, so können nur diejenigen Theilchen durch das Anhängen in diese Röhren dringen, die nicht größer sind, als der Durchmesser solcher Röhren zuläßt, die übrigen Theilchen geben vorbei, und dieses ist schon eine Absonderung des Blutes. Außerdem sind noch besondere Gefäße in den thierischen Leibern, die man Drüsen nennt, durch welche diese und jene Art des Flüssigen aus dem Blute abgefordert wird. Nach ihrer verschiedenen Dichtigkeit und specifischen Schwere verursachen solche, daß einigen die wässerichten, andern die wasserichsalzichten, und wiederum andern die salzichtröhlichen Theile des Blutes anhängen. Solche Theile führen sie durch neue Gefäße nach verschiedenen schicklichen Orten. Bey einem gesunden Menschen pflegt die Milz das wässerichte; die Nieren den Urin; die Leber; die Galle; das Gehirn die Lebendgeister; die Drüsen der Gedärme den Milchsaft, ab-

sondern, und solche sowohl für sich, als auch durch verschiedene Mischungen zur Erhaltung der Thiere anzuwenden. Bey den Nahrungsmitteln der Pflanzen finden wir ähnliche Absonderungen der Säfte, die durch mancherley Canäle und Haarröhren an den Ort ihrer Bestimmung gelenkt werden. S. Blätter.]

Ernsthaftigkeit,

Ist entweder eine wahre; oder eine Scheinernsthaftigkeit. Zu der wahren werden einige besondere Eigenschaften des Gemüths und des Leibes erfordert. Die Eigenschaft des Gemüths ist diejenige, welche aus gemischter Reizung in ernsthaften Nachsinnen, und darauf gegründeter großmüthigen Standhaftigkeit entsteht; des Leibes aber eine solche Modification des Gesicht und der übrigen Bewegungen seiner Glieder, daß eine Gleichförmigkeit mit der Eigenschaft des Gemüths sey, und solche auch durch dieselben hervor leuchte. Wenn diese Ernsthaftigkeit mit einer Freundlichkeit vermischt ist, so nennet man es das hohe Wesen, das einigen Leuten von Natur aus den hohen Augen leuchtet, und bey den Franzosen das ascendant heißt. Durch die Ernsthaftigkeit wird in den Gemüthern derjenigen, mit denen ein Mensch dieser Art zu schaffen hat, eine hohe Ordonation von ihm, und vermittelst dieser leicht Respekt und Ehrfurcht gegen ihm erweckt, dadurch er denn eine heimliche Superiorität unvermerkt erlangt. Die dabei hervorleuchtende Freundlichkeit verhindert, daß das Extérieur nicht hochmüthig und geschäftig scheint, sondern verursacht, daß in den Gemüthern die Ehrfurcht mit Liebe vermischt, und also ein Erleb erweckt wird, obgedachte Superiorität einem willig zu überlassen. Es giebt Leute, die bloß äußerlich eine in hohem Wesen geschickte Einrichtung des Gesicht und ganzen Leibes haben, und weil sie des Vortheils genießen, unter Leuten von wirklich hohem Wesen aufgezogen zu seyn, durch bloße äußerliche Angewöhnung des an ihm continuirlich wahrgenommenen äußerlichen Ansehens von Ernsthaftigkeit und Freundlichkeit solch ihr Extérieur beleben, da aber nicht wirkliches von den Gemüthseigenschaften dahinter ist. Daher kann man sagen, daß das hohe Wesen entweder ein todttes sey, dem es an wahrhaftiger innerlicher Belebung fehlet, obgleich der äußerliche materielle Theil davon zugegen ist, oder ein lebendiges. Jenes hat nur in den Gemüthern des Pöbels; dieses aber auch in den Gemüthern der Verständigen eine gute und bedächtige Wirkung. s. Müller in den Anmerk. über Gracians Orac. Max. 42. p. 298.

Die

Die Scheinernhaftigkeit besteht in einem fauerlösigen und gezwungenen äußerlichen hohen Wesen, was sowohl die Rede, als die Bewegung des Leibes und Mienen des Gesichts anlangt; da hingegen ihr Gemüth von keinem ernsthaften Wesen was weiß. Vergleichen ernsthafteste Leute suchen andern nur ein Blendwerk vor die Augen zu machen, das sollten sie glauben, daß die Bewegung ihrer Seele ebenfalls wie die Bewegungen ihres Leibes eingerichtet wären, und daß ihr äußerliches das Ebenbild ihres innerlichen sey, welches etwas gar gemeines in der Welt ist, so gar, daß eine jede Lebensart ihre eigene Geberden hat, wodurch sie von andern unterschieden wird, wenn sie auf dem Schauplay der Welt öffentlich erscheint, da man hingegen dieses Comödiantenkleid wiederum ablegt, wenn man zu Hause oder bey seinen guten Freunden ist, conf. *Esprit de la philosophie des vertus humain*, l. 2. c. 24. Gravität ist ein gleichgültiges Wort mit dem Wort Ernsthaftigkeit.

Eroberung,

Erbeutung, *occupatio bellica*, wird in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit bey der Materie von dem Eigentumrecht oder Herrschaft über Haab und Güter erklärt. Denn wenn man da fraget, wie man das Eigentum von den Principalsachen erlange? so macht man einen Unterschied, und fragt ins besondere, wie von Anbeginn das Eigentum erlangt werde, und dann wie das Eigentum von einem auf den andern komme? Das erste geschiedet durch die occupation, oder Einnehmung, davon man drey Arten zehlet, die Eroberung, die Jagd und das Finden. Eigentlich ist die Eroberung keine Art, das Eigentum zu erlangen. Denn zu geschweigen, daß die eroberten Sachen keine herrenlose Sachen gewesen, so behält der Feind, so lange der Krieg währet, das Recht, selbige wieder weg zu nehmen. Wird uns solche aber durch einen Vergleich, oder Friedensschluß überlassen, so erlangen wir zwar das Eigentum, aber aus einem andern Grund, nemlich durch eine eingewilligte Uebergebung derselben. In Ansehung anderer, die mit dem Kriege nichts zu thun haben, giebt einem die Eroberung ein Recht, daß sie einem die Sache nicht nehmen dürfen. Doch kommt auch dieses nicht einmal den Privatpersonen, oder den Soldaten zu, weil sie das Recht Krieg zu führen nicht haben, und wenn ihnen erlaubt wird, Beute zu machen, so ist so viel, als wenn ihnen die Sachen von ihren Oberherrn gegeben würden. Die hieher gehörigen Scribenten haben wir

oben in den Artikel Einnehmung angeführt.

Erscheinung,

Es wird dieses Wort in weitem und engem Verstand genommen: in jenem begreift es auch die Erscheinungen der Sterne, Cometen, und anderer in der Luft entstehenden Wirkungen, die zwar ungewöhnlich; aber doch ihre natürliche Ursachen haben; in diesem besteht sich nur auf die Erscheinung der Geister, bey welcher wir auch jezo bleiben.

In den Schriften der Alten findet man viel von solchen Erscheinungen. Was die Poeten davon gedenken, sind Fabeln, und müßte derjenige seine Vernunft ganz an Nagel gehängt haben, der ihnen einigen Glauben bemessen wollte, wie man denn solche Erdichtungen hauptsächlich ausbedeckte, um die abgöttische und abergläubige Religion dadurch zu unterhalten, confer. *Spanheim de usu et praestantia numismat.* p. 797. *Lomeier de illustrat. gentil.* cap. 16. Die heidnischen Philosophen, besonders die Pythagoräer und Platonici, statuirten unterschiedene Arten der Geister, als den obersten Gott, die unsterblichen Götter, die Dämones, die Heros und die menschlichen Seelen, denen sie außer dem höchsten Weisen einen zum Theil ätherischen, zum Theil aerischen Körper beylegte, und hielten davor, daß die Dämones den Menschen erschienen, als wohin eben ihre Teurgie abzielte. Diese Erscheinungen hielte man vor so gewiß, *ut sint mirati Pythagoraei oppido, si quis se denegaret, nunquam vidisse Daemonem*, wie *Apulejus de Deo Socratis* pag. 83. schreibt, und davon *Jamblichus de mysteriis Aegyptiorum* in der ganzen andern Section weitläufig handelt. Die guten Dämones erschienen sehr oft in menschlicher Gestalt; die bösen aber unter dem Bild unvernünftiger Thiere, s. *Kabener in der 1ten Dissertation de daemonibus* s. 20. 199. und auf wie vielerley Art solche geschehen, solches zeigt *Pseilus in oracula Chald.* wenn et pag. 101. schreibt: *inspectio* (*αὐτοψία*) per se dicitur, quando qui sacris initiatus est, divina videri lumina. At si hic nihil videret, sed ille qui sacra ordinat et disponit, spectrum aliquod per se contueatur, id initiati respectu super inspectio (*ὑπερψία*) appellatur. Die päpstlichen Scribenten haben in den mittlern und neuern Zeiten einen großen Haufen Exempel solcher Erscheinungen zusammen zu lesen, sich bemühet, worunter aber viel tausend Fabeln mit untergelaufen. Nachdem man

man aber angefangen, die Geisterlehre zu untersuchen, und insbesondere die Materie von der Zanberen und Herereyen vor sich genommen, so ist man auch zugleich auf die Lehre von den Erscheinungen und Gespenstern gekommen, und ob es schon zwey von einander unterschiedene Materien sind, so gründeten sie sich doch auf einetley Principia, was besonders die Erscheinungen der bösen Geister anlanget.

Von den Erscheinungen der guten Engel weist uns die heilige Schrift unumstößliche Exempel. Denn 1) waren unter den drey Männern, welche dem Abraham erschienen, Genes. 18. zwey Engel, wie aus v. 11. cap. 19. und Ebr. cap. 13. v. 2. zu ersehen: 2) begegneten dorten dem Jacob, als er seinen Weg zog, die Engel Gottes, und da er sie sah, sprach er: es sind Gottes Heere, Genes. 32. v. 1. 2. 3) Sah David den Engel, der das Volk schlug, 2 Sam. 24. v. 17. allwo die Umstände genugsam anzeigen, daß es keine bloße Einbildung gewesen: 4) ist die Erscheinung des Engels dem Manoah und seinem Weibe Judic. cap. 13. gar zu deutlich, als der vornemlich mit ihnen beiderseits rebete, und hernach offenbar und sichtbarlich vor ihren Augen in der Loh vonm Altar mit in die Höhe fuhr, daß wir also nicht abnehmen können, warum Franciscus de Cordua in den Schrift- und Vernunftmäßigen Gedanken vom Schatzgraben pag. 62. schreibt: „Daß unsere Augen und Leiber nicht geschickt, einen Geist sehen und vertrauen zu können, giebt uns die Vernunft selber an die Hand, indem der Geister Wesen und Eigenschaft von dem unserigen verschieden weit entfernt und unterschieden, daß selbiges auch nur in einiger Maßen besammeln zu stehen, ganz nicht vermag, welches alles wir aus der Schrift noch mehr überzeugeet werden, indem als Judic. 13. Manoah und sein Weib einen Geist, oder wie wir es nennen, einen Engel gesehen hatten, Manoah dar- über des Todes zu seyn vermeinte.“ Denn er giebt ja damit selbst zu verstehen, daß Manoah einen Engel gesehen, welches vorher geschah, ehe er mit seinem Weibe zur Erden niederfiel, und im 21sten Vers wird ausdrücklich gemeldet, daß er ihn vor einen Engel des Herrn erkannt habe: 5) ist die Sendung des Engels Gabriel zur Jungfrau Maria Luc. 1. v. 26. 199. auch offenbar, indem sie ihn und seinen Gruß hörte, auch mit ihm redete, als welches beides, nemlich das Sehen und Hören ungewisse Zeugnisse sind der wahren und wirklichen Erscheinung der guten Engel: 6) sind auch gute Engel im Neuen Testamente Knechten Gottes zugeschieket worden, sind ihnen erschienen, und haben mit ihnen im Traum geredet, als da Matth. 1. p. 29.

der Engel des Herrn dem Joseph im Traum erschien, und ihn erinnerte, Mariam sein Gemahl zu sich zu nehmen, welches eine klare Erscheinung war, ob sie gleich im Traum, als er schlief, geschah; ingleichen Matth. 2. v. 12. 199. da ihm ein Engel im Traum erschien und erinnerte, daß er das Kind und seine Mutter zu sich nehmen und in Egyptenland ziehen sollte, und da ihm nach dem Tode Herodis ein Engel im Traum erschien und befahl, daß er das Kind und seine Mutter zu sich nehmen und wieder ins Land Israel ziehen sollte, welche Exempel so deutlich, daß sie kein vernünftiger Mensch, wenn er der heiligen Schrift nicht offenbar widersprechen will, leugnen kann, auch von dem Webster in der Unsuchung der vermeinten und so genannten Herereyen cap. 16. §. 3. als unleugbare Thaten angesehen werden.

Den sichtbaren Erscheinungen der bösen Geister oder der Teufel, ob solche geschehen könne, steht also nichts im Wege, nachdem die guten Engel, als Geister sichtbarlich erschienen sind, es wäre denn, daß man sagen wollte, daß die guten Engel nicht durch ihre eigene Macht, sondern durch eine besondere dazu kommende göttliche Kraft Leiber angenommen, worinnen sie erschienen, und wäre also zu erweisen, ob auch Gott solche Kraft den Teufeln verliehe, daß sie den Menschen sichtbarlich erscheinen könnten. Webster sagt in dem angeführten Ort §. 4. „Wir meinen, daß man vernünftiger Weise wohl sagen könne, daß Gott, wie er in vorigen Zeiten oftmals gute Engel sichtbarlich gesandt hat, um seine Knechte vornemlich zu lehren, zu erinnern und zu trösten: Also auch bisweilen böse Geister aussende, so die Gottlosen nicht allein innerlich in ihrem Gemüthe betrügen und verführen, sondern, daß sie sichtbarlich erscheinen, um die Gottlosen zu erschrecken, zu plagen und zu tödten, oder sonst etwas zur Offenbarung göttlicher Ehre zu thun.“ Aber dem sey wie ihm wolle, so haben wir doch ebenfalls unleugbare Exempel teufelischer Erscheinungen, die sich sowohl auf göttliche, als menschliche Zeugnisse, ja auf die Erfahrung selbst gründen, aus deren Umständen gar deutlich zu ersehen, daß es in der Teufels eigener Macht lieget, einen Körper aus der Luft zu formiren und andern Darinnen zu erscheinen, bey dessen Gebrauch aber er dem göttlichen Willen und Zulassung unterworfen. In heil. Schrift finden wir die Erscheinung im Paradies unter der Schlange, da er unsere ersten Eltern verführte; und das Exempel von der Versuchung Christi, welche beyde Geschichten Scapius in der Dissertation de tentatione Lucae et Christi wider die Aussprüche des Deckers vertheilet. Webster

Her hält zwar in dem angeführten Buch cap. 5. §. 11. sqq. davor, daß die Exempel was außerordentliches wären, daher man nicht schließen könnte, daß es in des Teufels Macht andern zu erscheinen künde, und die Historie mit der Schlange wäre allegorisch zu verstehen, welche Gedanken aus den einmal angenommenen Principio fließen, aber mit dem ganzen Context und andern wichtigern Grundsätzen streiten. Eben dahin gehört auch die Historie mit dem Weibe zu Entor, da die Umstände so deutlich ausweisen, wie weder der wahrhaftige Samuel erschienen, noch alles durch bloße Betrügeren des Weibes vollzogen worden, sondern der Teufel Samuels Gestalt angenommen und sich darinnen dem Saul dargestellt habe, wovon ein mehreres in dem Artikel von Gespenstern zu finden, da auch untersucht worden, ob die Seelen der Verstorbenen andern erscheinen können? Es geschehen aber die teuflischen Erscheinungen auf unterschiedene Art, daß er sich bald in einer menschlichen bald in thierischen Gestalt repräsentiret, dabey denn keinesweges eine Verwandlung seines Wesens in einen Körper vorgehet, als welches ein Wunder, so der göttlichen Allmacht lediglich zu überlassen; sondern er nimmt einen Körper an, den er aus der Luft formiret und den Augen der Menschen darstellt, auch durch denselben seine vorhabende Verrichtungen vollziehet. Und ob wir schon davon die Art und Weise, wie es zuweilen möge, nicht begreifen können; so läßt sich doch von dieser Unwissenheit auf die Zeugnung der Sache selbst nicht schließen, zumal da die häufigen Exempel im Wege stehen, und wofern die historische Glaubwürdigkeit nicht gänzlich soll aufgehoben werden, nicht alle ohne Unterschied zu leugnen. Die hieher gehörigen Scribenten sind auch in dem Artikel Gespenst angeführt worden.

[Erkennen,]

[Obklopfere, ist diejenige Handlung, da ein Mensch eine Sache als ganz außerordentlich und ungewöhnlich ansiehet, und glaubet, daß man nimmermehr einen solchen Gegenstand oder eine solche Begebenheit hätte erwarten können. Je geringer die Einsichten eines Menschen sind, je mehr werden ihm gewisse Erscheinungen und Dinge ganz außerordentlich vorkommen. Denn so bald ein Object gewisse Merkmale an sich hat, die ihm als möglich und schicklich unbekannt sind, und die er nach seiner schwachen Kenntniß nimmermehr vermuthet hätte, so wird er darüber staunen, wenn gleich einem einsichtsvollen Kenner der Natur die Erscheinung ganz natürlich vorkommt. Daher sagt man auch, daß das allzuoste

Erkennen ein Zeichen der Unwissenheit sey. Ein gemeiner Mann erkennt über alle Taschenspieler, und glaubt, der Gaukler esse Messer u. s. w. weil er nicht die Betrügeren, die durch die Geschwindigkeit geschieht, wahrnimmt.]

Ergebung,

Bedeutet eigentlich den Vorzug des Zeit der Geburt vor den übrigen Geschwistern, welcher Vorzug bey allen Völkern und zu allen Zeiten mit besondern Rechten verknüpft gewesen ist. Von den Hebräern ist dieses eine bekannte Sache. Einige meinen, es habe das Recht der Erstgeburt vor der Sündfluth statt gehabt, und ziehen dahin die Worte Gottes da er zu Cain sprach: aber laß du ihr nicht ihren Willen, sondern herrsche über sie, Genes. cap. 4. v. 7. womit angezeigt werde, daß Abel ein Knecht des Cains, als des Erstgebornen gewesen, und weil er sich befürchtet, daß er um dieses Recht der Erstgeburt kommen dürfte, indem Gott sein Opfer nicht gnädig, wie des Abel seines, angeloben, so habe er mit diesen Worten sein Recht von neuem bekräftigen wollen, welches aber sehr weit gesucht ist. Nach der Sündfluth, und zwar noch vor den Zeiten Nochs finden wir deutlichere Spuren von diesem Recht. Denn Genes. 25. verkaufte Esau dem Jacob seine Erstgeburt, und Genes. cap. 49. v. 3. sagte Jacob von Ruben: Ruben mein erster Sohn, du bist meine Kraft und meine erste Macht, der Oberste im Opfer und der Oberste im Reich. Es hatten nemlich die Erstgebornen unter den Hebräern vor ihren andern Brüdern sowohl in zeitlichem, als geistlichem besondere Vorzüge. Denn wie die jüdischen Lehrer anmerken, so gehörte ihnen die Herrschaft, das Priesterthum und bey der Erbschaft eine gedoppelte Portion, wiewohl wegen des Priesterthums noch disputiret wird, ob dasselbige vor dem mosaischen Gesetz dem Erstgebornen als eigen zukommen, welches fast durchgehends die Juden behaupten, auch unter den Christen Grotius in comm. ad Luc. cap. 2. v. 32. Seldenus de success. in bon. defunct. cap. 5. und success. in pontific. lib. 1. cap. 1. Bochart in hierozoic. part. 1. pag. 575. Vitrunga aber in observ. sac. lib. 2. cap. 2. und Spencerus de legib. ebraeor. ritualib. lib. 1. cap. 6. sect. 2. nebst mehreren leugnen solches, deren Gründe Budeus in histor. eccles. veteris testamenti tom. 1. pag. 389. sqq. untersucht, dabey wir uns nicht aufhalten, als einer Sache, die eigentlich hieher nicht gehört. Genug, daß bey den Hebräern die Erstgebornen besondere Rechte zu genießen gehabt, welches auch bey

ben andern Völkern geschehen. Denn bey den Aegyptiern führten die Äussicht über den Gottesdienst die Erstgebohrnen, wie Heliodor. in Aethiop. lib. 7. p. 281. berichtet; welche Gewohnheit auch in Griechenland eingeführt war, s. Valer. Maxim. lib. 2. cap. 1. und was sie bey den alten Deutschen vor Vorrechte in Erbschaften gehabt, weist Tacitus de morib. german. cap. 32. Und wenn ist unbekannt, daß das Recht der Erstgeburt noch heut zu Tage in hohen Häusern eingeführt, und in verschiedenen Reichen, auch bey vielen adelichen Familien beobachtet wird.

Hat dieses seine Wichtigkeit, so fragt sich: auf was vor einen Grund das Recht der Erstgeburt beruhe? Es müssen hier die unterschiedenen Arten dieses Rechts aus einander gesetzt werden, indem solches entweder auf eine Privatinteresse und bloß auf die Person des Erstgebohrnen; oder auf einen gemeinen Nutzen und Interesse eines ganzen Landes gehet. In dem ersten Fall, wenn etwa bey Privatfamilien der Erstgebohrne in Erbschaften vor seinen andern Geschwistern einen Vorzug hat, muß man dieses nicht als eine Sache der Gerechtigkeit, die von dem natürlichen Gesetz dependet; sondern als etwas erlaubtes, so nach dem freyen Willkühr der Leute eingeführt worden, ansehen. Denn in Erbschaftsachen determinirt das Recht der Natur nichts, und sind die Eltern durch das Gesetz nicht verbunden, ihren Kindern nach dem Tod gewisse Güter zu hinterlassen, wenn sie auferzogen, dahin sie nur das natürliche Gesetz verbindet, mithin könnten sie vermöge ihrer Herrschaft über ihre Güter nach dem Tod disponiren, wie sie wollten, ohne daß die auferzogene Kinder sich über eines angezogenen Unrechts beschweren könnten. Bey diesen Umständen handeln sie nach dem Principio des Erlaubten, welches hier ihre natürliche Liebe gegen die Kinder ist, nach der sie entweder ausdrücklich ihre Verlassenschaft an die Kinder verordnen, oder man mutmaßet wegen dieser Liebe ihren Willen, daß die Kinder Erben seyn sollen. Befinden sie sich hier in erlaubten Verrichtungen, so können sie selbige einrichten, wie sie wollen, daß sie einem Kind mehr als dem andern vermachen, entweder weil sie es lieber haben; oder weil es andere äußerliche Umstände der Klugheit erfordern, woraus denn entweder eine bloße Gewohnheit erwächst, oder man hat sich noch über dies, jedoch freiwillig durch gewisse Verträge verglichen, oder es sind bürgerliche Gesetze hinzukommen. Es kann die Vernunft keinen Grund finden, warum der Erstgebohrne vor den andern gewisse

Rechte haben müßte, indem der Umstand, daß er erbe gebohren worden, etwas zufälliges, so ihm an sich selbst keinen Vorzug geben kann, ja sie siehet die Geschwister untereinander als gleiche Personen an, und befindet vor weit rathsamer, daß wo es möglich, hier eine Gleichheit beobachtet werde. Auf solche Weise bezielet weder das Recht der Natur, noch verbietet hierinnen etwas, weil die Eltern mit ihren Söhnen nach ihrem freyen Willen disponiren können. In dem andern Falle, da es mit dem Rechte der Erstgeburt auf den gemeinen Nutzen angesehen ist, wie bey der Erbfolge in einem Reiche, daß der Erstgebohrne zur Regierung kommt, siehet die Sache etwas anders aus. Will ich bey allen Völkern in diesem Stücke der Erstgebohrne einen Vorzug gehabt, auch noch heut zu Tage dieses Recht üblich ist, so sind viele auf die Gedanken gekommen, daß dieses nicht von ungefähr geschehe; sondern die Völker vermöge eines allgemeinen Gesetzes dazu angetrieben würden, nur kann man nicht einig werden, was das für ein Gesetz sey? Einige leiten dieses aus dem Völkerrechte her, welches aber nicht hinlänglich ist. Denn verstehen sie dadurch die Gewohnheiten der Völker, so hat es in so weit seine Wichtigkeit, daß das Recht der Erstgeburt gewöhnlich und eingeführt ist, wovon hier die Frage nicht ist, sondern warum man der Erstgeburt ein besonderes Recht beizulegen, und ob dieses aus der Nothwendigkeit eines Gesetzes, oder aus einem freyen Willen geschehen? Soll das Völkerrecht hier ein besonderes und von dem natürlichen, auch göttlich-willkürlichem und bürgerlichem unterschiedenes Recht bedeuten, so ist dasselbige eine Chimäre, die Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 2. cap. 3. und andere deutlich gewiesen. Andere können sich berechen, daß dieses Recht von einem göttlich-willkürlichem Gesetze herkomme, nur wissen sie solches, wenn sie es aufweisen sollen, nicht zu finden, folglich sind dieses leere Einbildungen. Es stehen zwar in der heiligen Schrift Exempel, daß die Erstgebohrnen einen Vorzug gehabt, welche aber nicht als Gesetze anzusehen, zumal da auch gegenseitige Exempel aufzuweisen sind. Noch andere meinen am besten aus der Sache zu kommen, wenn sie dieses Recht aus dem Gesetze der Natur herführen; nur sind sie nicht einig, was das für einem Principio dieses geschehen könnte? Einige führen an, es brächte dieses die Wohlfahrt eines Reichs mit sich, daß man solches nicht theilte, und dadurch dessen Macht und Stärke erbielte, welches eben dadurch geschehe, wenn nur dem Erstgebohrnen die Erbfolge zukäme, welche Ursache sich ein-gemaken hören läßt; zur völligen Entscheidung aber der Sache

noch nicht hinlänglich ist. Denn sie ruhet nicht sowohl auf einem Grundsatz der Gerechtigkeit, daß man dieses allezeit thun müßte, als vielmehr der Klugheit, daß zuweilen einem Staate weit vorthellhafter, wenn er nicht getheilet werde, indem keine notwendige Verknüpfung zwischen der Theilung und dem Ruine eines Reichs ist. Außerdem sagt die Vernunft, es kann die Theilung des Reichs verhindert werden, obgleich das Reich nicht dem Erstgebohrnen zugeeignet wird. Denn man könnte ja dem Klügsten unter den Geschwistern das Reich übergeben, es mag der Erstgebohrne oder ein anderer seyn. Jedoch wenn wir auf alle Umständen und auf die Gesinnungen der Menschen sehen, so will sich nicht wohl schicken, dem Klügsten das Reich mitzutheilen, weil keiner von den Geschwistern zugeben wird, der andere sey klüger. Folglich würde ein Jaak und höfischschädlicher Streit entstehen, wenn man dem Klügsten das Reich zusprechen wollte. Deswegen hat man in praxi um allen Streitigkeiten vorzubauen, dem Erstgebohrnen das Reich zuerkannt. Sollte sich aber zutragen, daß der Erstgebohrne keinen Menschenverstand hätte, daß er mente caprus oder furiosus wäre, so pflegt man solchen allerdings von der Reichsfolge auszuschließen. Etliche geben vor, es beruhe die Erbfolge der Erstgebohrnen auf dem Recht der Erbschaft, als Jacobus a Saa in tr. de primogenitur. §. 37. welche Meinung aber vieler Bedencklichkeiten unterworfen ist. Einmal sind ja die Reiche unterschiedlich, inderm einige Währreiche, wenn die höchste Gewalt durch die Wahl erlangt wird; einige Erbreiche, welche man durch die Erbfolge erlangt und etliche Erb- und Währreiche zugleich sind, da die Wahl allezeit bey einer gewissen Familie bleibet, folglich geht diese Ursach nicht allenthalben an. Und gesetzt, daß alle Reiche Erbreiche, welches man doch nicht einräumen kann; so wäre doch dieser Grund unzulänglich, weil man vorher zeigen müßte, warum in der Erbschaft einer vor den andern einen Voring haben sollte. Joh. Friedr. Gornius lib. 2. cap. 9. point. sucht die Sache so aus einander zu setzen. Er meint, bey einer jeden Succession befände sich eine Wahl, und zwar entweder eine ausdrückliche, oder stillschweigende, und indem das Volk einer Familie das Reich auftrüge, so bedinge sich solches entweder aus, daß der Erstgebohrne allezeit Nachfolger im Reich sey, und in diesem Fall dependire dieses Recht von der Wahl; oder überließe es dem Vater, wen er von seinen Söhnen zum Nachfolger bestellen wolle, und da läme die Sache aus dessen Willen an. Auch hier ist unterschiedenes zu erinnern. Denn der Sag, den er zum Grund le-

get, daß eine jede Succession mit einer Wahl verknüpft sey, geht so schlechterdings nicht an, indem bey solchen Reichen, die jemand durch Krieg an sich bringt, das Volk gar nichts zu thun hat; vertrauet aber dasselbige ein Reich der ganzen Familie des ersten Regenten, so hat es entweder seinen Willen hievon deutlich ausgedrückt, daß der Erstgebohrne Nachfolger seyn sollte, und da hat es seine Richtigkeit, daß dieses Recht von der Wahl herrühre, wiewohl man von einer solchen Wahl wenige oder kein Exempel aufweisen wird: oder es ist dieses nicht geschehen, so muß man diesen ihren Willen vermuten, da es denn neue Schwierigkeiten setzt, aus was vor einem Grund die Vermuthung zu schließen. Es rührt das Recht der Erstgeburt auch hier nicht von dem natürlichen Geseze her, welches nur überhaupt auf die Glückseligkeit der Menschen zielt, und diejenigen Mittel, ohne welche der Endzweck gar nicht kann erhalten werden, als Geseze vorschreibet; die übrigen besondern Nebemittel aber der Klugheit dergestalt überläßt, daß wenn sie zu dem Hauptabsche das Ibrige beitragen, und an sich selbst vernünftig sind, sie deren Gebrauch zuläßet. Dieses läßt sich leicht auf gegenwärtige Materie deuten. Nämlich weil die Menschen wegen der Bosheit anderer nicht sicher bey einander leben können; und sie gleichwohl durch das natürliche Gesez ein Recht der Sicherheit erhalten, so hat dieses Gelegenheit zu der bürgerlichen Gesellschaft gegeben, welche wegen der menschlichen Unvollkommenheit und verderbten Zustandes heutiges Tages nicht nur zu dulden, sondern fast nothwendig, oder doch zum wenigsten sehr nützlich ist. Aus diesem ist zu schließen, daß der Ursprung dieser Gesellschaften weder aus einem natürlichem Erieb, noch von einem ausdrücklichem natürlichem Geseze herzuleiten, es wäre denn, daß nach einmal ein geschicklicher Bosheit der Leute sonst gar kein Mittel, die Sicherheit zu haben, als mit solchem Verlust seiner Freyheit, vorhanden gewesen, welches sich noch untersuchen ließe. Inzwischen nachdem solche Gesellschaften durch die Pacta eingeleitet, so dirigiret selbige das Recht der Natur, und weist aus der Bosheit dieser Gesellschaften, welches die Pflichten der Regenten und Unterthanen sind. Um desto weniger schreibt das natürliche Recht eine gewisse Art vor, wie man die Majestät oder höchste Gewalt erlange, ob solches bey der Monarchie durch eine Wahl, oder Succession, oder beydes zugleich geschehen müsse, sondern überläßt dieses der Politic, nach deren Principis man zu untersuchen hat, welche Art am ratsamsten und vorthellhaftesten, die denn

nachgehendes das natürliche Recht, als was vernünftiges zuläßet, denn determinirte hierinnen das natürliche Recht etwas, und wollte unter andern haben, daß der Erstgebörne in dem Reich allezeit Nachfolger wäre, so müßte daraus folgen, daß diejenigen Völker, bey denen eine andere Art der Succession statt habe, unrecht thäten, welches aber kein vernünftiger Mensch behaupten wird. Auf solche Weise hängt dieses Recht eigentlich von dem freyen Willen der Völker ab, welche aus vernünftigen Ursachen, so die Politik an die Hand gegeben, solches denen Erstgebörnen bengelegt, auch wohl nachgehendes durch einen Vergleich bestätigt haben, welches das natürliche Recht als eine Sache, wodurch der Republic am besten gerathen wird, zuläßet, mithin gehört diese Materie mehr in die Politie, als in die natürliche Rechtsgelehrsamkeit. Um dieses zu beweisen, so setzt man zum voraus, daß nichts unvernünftiges, wenn einer in diesem Stück allen andern vorgezogen und eine Ungleichheit eingeführt wird. Denn dependiret die Sache von dem Volk, so kann selbiges hierinnen eine Verordnung nach seinem freyen Willen machen, ohne daß sich andere darüber zu beschweren haben, welches auch mit Grunde nicht geschehen kann, wenn die Sache auf den Willen des Vaters ankommt. Denn was kann ein Kind von dem Vater mehr als Aufzucht fordern, und wenn er ihm auch nach seinem Tod von seinen Gütern so viel hinterläßt, daß es davon leben kann, so hat es solches als eine besondere Gutthat, nicht aber als ein Recht anzusehen. Kann eine Gleichheit beibehalten werden, so ist freylich besser; allein wenn die gemeine Wohlfarth bey der Beibehaltung der Gleichheit Schaden leidet, und hingegen bey der Ungleichheit befördert wird, so ist vernünftig, daß die Ungleichheit der Gleichheit vorgezogen werde, indem jene den gemeinen Nutzen befördert; diese aber nur auf ein Privatinteresse gehet, und einigen Widerwillen einzelner Personen verbütet. Und das ist eben der Hauptsatz, der zu erweisen, daß es vor die Wohlfarth eines Reichs weit vortheilhafter, wenn bey der Succession nur eine Person das Reich übernimmt, welches sowohl aus der Sache selbst, als aus der Erfahrung und dem, was bereits geschehen, kann erwiesen werden. Denn der Ausspruch der Politicorum, daß es einem Staat sehr nachtheilig und schädlich sey, wenn er in gewisse Theile getheilet werde, ist sehr wohl gegründet, weil auf solche Weise die Macht eines Reichs, als die beste und sicherste Stütze der gemeinen Sicherheit und Ruhe geschwächt, und den mächtigern Feinden Gelegenheit gegeben wird, sich gar leicht über Land und Leute als Beherrscher aufzuwerfen. Man

erinnere sich aus denen Geschichtsbüchern, was vor Unruhe und Unglück entstanden, wenn man ein Reich getheilet hat, davon unter andern Spanien und Frankreich Exempel seyn können. Wenn demnach das Staatsinteresse erfordert, daß man ein Reich nicht theile, und nur einer succedire; solches Recht aber sich viele anmaßen können, so ist der Billigkeit gemäß, daß dieser Nachfolger aus den Kindern des Verstorbenen genommen werde. Denn ist es ein eigenthümliches Reich, so hat es hier eben die Bewandniß, wie sonst bey Erbschaften, daß die Eltern aus einer natürlichen Neigung den Kindern ihre hinterlassenen Güter wollen eingeräumt haben; wo aber die Sache auf den Willen des Volks beruhet, so muß man billig, wo es nicht ausdrücklich geschehen, daß es bey der Succession auf die Kinder des Regenten gesehen, damit er auf solche Weise sich der Regierung desto besser annehmen möge. Alle Kinder können zugleich nicht succediren, und weil sie entweder männliches; oder weibliches Geschlecht sind, so werden die ersten den letztern vorgezogen, weil sie sich zu unterschiedenen Stücken der Regierung besser schicken, nicht als wenn das weibliche Geschlecht gar nicht zum Regieren taugte, indem Seneca recht sagt de benef. cap. 18. nemini enim praeclusa est virtus, sed omnes admittit, nulla vel census, vel sexus ratione habita, auch verschiedene dieses mit ihren Exempeln zur Stütze bekräftiget. Fragte man aber: wen man unter den Brüdern zum Nachfolger bestimmen soll, den Ältern, oder den jüngern? so wäre die Antwort in der Theorie und auf dem Papier ganz gut, man müsse den tüchtigsten dazu nehmen, welche Tüchtigkeit aber an kein Alter gebunden, folglich möchte er der Ältere, oder der jüngere seyn. Allein wenn dieses zur Praxis kommen sollte, dürften sich viele Schwierigkeiten hervorthun. [Wie ich oben gezeigt habe.] Daher ist dieses der kürzeste Weg, daß man den Ältesten dazu nimmt, worüber sich der jüngere nicht zu beschweren, und leicht begreifen kann, daß der Älteste, wo nicht größerer, doch gleiches Recht zur Regierung habe. Anno 1695. hat D. Budeus eine besondere Disputation de successionebus primogenitorum ediret; es sind aber auch noch andere Scribenten von dieser Materie vorhanden, als Borchhorn de iure primogeniturae, Leiden 1649. Suchs de praerogativa primogenitorum, Wittenb. 1692. Ludolph in introductione in ius primogeniturae, Jen. 1703. neß andern, die in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 314. anaführet find. Oben haben wir des Jacobi a Saa r. de iure primogeniturae gedacht, welcher zugleich mit des Ludovici Molinai r. de

de iure primogeniturae, die einander entgegen gesetzt sind, nebst Goldasti discurs. de iure representationis in primogenitura imperii Germanici, Han. 1604. und Frankf. 1615. heraus kommen. Des Cyprians unpartheyischer Bericht vom Vorrecht der Erstgebohrnen in illustren Familien ist 1727. wieder gedruckt worden. [Siehe von Real Staatskunst 1 Th. S. 73. 443. f. von Bielefeld Staatskunst. 2 Th. S. 560.]

Erwärmung,

Wie ein Körper könne erwärmet werden, davon werden in der Physik unterschiedene Arten angegeben, 1) wenn ein Körper, der warm werden soll, an einen andern, der schon wirklich warm ist, gehalten wird, als wenn man im Winter die Hände an das Feuer, an einen warmen Ofen hält, oder sich im Sommer gegen die Sonne stellt, da denn die kleinsten feurigen Theilchen, welche hin und her geschwind bewegt würden, solche Körper berührten, an sich anstoßen und also die Empfindung, die man sonst auch Wärme heißt, verursachen; 2) Wenn zwei flüssige Körper, deren keiner weniger unserer Empfindung warm vorkomme, zusammengeschüttet, oder das flüssige auf das feste gegossen würden, so machten sie oft eine starke Hitze, als wenn man kalt Wasser über ungelöschten Kalk gösse, oder das abgeseilte vom Stahl mit Wasser immer besprizt, oder mit Vitriolöl benetzt, ingleichen wenn man den Salpetergeist mit dem Terpentinöl, oder den Harngeist mit dem Weingeist vermengt. Hierer rechnen auch die Physici diejenige natürliche Hitze, welche durch die Vermischung der so mancherley Speisen und des Getränks in unserm Gehirte gemeinlich verursacht werde, dergleichen auch die außerordentliche Hitze des dem Fieber. Wie dieses aber zugehe, da wissen sich die Mechanici selbst nicht zu helfen. Denn Sturm nebst andern, stellt sich die Sache also vor: es würden die elementarischen Theilchen der flüssigen Dinge unmittelbar von der Himmelsluft, von der allerfeinsten Materie, aber vermittelt der Himmelsluft, und also in etwas langsam bewegt, und hätten keine sonderliche Hitze; würde aber eine flüssige Sache mit der andern vermischet, oder auf etwas festes gegossen; so könnte sich zutragen, daß des einen feine Theilchen in die Löchlein des andern durch die langsame Bewegung so hineingetrieben würden, daß die himmlische, wenn sie neben ihnen nicht Platz genug finden könnte, ausgehoben würde und also die elementarischen Theilchen, wenn sie von der allerfeinsten Materie hingerissen und auf das geschwindeste bewegt würden, eine solche, bald größere, bald kleinere

Hitze verursachten. Allein sich die Sache so vorzustellen, erfordert eine starke Einbildungskraft welche wenn sie noch so groß wäre, hier doch nicht hindänglich: [Joh. Friedr. Meyer hat in seinen chymischen Versuchen über den Kalk dargestellt, daß höchst wahrscheinlich die Ursache der Erhitzung des ungelöschten Kalks, Vitriolöl und alkalischer Salze emerlen und in dem Feuer zu suchen sey, weil sie alle vorher einem starken Feuer ausgesetzt gewesen sind. Er setzt nemlich ein feuriges Salzwesen zum voraus, das aus einem reinen principio ignis und einem acido bestehe, so subtil, elastisch und flüchtig sey und die Eigenschaft besitze mit Luft und Wasser sich zu vermischen. Dieses feurige Wesen lege sich nun beim Brennen aus den Kohlen an den Kalk, verbinde und concentrirte sich an den kleinsten Theilchen der Kalkerde und werde bey aufgegoßenem Wasser, so in den gebrannten lockernen Stein eindringt und alle Zwischenräume ausfüllt, in eine expansive Bewegung gesetzt und durch die beständige Bewegung erhitzt, beinahe eben so, wie durch heftiges Reiben zweyer harter Körper, in denen viel brennbares Wesen oder Phlogiston befindlich ist, nicht allein Wärme, sondern auch Feuer entstehen könne. pag. 26.] 3) Entstände eine Hitze oder Erwärmung, wenn zwei feste Körper an einander getrieben würden, dahin rechnet man unter andern folgende Erfahrungspuben, daß die hölzernen Achsen an den Wagen, und die eiserne in den Mühlen durch das Reiben und geschwinde Herumtreiben im Brand gerietben, wenn man nicht bey Zeiten vorläme; daß die Sägen durch das Hin- und Herziehen der Hammer durch das lange Schlagen, das Eisl durch das starke Ziehen und Drücken warm würden. Einige Amerikaner sollen solch fest Holz haben, daß dasselbige, wenn mans stark an einander reibe, kleine Flämmlein von sich gäbe, wie aus einem Kieselstein Funken zu springen pflegten, dahin auch noch gehöre, daß ein Mensch und ein Thier sich durch eine starke Bewegung so erhitzen könnten, daß sie sehr schwitzen. Dieses erklärt man nach der Mechanic so, daß die in den Röhren gleichsam gefangen liegende Feuertheilchen durch das starke Reiben und Bewegen herbeigeloct, gesammelt, der allerschnellsten Materie vom ersten Element übergeben und mit derselben weggerafft würden. Es werden sonst auch Körper erwärmet, wenn sie mit andern Körpern bedeckt werden, als zu Winterzeit unsere Leiber durch die Kleider und Betten; die Saat auf dem Feld durch den Schnee, wohin auch gehört, wenn man Obst, Früchte und dergleichen durch Bedeckung mit Stroh, Heu zu erhalten suchet, daß sie nicht frieren,

frieren, welches nicht so zu verstehen, als wenn in den Körpern, womit andere bedeckt werden, eine Kraft zu erwärmen läge, sondern sie verhindern vielmehr, daß die von unserm Leib und Erde aufsteigende Wärme sich in freyer Luft nicht zerstreue.

Erweichung des Körpers,

Bedeutet in der Physik diejenige Veränderung eines Körpers, daß da er vorher hart, und bey dem Drucken nicht nachgeben wollte, nunmehr in einen solchen Zustand gesetzt wird, daß er dem Drucken nachgiebt, es geschehe leicht oder schwer. Man stellt sich in den Physikern die Erweichung der Körper insgemein so vor, daß die innerliche Pori eines Körpers erweitert, und die vorher mehr gedruckten Theilchen durch einen subtilen und beweglichen darzwischen laufenden Körper weiter heraus getrieben würden, welcher Körper darnach, wenn man darauf drücke, weichen, und dem äußerlichen gedruckten Theilchen innerhalb denen Gängen, so von ihnen wären erweitert worden, und wiederum gleich könnten verlassen werden, Platz machen könnten. Auf solche Weise ließen sich alle Arten der Erweichung erklären. Nämlich es werden harte Körper weich durch die Wärme, wie man an dem Harze, Wachse, an der Butter, an dem Leime, an der Schmelzung der Metalle und des Glases sieht, welches daher kommt, daß die Feuertheilchen sich hinein schlichen, und die zuvor fest gedruckten Theilchen aus einander trieben, nachdem sie die Poren erweitert und ihren Platz eingenommen hätten. Ferner werden die harten Körper erweicht durch das Wasser, als der Leim, die Gerste und anderer Saamen, die, wenn die wässerichte Feuchtigkeit in sie hinein gehe, und die Löcher erweitere und einnehme, eben auf solche Weise weich würden. Drittens wird aus einem flüssigen, oder gar flüchtigen Körper ein weicher, wie solches an dem Wachse, an den Metallen, an dem Glase, ehe sie völlig erkalten oder hart werden, zu sehen, ingleichen an den wässerigen Dünsten, so durch Kälte in weiche Schneeflocken verwandelt werden, welches man auch nach dem obigen Grundsatz erklärt. Ueberdies werden harte Körper auch weich durch bloße Auflösung, wie das Beispiel der Stricke, Korbe, des Luchs bezeuget, dahin auch diejenigen Sachen gehören, die durch Stößen, Schlägen oder Stampen weich werden, als Hopfkängel, Stockisch, Früchte, die oft durch langes Hin- und Herbewegen in den Händen erweichen. Es sind auch noch Körper, die gar nicht erweichen, wie die Steine, die weder durch Feuchtigkeit noch Wärme weich,

aber wohl durch starke Hitze zerbrechlich werden. Salz und Eis schmelzen zwar, werden aber nicht weich.

Erweiterung der Körper,

Heißt in der Physik diejenige Beschaffenheit der Körper, da sie ausgedehnet werden, und einen größern Raum, als vorher einnehmen. Man setzt zwischen der Erweiterung und der Spannung einen Unterschied, indem bey der Erweiterung ein Körper ausgebreitet werde in die Länge, Breite und Höhe; da hingegen bey der Ausspannung der Körper nur in die Länge ausgedehnet werde, und die Breite nebst der Höhe abnehme.

Unter allen Körpern hält man dafür, daß die Luft am meisten könnte erweitert werden, so die Erfahrung bezeuge, wie eine nicht ausgeblasene, am Halse aber wohl zugebundene Blase, wenn sie auf einen hohen Berg gebracht, oder in einem Recipienten einer Luftpumpe gebangen werde, nach und nach mehr und mehr aufgeblasen werde, nachdem sie in jenen Fälle höher in die Luft hinan getragen, oder in diesem die äußerliche sie umgebende Luft mehr herausgepumpt werde. Nach der Erfahrung und Rechnung des Boyle, Land, der Florentinischen Academieorum, soll die Luft so ausgedehnet werden können, daß sie 150. 170. 2000. ja gar 13769 mal größer oder weiter werde, als sie zuvor gewesen. Die Maschinen leiten dieses daher, daß die untere Luft von der obern und auf ihr liegenden Luft so sehr gedruckt werde, daß die Himmelsluft, die Himmelsdäseln aus dem Löcherchen der Luft herausgetrieben würden; je höher nun ein Theil der Luft gedruckt werde, folglich desto weniger von der andern auf ihr liegenden gedruckt sey; desto eher könnten die Theilchen der Himmelsluft in die Löcherchen kriechen, und machten also, daß die Luft sich erweitere. Eben so gieng es auch her bey der Luftpumpe, da die Luft von der Druckung der um sie herumstehenden Luft durch das Auspumpen befreiet werde. Werde ferner ein Schwamm mit der Hand zusammen gedrückt, daß die zwischen seinen Löchern sich aufhaltende Luft heraus geben müßte, so gieng solche, wenn das Drücken nachlasse, in die Löcher wieder zurück, und erweitere selbige. S. Ductilität.

[Erwerbung,

siehe Acquisitio.]

[Erze,]

[Werden alle natürliche Körper genannt, die aus Metallen oder Halbmetallen

taffen, Schwefel oder Arsenik, oder aus beidem zugleich bestehen. Dann und wann ist bey ihnen eine Vermischung unmetallischer Erden oder Steine anzutreffen. (Siehe Metall.) Man rechnet dahin Gold, Silber, Kupfer, Blei, Zinn, Eisen, auch belegt man das Quecksilber mit dem Namen eines Metalls. (Siehe die hiervon handelnden Artikel). Von den Halbmetallen siehe den Artikel Metall. Vergleiche auch den Artikel Bergwerk.]

[Erzeugung,]

[Man redet von der Erzeugung der Thiere und Pflanzen. Die erstere geschieht gewöhnlichermassen durch den männlichen Saamen, wenn er das weibliche Ei befruchtet. Die Art und Weise aber, wie es zugehe, bleibt auch dem scharfsichtigsten Naturforscher verborgen, und ein Geheimniß. Es giebt zwar Erklärungsarten, welche beyde viele Anhänger und Vertheidiger gefunden haben. Einige sagen, der Embryo werde vorzüglich durch ein Saamenthierchen, welches in dem Eyschale nach einem reifen Eichen in der Mutter sich schwinde, und mit selbigen sich vereinige, bewirkt und gebildet. Andere behaupten, und wie ich glaube, mit mehrerer Rechte, es steige nur die Dunst, das Spirituose des männlichen Saamens in die Höhe, und bedunste ein oder mehrere Eichen, wodurch solche aufschwellen und austreten, und dadurch vom Eyschale sich abtrennen, alsdenn aber durch die Muttertrompeten (rubea salpianhas) in Uterum kommen, wo durch die Wärme und den Zufluß verschiedener Säfte solches Ei wachse und zunehme, bis zur gehörigen Zeit die Geburt erfolge. Ich habe die verschiedenen Meinungen von beyden Erklärungsarten, nebst den Schwierigkeiten, ziemlich vollständig in meiner Geschichte von den Seeen S. 74. ausgeführt, welche ich wegen ihrer Weitläufigkeit und aus Mangel des Platzes hier auszuführen unterlassen muß. Die Erzeugung der Gewächse geschieht ebenfalls durch Hilfe eines Saamens. Sie leben, wachsen und vermehren sich, und kommen in so weit mit den Thieren überein. Ob sie aber empfinden, und sich willkürlich bewegen, dies beantwortet man mehrertheils verneinend. Jedoch hat Carl Bonnet und andere neuerer Naturforscher gezeigt, daß wenigstens einige Pflanzen oder Gewächse, die wir für Pflanzen halten, empfinden und sich willkürlich bewegen, und solche Pflanzen werden Thierpflanzen genennet. Siehe Thierpflanzen, Polypen. Man vergleiche auch den Artikel Fortpflanzung, Saamenthierchen. In dem neuen hamb. Mag. 1 B. S. 276 f. f. sehet auch aus dem 7

Bande des Dictionnaire encyclopedique eine Abhandlung von der Zeugung, und die Fortsetzung sehet im 2 Bande, Seite 30. f. f.]

Erziehung der Kinder,

Wir haben schon oben in dem Artikel von den Eltern, ihre Pflichten in Aufsehung der Erziehung ihrer Kinder berührt, und theils den Grund, theils die unterschiedenen Arten derselben nach dem Rechte der Natur, gewiesen. Wie wir aber überhaupt eine gedoppelte Richtschnur unsers Thuns und Lassens, das Gesetz und die Klugheit haben; also können auch hier der Eltern ihre Verrichtungen nach dieser gedoppelten Norm betrachtet werden. Denn nach dem Gesetze, fragt man, was sie desfalls zu thun und zu lassen haben? nemlich überhaupt ihre Kinder zu erziehen, und sie dadurch in den Stand zu setzen, daß sie glücklich, folglich auch bequem leben können, und wie dieses der Endzweck, also werden gewisse Mittel zur Erhaltung desselben erfordert, welche entweder schlechterdings nöthig, daß ohne ihnen der Endzweck nicht kann erlangt werden; oder zur Erleichterung des ibigen beitragen; daß man den zu erwartenden Nutzen bekomme. Die ersten schreibt das natürliche Recht als Gesetze vor, daß man ein Kind versorge, unterweise, und in seinem Thun und Lassen regiere, davon das erste Stück die Nothwendigkeit, die beyden andern aber die Bequemlichkeit des menschlichen Lebens erfordert. Die Mittel von der andern Art dirigirt die Klugheit, von denen hier eigentlich die Rede seyn soll, weil von jenen bereits oben gehandelt worden.

Es fragt sich dabey, wie Eltern ihre Kinder glücklich zu erziehen haben? Nachdem bereits an besagtem Orte erwiesen, daß sie selbige zu versorgen, zu unterweisen und zu regieren haben; so ist bey jedem Stücke vermöge der Klugheit etwas zu beobachten. Denn was anlangt 1) die Versorgung, so müssen die Kinder so viel Nahrung und Kleider haben, als nöthig ist, wenn sie einen gefunden Leib und gesunde Gliedmaßen erhalten, und wohl wachsen sollen, und in Aufsehung der Nahrung muß der Klugheit gemäß nicht nur überhaupt eine gute Diät gehalten; sondern auch insbesondere diese Regel bemerkt werden, daß man sie ja nicht jätlich gewöhne, sondern sie anhalte, daß sie allerlei essen und vertragen lernen. Denn die Jätlichkeit ist gar keine Geschicklichkeit; sondern eine Schwachheit des Leibes, und man weiß aus der Erfahrung, daß jätlich erzogene Leute immer fränklich sind, denen auch die geringste Veränderung der Luft und der Speisen eine Krankheit zuziehen kann; dahingegen die

Unerfahrender, welche man an keine Zärtlichkeit gewöhnet; mehrtheils viel geistlicher und stärker sind, als ihres Edelmannes Kinder. Es meynen zwar die Eltern, sie wollten dadurch den Kindern etwas zu gute thun; irren sich aber in ihrer Rechnung entweder aus Unwissenheit; oder aus einer närrischen Neigung, weil sie selber vielleicht gern etwas Delicateses essen und trinken, und meynens daher in der That böse. So ist auch ratsam, wenn man sie einige saure Leibesarbeit vornehmen, oder durch lustige Arbeiten, als durch Ballspielen, Kegelschieben und dergleichen, sich etwas stark bewegen läßt. In der Kleidung mache man mit ihnen keinen Staat, weil dadurch leicht eine Neigung zum Pracht und zum Stolge erregt werden kann, und wenn gleich die Eltern hinlängliches Vermögen dazu besitzen, so ist doch dasselbe was veränderlich, da es denn nicht wohl läßt, wenn man den angefangenen Staat nicht hinausführen kann. Und gleichwohl versehen es hierinnen viele Eltern. Manche Bürgerleute, die kaum das liebe Brodt haben, puzen die ganz kleinen Kinder heraus, die aber hernach zerissen und zertrumpt herum laufen, und wohl nicht einen Schub anzuleihen haben. Sind die Eltern vornehmer, jedoch von bürgerlichem Stande, so machen sie zuweilen mit den Kindern einen übermäßigen Staat, welches die größte Einsicht von der Welt ist, besonders, wenn außer dem, was der Wagn täglich verdient, nichts vorhanden ist. Denn stirbt dieser, so kann man mit dem Pracht nicht fortfahren, und niemand hat nachgehends mit einem Mitleiden. Verwünschte und kluge Eltern gewöhnen ihre Kinder zwar zu einer dem Wohlstande gemäßen Bewegung des Leibes und dessen Gliedmaßen, weil sie wissen, daß man nach der Klugheit die Wohlstandigkeit zu beobachten habe; richten aber darauf nicht ihre Hauptforge, sondern bleiben in gewöhnlichen Schranken, und suchen zu verhüten, daß den Kindern dadurch keine Gelegenheit zur Eitelkeit gegeben werde. Es häufen leider hierinnen viele Eltern wahrlich schwere und große Sünden auf sich. Man ist ängstlich besorget, daß die Tochter den Kopf gerade trage, und die Arme hinterwärts lenke, die Füße recht setze, und man spart deswegen keine Vermahnungen, kein Strafen, keine Vorstellung anderer galanten Leute, und keine Kosten: bekümmert sich aber um den innerlichen Zustand der Seele nicht, und fragt viel darnach, daß das Kind keine Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten besitze; oder in dem Herzen den Hoffart- und Neidstempel habe, welches solchen Eltern an jedem Tage schwere Verantwortung bringen wird. Es lassen auch vernünftige Eltern nicht zu, daß sich ihre Töchter durch

Auslegung der Menschen und durch die Schminke eine schönere Gestalt machen, und dadurch ihren Schöpfer zu verächteln sich unterheben, zumal da durch das Schminken die Haut gar sehr verderbt wird. a) folgt die Unterweisung. Es haben Eltern nicht nur für den Leib, sondern auch für die Seele ihrer Kinder zu sorgen, weil durch deren Verbesserung der vornehmste Grund zu ihrer künftigen Glückseligkeit gelegt wird. Anfangs hat man zwar einzig und allein auf ihren Leib zu sehen; doch soll man ehe auf die Verbesserung ihrer Seelen, oder ihres Verstandes und Willens denken, als man insgemein sich darum zu bekümmern pflegt. Denn schwebet man diese Arbeit zu lange auf, so wird der Verstand sowohl als der Wille verderbt, ehe man an ihre Verbesserung denkt; nun aber kann man leicht begreifen, daß es schwerer seyn muß, Verstand und Willen zu bessern, wenn sie schon verdorben, als wenn dieses noch nicht geschehen. Auf den Verstand und dessen Verbesserung ist die Unterweisung gerichtet, welche den Kindern entweder eine gemeine, oder eine besondere ist. Jene haben Söhne und Töchter unter sich gemein, und zielen wider die Unwissenheit und Irrthümer, mithin sollen sie besonders etwas erlernen, und eine Geschicklichkeit, wohl zu denken, erlangen. Dasjenige, was sie zu erlernen haben, sind die Hauptstücke der christlichen Religion, welche ihnen mit gehöriger Klugheit beizubringen, daß sie davon nicht nur einen rechten Verstand bekommen, sondern auch alles gleich auf das Leben und den Wandel appliciret werde. Man muß solchen Kindern alles erklären, fleißige und geschickte Fragen anstellen, sie nicht bloß über den Catechismus oder Psalterbuche fragen lassen; sondern selbige nach und nach zu dem Buche der Natur führen, und ihnen daraus die Existenz, das Wesen, die Eigenschaften, die Providenz Gottes vorlegen, und zwar auf eine solche Art, daß sie stets bey der Lust erhalten werden, und daher soll man sie bey angenehmen Wetter mit spazieren nehmen, und bey den Blumen, Kräutern, Pflanzen, Früchten, Gelegenheit nehmen, von der Weisheit, Allmacht und Gültigkeit Gottes zu reden. Trägt sich sonst in der Natur etwas zu, es kommt ein Ungewitter, so soll man ihnen den Zorn Gottes vorstellen, und sie dadurch angewöhnen, von dem himmlischen auf etwas höheres zu kommen. Nach der Erkenntnis Gottes führt man sie zu der Erkenntnis ihrer selbst, und überzeugt sie durch ihre eigene Empfindung von der Existenz ihrer Seele, von deren Beitrag vor den Körper, von dem Unterschiede des Verstandes und Willens, und lehret sie, auf die Wirkung dieses gedoppelten Vermögens acht zu geben, daß sie täglich die Schwachheiten desselben wahrnehmen, welches

welches alles durch geschickte Discourse geschehen kann. Es ist bey der Erkenntnis der Schwachheiten nöthig, daß man ihnen die Nothwendigkeit des Gebets vor Augen stellt, und bey Zeiten die von Christo vorgeschriebene Gebetsformel so beibringt, daß sie einen Verstand davon haben, ja man muß sie angewöhnen, daß sie selbst ein Gebet machen, und Gott ihre Noth eifältig vortragen lernen, gleich wie sie ihre Eltern um dasjenige, so ihnen nöthig ist, zu bitten wissen. Eine gemeine nöthige Sache in dem menschlichen Leben ist das Schreiben, um nicht nur abwesenden oft wichtige Dinge zu entdecken, sondern auch zu unserm eigenen Nutzen wegen Schwachheit des Gedächtnisses ein und das andere aufzuzeichnen, und daher sollen Eltern Söhne und Töchter ohne Unterschied darinnen unterweisen lassen. Hierinnen liebet es mit der Auferziehung bey den meisten Eltern gar schlimm aus, wenn sie gleich Christen seyn. Viele lassen ihre Kinder wie das Vieh aufwachsen, denken an gar keine Unterweisung, und wenns hoch kommt, lehren sie selbigen einige Gebete, damit ist es gut, sie mögen übrigens lesen können, oder nicht. Andere denken ihrer Pflicht ein Genüge gethan zu haben, wenn sie die Kinder in die Schule schicken, und wie sie darinnen wehren theils auf eine elende Art unterrichtet werden, da man zufrieden ist, wenn nur etwas ins Gedächtnis gefasset worden, und das Kind einen Spruch, wie ein Papagey, ohne Verstand herbeten kann; also bestimmet sich die Eltern zu Hause wenig darum, wie weit das Kind in dem Christenthume gekommen, und überlassen alles der elenden Unterweisung des Lehrmeisters. Ja wenn das Kind dasjenige Alter erreicht, da man pflegt zum heiligen Abendmahl zu gehen, so gedenkt man an gar keine Unterweisung mehr, und das Lernen aus dem Catechismo wird, so zu reden, an den Nagel gehängt. Mit dem Munde und in der Theorie bekennen alle, daß die Seele ein weit edlerer Theil des Menschen, als der Leib sey; in der That aber, und in der Ausführung leugnen solches die meisten, wenn sie sorgfältiger für den Leib, als für die Seele bemühet sind. Ein Frauenzimmer macht sich wohl große Sorge, wenn sie etliche üble Flecken in ihrem Gesichte hat, und ist bestimmet, wie sie selbige wegbringen möge; an die garstigen Flecken der Seele hingegen gedenkt man nicht einmal. Die Noth muß wohl bis in das zwanzigste Jahr und noch länger alte Tage auf den Kaniboden gehen; ist aber das zwölfte kaum vorbei, so braucht sie keine Unterweisung im Christenthume mehr, und die Eltern gedenken selbst weiter nicht daran. Bey dieser gemeinen Unterweisung hat man auch dahin zu sehen, daß die Kinder eine Beschäftigung zu deuten erlangen mü-

gen, so weit als die Umstände ihres Alters zulassen, daß sie wenigstens zu einem vernünftigen Wesen nach und nach angewöhnet, und von allerhand Vorurtheilen und Irrthümern abgehalten werden, wodurch man einen gar guten Grund ihrer künftigen Glückseligkeit leget. Was den Kindern in ihrer ersten Jugend eingeprägt wird, bleibt fest, und die dadurch erregten Neigungen und Gewohnheiten lassen sich gar schwer ändern, weswegen man hohe Ursache hat, allen gehörigen Fleiß dessfalls anzuwenden, daß sie zu einem rechten Gebrauche der Vernunft Anleitung bekommen. Man gewöhne sie bey Zeiten, daß sie die ihnen vorgelegten Sachen fleißig betrachten, eine von der andern unterscheiden, frage sie darüber, was dieses, oder was jenes sey, und so sie ein jegliches mit einem besondern Namen belegen, so frage man weiter nach dem Grunde, warum dieses dasjenige sey, dafür man es ausgäbe, und nicht etwas anders, wodurch sie zu deutlichen und distincten Begriffen einigermaßen angeführt werden. So lange die Kinder noch schwach am Verstande sind, kann man ihnen die Wahrheit nicht anders beibringen, als daß sie solche in das Gedächtnis fassen, und in so weit ist es wahr, was man zu sagen pflegt: *discernam oportet credere*. Doch weil sie dadurch leicht in das Vorurtheil menschlichen Ansehens fallen können, als müßte man abern zu gefallen etwas glauben, so muß man sie bey Zeiten angewöhnen, daß sie überall fragen, und sich um den Grund, warum sich dieses so verhalte, bestimmet, und indem sie erkennen, daß alles seinen Grund hat, so sehen sie zugleich, es sey etwas nicht deswegen wahr, weil es der andere sagt, wodurch man sie angewöhnet, nichts von andern bloß deswegen anzunehmen, weil sie es sagen. Man stelle zum öftern Discourse mit ihnen von Sachen an, die ihrem Verstande gemäß, und dabey nützlich sind, nämlich von dem menschlichen Thun und Lassen, wie dasselbige nach den Regeln des Gerechten und Klugen zu prüfen sey. In diesem Stücke wird es abermal gar sehr verfehen, indem die erste Auferziehung solchen Personen anvertrauet wird, die in Vorurtheilen, Irrthümern und Aberglauben stecken, und daher durch ihre erdichtete Historien, die sie den Kindern zu erzählen pflegen, und durch ihre Irrthümer, die sie als Bewegungsgründe anführen, großen Schaden verursachen. Und wenn man gleich nachgehends, wenn man zu mehreren Jahren kommt, die Nichtigkeit der Vorurtheile und Irrthümer erkennt, so hält es doch schwer, die zugleich erregte Neigungen und Affecten los zu werden. Die besondere Unterweisung zielt auf die künftige Lebensart, daß man was Gewisses erlerne, wodurch man Gott und der Welt rechtthaffene Dienste thun kann, und verhält sich daher anders bey den Söhnen, anders bey den Töchtern.

Was die Söhne anlangt, so setzt man zum Voraus, daß sie eine gewisse Profession erlernen müssen, womit sie Gott und der Welt dienen, und ihre eigene zeitliche Glückseligkeit befördern können. Sie können entweder studiren, oder eine andere ungelehrte Profession ererben; welches aber von den beiden zu erwählen, solches ist nicht nur nach den Umständen des Naturells bey dem Kinde, sondern auch des Vermögens und des Stands der Eltern klüglich zu beurtheilen, worinnen unter andern dieser Fehler vergebet, daß so viele arme Leute meistens auf Anreizung einer verderbten Neigung ihre Kinder studiren lassen, und sie dadurch oft mehr unglücklich, als glücklich machen. Es ist wohl wahr, daß Gott insonderheit den Armen, wenn sie sich auf seinen Wegen befinden, Hülfe versprochen, und daß mancher armer Eltern Kindern große und gelehrte Männer in der Welt worden; wie aber aus dem letztern keine allgemeine Regel zu machen; also hat man sich bey dem ersten wohl fürzusehen, daß keine Versuchung Gottes mit unterlaufe. Der Hauptumstand bey Erwählung der künftigen Lebensart ist das Naturell, welches sowohl die natürliche Geschicklichkeit, als Neigung zu etwas unter sich begreift, und wer demselben folget, der folget dem natürlichen göttlichen Ruf, woraus denn fließet, daß man kein Kind wider seinen Willen zu einem Studio zwingen soll, wiewohl die gemeine Regel, die man allhier zu geben pfleget, daß ein Kind dazu von Gott berufen zu seyn scheine, wozu es in der ersten Jugend Lust bezeige, überhaupt nicht allzu sicher, und an Kindern sehr und am allermeisten betrüglisch ist. Denn bey Kindern kann wegen Mangel des Judicii eine sinnliche Vorstellung vermittlest der Imagination gar leicht eine Begierde erwecken, die man fälschlich vor natürlich hält. Aus eben diesem Grund ist nicht weislich gethan, wenn Eltern ein Kind im Mutterleibe der Theologie durch ein Gelübde widmen. Denn solche Gelübde gründen sich auf was ungewisses, indem man nicht wissen kann, wie das Naturell des Sohnes werde beschaffen seyn, womit über dies Gott kein Dienst geschieht, und die traurigen Erfolge, die oft daraus entstanden, liegen an vielen Exempeln an Tage. Das Gott selbst eizige zu seinen heiligen Verrichtungen auf solche Art determinirt, als Jeremiam cap. 1. v. 5. Johaunem den Täufer, Malach. cap. 3. v. 1. cap. 4. v. 5. Luc. 1. v. 13. 14. Paulum Gal. 1. v. 15. 16. kann uns zu keiner Nachahmung dienen, weil er nach seiner Weisheit und Allmacht alles dirigiren kann, wie es der Endzweck erfordert, so hingegen in der Menschen Macht nicht liebet. Ist ein Kind zu dem Studiren gewidmet, so sollen die Eltern,

wo es angewendet ist, keine Kosten sparen, und ist allerdings eine der größten Thorheiten, wenn sie ihnen ein großes Vermögen zu hinterlassen suchen; auf ihr Studiren hingegen nichts rechtes wenden wollen. Es ist auch nicht rathsam, daß man die Kinder gar zu jung auf Akademien schicket. Auf Seiten der Töchter und deren besondern Unterweisung, siehts fast durchgehends gar schlecht aus. Denn sind sie in der christlichen Lehre so lang, bis sie zum ersten mal zum heiligen Abendmahl gehen, unterrichtet werden, so gedonket man mehrentheils an keine weitere Unterweisung. Neben, spinnen, eine Suppe kochen, müssen sie durch die stete Uebung lernen, und wenn es etwas galanter heraus kommt, so müssen sie die französische Sprache erlernen, wenn sie gleich ihre Muttersprache nicht verstehen, dabey den Tanzboden fleißig besuchen, und die Musik sich bekannt machen. Der Herr von Sedensdorf klagt in seinem Christenstaat darüber, daß man keine Schulen vor das Frauenzimmer habe, und thut lib. 3. c. 9. s. 6. deswegen Vorschläge. Daß das Frauenzimmer studiren könne, daran wird niemand zweifeln, indem sich die Natur oft gegen solches in Ausbeihung der natürlichen Fähigkeiten eben so gütig, als gegen das männliche Geschlecht erweist, und die vielen Exempel gelehrter Weibspersonen, die sich auch in Schriften sehen lassen, sind hinreichend, diesen Satz zu bestätigen, von welchen gelehrten Weibspersonen besondere Bücher herans sind, die in Struvens introductio ad notit. reilit. cap. 5. s. 15. und in Eberts Vorrede in dem eröffneten Cabinet des gelehrten Frauenzimmers erzählt werden. Deswegen aber verlangt man weder von jedem Frauenzimmer, daß es studire, indem sich ein jedes nach ihren Umständen zu richten hat; noch eine solche Art die Studien zu treiben, wie etwa eine Mannsperson zu thun pfleget, insofern sie hierinnen auf ihre Lebensart, und auf ihren Stand zu sehen haben. Es wäre sehr gut, wenn manche sich in einer vernünftigen Logik, Moral, Politic, auf eine leichte Art, auch in der Historie und Geographie unterweisen ließe; wolle sie aber alle Zeit auf die Philologie, Critic und dergleichen Wissenschaften wenden, wie manche gethan, so würde sie wohl der gelehrten Welt mit Schriften dienen; in der Oekonomie hingegen, wenn sie sich verheirathet hätte, wenig Nutzen schaffen können. Balzac pflegte zu sagen: er wolle lieber eine Frau mit einem Barth, als ein gelehrtes Frauenzimmer haben, welcher Ausspruch in so fern statt hat, wenn sich das Frauenzimmer mit unnützen Studien zu thun macht, und dabey eine Pedantin ist. Ein

Ein Frauenzimmer, das zum Studiren von Natur geschikt, und die gehörige Gelegenheit hat, soll studiren; aber so, wie es ihrem Stand gemäß ist. Paulus will zwar nicht haben, daß die Weiber öffentlich in der Gemeinde lehren sollen; erlaubt ihnen aber zu Hause mit göttlichen Sachen umzugeben. Der Heiland ziehet die Begierde zur Weisheit an der Maria den häuslichen Bemühungen der arbeitssamen Martha für. Anno 1718. kam zu Amsterdam heraus bibliothèque des dames, worinnen der Autor zeigt, daß das Frauenzimmer studiren könne, was und wie es studiren soll, was es vor Bücher anschaffen habe, handelt auch von dem gelehrten Frauenzimmer. [Der ungenannte Verfasser der Briefe über die Erziehung der Frauenzimmer, Berlin und Stralsund 1773. schlägt S. 35. zu dem Unterrichte in der Religion dem Frauenzimmer folgende Christen vor: Die Milnerschen und Seilerischen biblischen Geschichte; die Betrachtungen über die Werke Gottes im Reiche der Natur und der Vorsehung auf alle Tage. In dem 22. Briefe werden zu einer Frauenzimmer Bibliothek folgende Werke empfohlen: des Abt Jerusalems Betrachtungen über die Religion; der Zuschauer; der Jüngling; der Greis; die Erfahrungen von Surcouf; Rahners Werke; die Gedichte von Gellert, Sagedorn, Gleim, Gesner, Uz, Zacharia, Kleist, Dusch und Haller. Comödien von Schlegel, Weiske und Lessing. Die Briefe der Frau von Montier u. s. w.] Das 3) Stück der Erziehung der Kinder ist die Regierung ihres Thuns und Lassens, das sie zu einem vernünftigen Leben und Wandel angewöhnet werden, welches auf zwei Stücke ankommt, einmal, daß in ihnen eine Begierde zum guten, und ein Abscheu für dem bösen eingepflanzt werde; hernach daß man die wirklichen Handlungen nach den Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit, wohin auch die Wohlankständigkeit, die Höflichkeit der Sitten gehöret, einrichte. Doch ist hier ein Unterschied unter kleinen Kindern, die ihren Verstand noch nicht haben, und unter denen, die denselbigen besitzen, zu machen, indem man anders mit jenen, anders mit diesen zu verfahren hat. Von den ganz kleinen Kindern setzen wir zum voraus, daß man den ihnen nichts, als die natürlichen Neigungen findet, nebst welchen sich bald besondere sinnliche Neigungen und Begierden einschleichen, indem sie bloß den Gebrauch der Sinne, und keinesweges der Vernunft haben. Nach diesen ihren unterschiedenen Begierden werden ihre Bewegungen und Handlungen eingerichtet, und ob man schon deren wenig in der zarten Kindheit wahrnimmt; so ist doch ganz gewiß, daß

sie mit dem Gemüth übereinkommen. Auf solche Weise muß man ihr Thun bloß vermittelst ihrer Neigungen, davon eine Erkenntnis nöthig ist, dirigiren, und sie durch sinnliche Sachen, die mit ihrem Pasionen, eine Verknüpfung haben, vermöge gewisser Belohnungen zum guten nach und nach angewöhnen, und vermöge gewisser Strafen vom bösen abführen, und ob sie vielmehr mit guten, als harten Worten, mehr mit Bedrohungen, als mit Schlägen zu ziehen sind, dieses muß ebenfalls die Beschaffenheit ihrer Neigungen an die Hand geben. Wenigstens ist dieses eine schädliche, obgleich allgemeine Gewohnheit, daß man die Kinder nicht schlagen will, ob sie zu Verstand kommen, unter dem eltern Vorwand, sie wüßten doch nicht, warum man sie schlage, daher man sie erst zu schlagen anfängt, wenn sie verständig werden. Man sollte es gerade umkehren, daß man die Kinder schlage, wenn sie noch keine Vernunft haben, wie man bey unvernünftigen Thieren zu thun pflegt, denen solche Kinder gleich sind. Denn sie haben nur den Gebrauch der Sinne, des Gedächtnisses, und der sinnlichen Imagination, daher können sie sich der unangenehmen Empfindung, welche die Schläge verursacht haben, erianern, und lebhaft wieder fürstellen, und das Gemüth damit denken. Eine gleichfalls schädliche Gewohnheit ist, daß man die Kinder fürchtensam macht, und dieses als ein treffliches Mittel, sie wohl zu erziehen, brauchet. Denn es kann dadurch nicht nur ein fürchtames und höchstschädliches Wesen dem Gemüthe eingepflanzt werden; sondern auch oft der Affect der Furcht so bestig entstehen, daß ein Kind den größten Schaden an seiner Gesundheit, ja gar an seinem ganzen Leben empfinden muß. Es ist rathsamer, daß man das Kind mit der Ruthe, als mit einem Vorpanz schweigen machet, und übriges daselbe beherzt, und unerschrocken zu machen bemühet ist. Nach diesen hat man eine große Vorsichtigkeit nöthig, daß man nichts schlimmes, oder auch nur dergleichen, woraus etwas schlimmes erwachsen könne, zur Gewohnheit werden lasse, weil es nicht allein vor sich schädlich; sondern auch zu andern üblen Sitten Anlaß geben kann, und nachgehends die Verbesserung weit schwerer dadurch gemacht wird. Man breche dem Kinde bey Zeiten seinen Willen, und gebe ihm nicht alles, was es haben will, wenn es gleich indifferente Dinge sind. Denn dadurch lernet dasselbige in der That, daß nicht alles nach seinem Kopf und Sinn gehen müsse, welches im Alter zu vielen guten Dilett, man mag dasselbige nun warten lassen, oder ihm die verlangte Sache gar abschlagen. Weil das Gemüth der Kinder bloß von

der sinnlichen Imagination dependiret, so sehe man zu, daß sie nichts böses und unanständiges sehen, ehe sie eine Gewohnheit im guten erhalten, und durch erlarneten Gebrauch der Vernunft unterscheiden können, was gut und was böse sey, und lasse solche in keiner Gesellschaft leidiger und dummer Leute seyn. Kindern muß man was zu gute halten, denen man das Spielen und andere kindische Dinge nicht gänzlich vermehren, aber zu ihrem Nutzen klüglich einrichten soll, daß man solches als ein Mittel, sie zur Arbeitsamkeit, zur Ordnung, auch zur Erkenntniß mancher Wahrheiten anzugewöhnen, brauche. Bey denjenigen, welche zu ihrem Verstand kommen, braucht man ein dreyfaches Mittel sie zu einem vernünftigen Leben anzuhalten.

Das erste ist eine geschickte theoretische Vorstellung alles dessen, was die Pflicht und Schuldigkeit der Menschen überhaupt gegen Gott, gegen sich, und gegen andere mit sich bringt, insonderheit der Kinder gegen die Eltern erfordert. Die schlechte Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen, von der Tugend und dem Laster, von dem rechten Verstand der Gesetze, von den Pflichten, von den göttlichen Belohnungen und Strafen ist die Hauptursach des wilden, ruchlosen und gottlosen Lebens auch unter den Christen, die hierinnen oft von den Heiden beschämet werden. Das andere ist das gute Exempel, womit Eltern ihren Kindern fürgeben müssen, daß sie nicht nur tugendhaft leben, sondern auch in Gegenwart derselben nichts thun, oder reden, so ihnen unanständig wäre. Es ist kein Wunder, daß so viele Kinder übel gerathen, wenn wir erwägen, was oft für eine schlechte Aufführung bey den Eltern selbst ist. Das Kind siehet und höret, wie sich Vater und Mutter entweder im Hause wie Hunde und Katzen mit einander herum beißen; oder allerhand üppige Dinge fürnehmen, wie der Vater flucht und donnert, besoffen nach Haus kommt, sich hinsetzet und dem Sohne seine akademische Streiche erzählt u. s. w. wodurch nothwendig ein großer Schade verursacht werden. Denn die Neigung zum bösen ist von Natur schon da, welche überhaupt unter dem Prätext, daß es auch andere thun, unterhalten und gestärket wird, geschweige wenn Eltern den Kindern ein so böses Exempel geben. Es ist wahr, daß viele Eltern, insonderheit mit ihren Söhnen auf Akademien unglücklich sind; sie haben sich aber mehrertheils selber zuzuschreiben. Die beste und nützlichste Vorstellung nützt ohne dem Exempel nichts. Man reiset mit der einen Hand wieder ein, was man mit der andern gebauet hat. Das dritte Mittel

ist die vernünftige eigentlich so genannte Kinderzucht, oder Bestrafung des bösen, dabey man in der Mittelstraße zu bleiben, und die Art der Strafen nach der unterschiedenen Beschaffenheit der Gemüther einzurichten hat, daß man anders einen ehrgeizigen, anders einen wolthätigen, und anders einen eitzigen tractire. Doch wenn solche Bemühungen ihren gehörigen Nutzen geben sollen, so müssen vornehmlich die Eltern sich bey ihren Kindern in ein Ansehen setzen, daß sie von denselben die Meinung hegen, sie wären verständige und tugendhafte Leute. Sie haben dabey zwei Abzweige zu meiden. Der eine ist die Familiarität, worinnen es sonderlich die Mütter oft verfehlen, daß sie sich mit den Kindern gar zu familiär machen, und wenig auf ihren Respect sehen; der andere ist das depreßische Wesen, worin vielmahl die Väter verfallen, daß die Kinder sich für dieselben, als für den Teufel fürchten. Jenes hebt alle Furcht; dieses aber alle Liebe auf, woraus leicht zu schließen, was daraus entsiehet. Es ist diese Materie von verschiedenen abgehandelt worden, und zwar überhaupt von den Scribenten der Politiken, als Thomasio in dem Entwurf der politischen Klugheit cap. 7. s. 48. 59. Wollfen in den Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen cap. 3. Seumannen in dem politischen Philosophen cap. 5. Kohe in der Klugheit zu leben cap. 15. Andere haben besondere Schriften davon aufsezeret, unter denen vornehmlich Jonelson und Locke sich sehen lassen. Jener hat geschrieben de l'education des filles zu Paris 1687. 1697. 12. dieser de l'education des enfans in Englischer Sprache, welche Schrift der Herr Peter Cope hernach ins Französische übersetzet, Amsterdam 1696 und 1708. 8. Das erkere Werk hat der Herr Franke ins Deutsche gebracht, Halle 1698. 12. ist auch nebst des Herrn Locks Büchern von Erziehung der Kinder zu Leipzig 1708. 8. herausgekommen. Anno 1718. wurden ediret nouvelles maximes sur l'education des enfans, welche der Herr Crousaz aufsezeret, und viel Aufsehens im Anfang gemacht, ehe man eigentlich die Art seines Vortrags eingesehen. Denn er caracterisiret die Laster, die indgemein bey der Erziehung fürkommen. Außer diesen haben die Franzosen noch vieles von dieser Materie geschrieben, davon wir nur etwas anführen wollen: 1) des regles de l'education des enfans, ou il est parlé en detail de la maniere, dont il se faut conduire pour leur inspirer les sentiments d'un solide pieté, et pour leur apprendre parfaitement des belles lettres, Paris 1687. 2) entretiens sur ce, qui forme l'honnête homme, et le vrai savant, par Mr.

Mr. de Leleuel, Paris 1690. 12. 3) maximes pour l'education d'un jeune seigneur, avec les instructions de l'empereur Batila pour Leon son fils, et l'abregé de leur vie, Paris 1690. 12. 4) maximes et reflexions sur l'education de la jeunesse, ou sont renfermez les devoirs des parens et des precepteurs envers les enfans, avec des maximes et des reflexions particulieres sur l'education des Princes, Paris 1690. 12. 5) la belle education par Mr. Bordon, Paris 1693. 12. 6) de l'obligation, que les peres et meres ont, d'instruire eux-mêmes leurs enfans, Paris 1695. 7) nouveau traité d'education. Amsterdam 1716. davon das journal des sçavans nachzulesen 1716. April p. 414. 8) Lampis pie de Salignac maximes sur l'education des enfans, die in gebundener Schreibart abgefaßt, und in den deutschen Adis eruditor. part. 144. p. 273. 179. zu lesen. Von des Miltons Gedanken wegen der Erziehung haben wir in der bibliothèque angloise part. 4. p. 539. einen Auszug, die sich zu Ende seiner poetischen Werke befinden. Es ist auch die Anzahl derer, welche ins besondere von der Erziehung fürstlicher Prinzen geschrieben, nicht gering, von denen Arnd in bibliotheca poliano-herald. select. p. 280. 179. zu lesen. Von dem Altern verdient ansehnlich zu werden Conradi Heresbachii commentar. de institutione principis 1570. 4. welchen Herzog Friedrich Wilhelm zu Altenburg, Administrator der Chursachsen, so hoch hielt, daß er solchen 1598. in Torgau dem Chursächsischen, und damals noch unmiündigen Prinzen auf seine Kosten in fol. unter folgenden Titel drucken ließ: Heresbachii I. C. de educandis acque erudiendis principum liberis, rei publicae gubernandae destinatis, deque republica christiane administranda libr. 11. zu welchem noch einiger andern Werke von gleicher Materie, Pontani, Sturmi, Petrarca, Erasmi kommen sind. Von den Neuern ist Wagenseils Tractat von Erziehung eines Prinzens bekannt, der nichts sonderliches in sich hält, und Anno 1719. sam eines ungenannten durchlauchtigen Kinderzucht heraus. Des Claudii Quilletts callipaedia, oder Lehrgebieth, wie man schöne und gute Kinder ziehen solle, so unter andern zu Leipzig 1709. wieder aufgelegt worden, gehöret eigentlich hieher nicht. Denn er will nur zeigen, wie Ebeleute müssen bestrafen seyn, und wie sie sich in dem Beschlaf zu verhalten haben, wenn sie schöne Kinder zeugen wollen. Mr. Baillet urtheilet in seinen jugens des sçavans tom. 4. part. 5. n. 1511. nicht übel, Quillet habe sich in diesem Stück erfährt erwiesen, als sich einem Alt geziemte. (Von den neuesten Schriften, deren eine gar große Menge vorhanden sind,

führen wir nur folgende an. Senelon, Bellegard, Rousseau, Sulzer, auch gehören hieher, Johann Peter Millers historisch moralische Schilderungen zur Bildung eines edlen Herzens in der Jugend in 4 Theilen mit Kupf. welches Buch mehrmals aufgelegt worden. Diese Schrift hat viele Vorzüge. Die Kunst der vernünftigen Kinderzucht in den nöthigsten Grundsätzen abgefaßt von Joh. Friedrich Mayen, Helmstädt 1753. welcher gar viele andere Schriften anführt. Les Conversations d'Emilie, à Leipz. 1774. 8. Der Frau Maria; le Prince de Beaumont lehrreiches Magazin für Kinder, zu richtiger Bildung ihres Verstandes und Herzens für die deutsche Jugend eingerichtet und mit den nöthigsten Kypfern versehen, von Johann Joachim Schwaben, vierte Auflage, Leipzig 1768. Eben derselben lehrreiches Magazin für junge Leute, besonders junges Frauenzimmer, zur Fortsetzung des Magazins für Kinder, von eben demselben herausgegeben, zweite Auflage, Leipzig 1762. Wie auch derselben nöthige Unterweisung für junger Frauenzimmer, welches in die Welt tritt, und sich verheuratet, als der Verfolg des Magazins für junge Leute, ebenfalls von dem angeführten Verf. zu Leipzig 1764. Nicht weniger derselben lehrreiches Magazin für arme Handwerksleute, Gesinde, und Leute auf dem Lande, welches auch von dem genannten Verf. zu Leipzig 1768. herausgekommen ist. Anderer Christen von dem Beaumont, die auch hieher gehören, nicht zu gedenken. Joh. Bernhard Basedows methodischer Unterricht der Jugend in der Religion und Sittenlehre der Vernunft, nach dem in der Philalethie angegebenen Plane, Altona 1764. Man hat aber wider diese Schrift mancherley Bedenken geäußert. Inzwischen halte ich diese Schrift vor nützlich, nur heiße es dabei: prüfet, und das Gute behaltet. Basedow Elementarbuch verdient alle Aufmerksamkeit. Herr Dohm hat eine Nachricht von diesem Werke auf einem Vogen gegeben. Es soll aus 4 Bänden bestehen, und enthält einen geordneten Vorrath aller nöthigen Erkenntnis zum Unterrichte der Jugend, zur Belehrung der Eltern, Schullehrer und Hofmeister, zum Nutzen eines jeden Lesers die Erkenntnis zu vervollkommen. J. G. Kewez von Erziehung des Bürgers zum Gebrauche des gefunden Verstandes u. s. w. 2. 1773. Joh. Friedr. Zickert von der didactischen Erziehung der entwöhnten und erwachsenen Kinder, bis in ihr mahnbares Alter, Berlin 1765. 2. Im Jahr 1773. sind Briefe über die Erziehung der Frauenzimmer herausgekommen, Berlin und Straßburg, welche dem geschickten Herrn Zobel als Verfasser zugeschrieben werden.

werden. Auch mag gelesen werden Les avers d'une Mere à sa fille, und das Werk der Fran Obristlieutenantinn von Kun- del. C. D. Küßers sittliches Erzie- hungslexikon, welches zu Magdeburg her- ausgekommen. Mes vacances ou Lettres: a un Etudiant. Frankf. an der Ober 1774. sind nützliche Briefe für junge Leute vom Stande. Erinnerungen über einen wich- tigen Gegenstand, von einem Böhmern, Prag 1774. Handeln auch von der Er- ziehung, besonders des Adels. Mehrere Schriften muß man in der allgemeinen Bibliothek für das Schul- und Erzie- hungswesen in Deutschland, suchen. Man kann hierbey die Rubrik: Schulen und Jo. Andr. Fabricius Abriss einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit 1. Band 5. 7. 9. nachlesen, woselbst gar viele Schriften von Schulwesen angefüh- ret worden, die wir hier nachhastig zu machen, wegen Mangel des Raums ver- hindert werden. Ferner sehe man den Artikel Anthropologie und Mensch.]

[Esprit,]

[Heißt eigentlich Geist, Verstand. Esprit fort heißt ein Fregeist, oder so genannter starker Geist, der sich klüger zu seyn dünket als andere Leute, und sel- ne Vernunft über die göttliche Offenba- rung setzet. Eben deswegen maßen sich die Naturalisten diesen, soll ich sagen Ehrentitel oder Schandtitel an.]

Essen,

Ist dieselige natürliche Wirkung, da ein Mensch eine gewisse Speise in den Mund nimmt und selbige zur Erhaltung seiner Gesundheit in den Magen gehen läßt. Was ein Philosoph davon, son- derlich in der Moral sagt, bestehet in einigen Generalregeln? die Specialan- merkungen aber überläßt man denen Medicis. Daß man isset, rühret von kei- ner Verbindlichkeit, oder vom Geseze; sondern von einem natürlichen Trieb, den der Mensch mit dem unvernünftigen Vieh gemein hat, her, und muß man die zwey unterschiedene Gründe, was man entwe- der vermöge eines Gesezes; oder eines natürlichen Triebs thut, nicht unter ein- ander mischen. Inzwischen weil der Mensch nach dem Fall sich der natürlichen Begierde auf eine unvernünftige Art be- dienet; so befelet das natürliche Gesez, welches auf die menschliche Glückseligkeit abzwiecket, daß man mit denselben ver- nünftig umache, und insonderheit das Essen bloß als ein Mittel zur Gesundheit, welche des Leibes Glückseligkeit oder Wohl ausmacht, brauche, mithin will es haben, daß man eine gute Diät halte, wovon oben in einem besondern Artikel gehau-

delt worden ist. Daß wir dahero essen, darzu treibt uns ein natürlicher Trieb, welcher kein Geseze ist; daß wir aber uns bey dem Essen vernünftig bezeugen, das ist eine ante Diät beobachten und dadurch die Gesundheit erhalten, dazu verbindet uns das natürliche Gesez. Denn will dadurch Gott der Menschen Glückselig- keit, und will er, daß sie sowohl zu ihrem eignen, als anderer Besten, auch an ih- rem Leibe glücklich, das ist gesund leben mögen, so will er auch die Diät, weil ohne derselben der Endzweck nicht kann erhalten werden. Unvernünftig und unrecht fñhret man sich bey dem Essen auf eine dreysache Art auf: einmal wenn man entweder zu viel, oder zu wenig isset, und daher keine gehörige Rake beobachtet; hernach wenn man solche Speise isset, die entweder überheupt; oder insonderheit in Ansehung seiner Lei- besconstitution ungesund, und mithin in der Qualität verfehlet; und endlich wenn man dabey die gehörige Ordnung und Zeit nicht in acht nimmt, und also unordentlich isset. Wie man aber hiebey die Diät in acht zu nehmen, solches muß die Lehre von der Klugheit zu leben in allgemeinen Regeln weisen, so daß man die besondern Anmerkungen der Medicin überläßt, auch zugleich anzeigen, was bey dem Essen die Wohlstandigkeit mit sich bringt, 1. E. daß man nicht geschwin- de esse, nicht so große Wissen auf einmal hinein stecke, nicht aus der Schüssel nehme, was nicht für eines Ort liege, die Speisen nicht mit den Händen zer- reiße, die Knochen nicht abnagte, mit den Fingern die Teller nicht abdecke. Er fragt sich: ob diese und dergleichen Stücke bloß aus dem Grund der Wohlstandigkeit zu leiten, die auf den eingeführten Gebrauch angedacht Leute beruhet? es meynet ei- nige, es stöße dieses alles auf der Mäßig- keit, daß wer mäßig lebe, niemals eine allzu große Begierde und bloße Lust bey dem Essen werde verspüren lassen, noch andern dabey einen Eckel erregen und deswegen werde er diese Stücke aus Trieb seiner Mäßigkeit, wenn sie gleich durch die Gewohnheit anderer nicht eingefüh- ret wärdn, beobachten, wiewohl eine dergleichen Regel zugleich noch aus einem andern Grund herkommen könnte, und aus besondern Umständen köffen auch wohl noch neue Regeln. Allein was das erstere betrifft, daß diese Regeln aus der Mäßigkeit köffen, folglich wer mäßig le- be, selbige für sich beobachte, und ein Unmäßiger hingegen dawider handle; so ist dieses kein richtiger und eigentlicher Grund. Denn es giebt oft unmäßige Leute; die aber zumal in Segenwart an- derer bey Fastereyen aller Wohlstan- digkeit nachkommen, aus keiner andern Ursache, als weil es übel steht und man sie

Ne vor unhöflich halten dürfte. Hingegen sind wieder andere, die sehr mäßig leben; aber doch geschwind essen, manchen großen Wissen in den Mund stecken, manches mit den Händen zerreißen, entweder aus Gewohnheit, oder weil sie vom Wohlstand nichts machen; oder doch darauf zu sehen, keine Ursache zu haben vermessen. Wären unter andern die Messer nicht eingeführet und man zerriß alles mit Händen, ich glaube, man könnte bey dem lerkern so mäßig, als bey dem erkern leben, und niemand wird das Zerlecken an sich selbst als ein Zeichen der Unmäßigkeit ausgehen. Es kann geschehen, daß ein Unmäßiger durch seine Unmäßigkeit verleitet wird, daß er diese anständige Sitten verabsäumt; es geschieht solches aber nur zufälliger Weise. Bey dem andern wäre es eine weislaustige Sache, daß man aus besondern Umständen neue Regeln dazu machen sollte, welches man nicht braucht, wenn man nur auf die eingeführten Gewohnheiten geschickter Leute siehet, selbige zur Richtschnur setzet, und mithin die Wohlständigkeit beobachtet.

Essentiale,

Wird auf unterschiedene Weise in den scholastischen Metaphysiken genommen, und zwar nach ihrer Art zu reden, erstlich a priori und constitutive, da es dasjenige bedeute, welches zum innern Wesen der Sache gehöre, wie bey dem Menschen der Leib und die Seele wesentliche Stücke wären; vors andere a posteriori und consecutiv, vor dasjenige, welches notwendig auf das Wesen der Sache folge, wie bey einem Menschen das Vermögen zu lachen wesentlich; und drittens secundum quid und respectus vor dasjenige, welches einer Sache nach Beschaffenheit eines gewissen Zustandes, darinnen sie sich befinde, wesentlich zukomme, wie i. E. die Gelehrsamkeit einem Gelehrten, die Tugend einem tugendhaften Manne. Uebrigens ist noch zu merken, daß das Wort *essentiale* dem *extra-essentiale*, oder zufälligen entgegen gesetzt werde. Im ersten Fall bedeute es dasjenige, so zum innern Wesen der Sache gehöre; im andern Fall aber das, so der Sache natürlicher Weise zukomme, s. Donati metaph. vidual. cap. 3. §. 23. pag. 20.

Essenz,

Hier siehet man entweder auf die gemeine Lehre, sonderlich der Scholasticorum; oder auf die Sache selbst. In den Schulen braucht man dieses Wort entweder in einer weitern oder engeren Bedeutung, daß es nach der erkern nicht nur das Wesen; sondern auch die Existenz

der Dinge anzeigen, s. *Sebenstreits* philosoph. primam pag. 133. *Donatum* in metaphys. vidual. cap. 3. §. 8. pag. 17. *Dubium* in philos. instrum. part. 4. cap. 1. §. 6. Doch ist die letztere Bedeutung die gewöhnlichste, und braucht man oft als gleichgültige Wörter hier *entitas*, *realitas*, *quidditas*, *esse*, *natura*, *ratio formalis*; wiewohl sie zuweilen auch noch andere Bedeutungen haben, s. *Schreiblers opus metaphysic.* 11, 25. Es nennen aber die Scholastici die *Essenz* *primum veritatis conceptum*, welche Worte auf eine gedoppelte Art können erkläret werden. Denn einmal kann es so viel heißen, daß das Wesen das erste sey, was sich von einem Dinge denken läßt, dahin auch die Beschreibung des Wesens, die *Wolff* in seinen vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen cap. 1. §. 34. pag. 15. giebet, gehet; hernach aber können diese Worte auch die vornehmste Eigenschaft einer wahrhaften und wirklichen Sache, wodurch sie von allen andern unterschieden wird, anzeigen. Denn es ist bekannt, wie die Scholastici den *conceptum* eintheilen in *formalem*, welches die Vorstellung selbst von einer Sache im Verstande sey; und in *obiectivum*, so die Sache, davon sich der Verstand einen Begriff mache; und auch das Wort *primum* auch sonst so genommen werde, daß es so viel, als das Vornehmste, wie bey den Alten die *Metaphysik prima philosophia*, das ist die edelste Disziplin der Philosophie, weil sie von Gott handelte, hieße. In den metaphysischen Büchern werden von der *Essenz* allerhand *Canones* angeführet, als 1) *essentiae rerum sunt aeternae*, daß die Wesen der Dinge ewig seyn, welches so viel heißen soll, daß das Wesen einer Sache unveränderlich, so auch nicht anders seyn kann, und halten wir dafür, daß die Frage: ob Gott der Herr die Essenzen der Dinge verändern könnte? nichts nützen. Denn so viel ist ja gewiß, daß das Wesen einer jeden Sache, wie es Gott bey der Schöpfung geordnet hat, nach seiner unermesslichen Weisheit ist vorher von ihm erkannt worden, wie es hat werden sollen, welche Vorstellung wahrhaftig und vollkommen gewesen; wollte er nun die Essenzen der Dinge ändern, so bliebe es ja die Sache nicht mehr, die sie erst gewesen, auf welche Weise diese Regel ihren Grund hat. *Aristoteles* hat sonst die Essenzen der Dinge auch für ewig gehalten; allein in einem solchen Sinn, der weder mit der Gottesfurcht, noch Wahrheit bestehen kann. Denn bey ihm war das Wesen die Materie und die Form; die Form hielt er für Gott, folglich war die Materie gleich ewig mit ihm: 2) *essentia non recipit magis et minus*, das ist, wenn das Wesen einer Sache bestehen soll,

so muß weder was hinzu, noch davon kommen, weil sonst die Wirkungen, die aus dem Wesen fließen, würden verhindert werden, daß man folglich nicht wissen könnte, ob es diese, oder jene Sache sen. In zufälligen Eigenschaften aber hat das Gegentheil statt, da 1. E. Sempronius gelehrt; aber nicht so schön, als Titius ist, und demnach bleibt einer so gut ein Mensch, als der andere; 3) *sexus essentiam non mutat*, das ist der Unterschied im Geschlecht macht keinen Unterschied im Wesen, und ist also eine Frau eben so gut ein Mensch wie der Mann, anderer Regeln zu geschweigen, s. Clauberg in *ontologia* pag. 292. opp. philof. und *Clericum* in *ontolog.* cap. 4. §. 3. sqq. [Es gehören auch in dieses Fach, die *canones: essentiae rerum constant in puncto*, das ist, so wie in einem Punkt weder etwas hinzu kommen darf, noch davon genommen werden kann, eben so wenig darf in dem Wesen etwas kommen noch davon genommen werden, wenn die Sache dieselbe bleiben soll. So auch: *essentiae sunt sicut numeri*, denn soll eine Zahl dieselbe bleiben, so darf weder etwas hinzu kommen, noch davon genommen werden.]

Diese Materie aber an sich selbst betrachtet, so erweget ein Philosoph die Essenz auf eine gedoppelte Art: einmal in abstracto an und vor sich, welche die metaphysische Betrachtung ist; hernach in concreto in Anschauung gewisser Sachen, deren Wesen man insonderheit untersucht. Die metaphysische Essenz ist eine solche Eigenschaft, die von einer Sache mit einer Gewißheit kann gesagt werden, ohne welche sie diejenige nicht bliebe, die sie seyn sollte, und also hat man einen Unterschied unter der Substanz und der Essenz zu machen, welche die Alten, auch viele Neuere vermischt haben. Denn die Substanz ist die im verborgen liegende Ursache, welche die Eigenschaften einer Sache wirkt, die entweder zu ihrem Wesen gehören; oder nur zufällig sind, und solche empfinden wir unmittelbar, die Idee aber der Substanz begreifen wir nur vermittelst dieser Eigenschaften. Daß also ein Mensch lebet und vernünftig ist, empfinden wir unmittelbar aus seinen Werthungen; was aber die Ursache, woher solches komme? solches können wir sogleich nicht begreifen, und wie das erstere zur Essenz gehöret; also geht das letzte die Substanz an. Gott ist Urheber der Wesen aller Dinge, so daß das Wesen der natürlichen Dinge eigentlich von seinem Verstande; der moralischen aber von seinem Willen abhänget. Denn wie sich Gott fürsetzte, die Welt zu erschaffen; so hatte er in seinem Verstand die Ideen aller Dinge, wie sie mußten beschaffen

seyn, welche Ideen wahr und in dem vorgesezten Zweck hinreichend waren, daß nachdem er in der Zeit seinen Schluß in Stande bringen und die Welt erschaffen wollte, er nothwendig nach diesen Ideen, nach vorhergegangenen Schluß des Willens, alles erschaffen mußte, auf welche Weise man auf gewisse Weise sagen kann, daß Gott sowohl *causa libera*, als *necessaria* der Wesen der Dinge sen, und zwar das erste, daß er die Sachen erschaffen; das andere aber, daß er die Geschöpfe nach den Ideen, die er gehabt, formiren müssen. Man kann auch den bekannten *Canonem essentiae rerum sunt aeternae* in dem Verstand behaupten, daß sie in Anschauung des göttlichen Verstandes und deren Vorstellungen in demselben ewig gewesen, woraus auch fließet, daß sie unveränderlich, keinen Zusatz, noch Abgang leiden, wovon ausführlich *Buddens* in *observationibus in elementa philosoph. instrument.* pag. 496. sqq. handelt. Betrachtet man aber die Wesen der Dinge in concreto, so theilet man selbige in gemein in natürliche, moralische und künstliche, von deren Wesen insgesamt Gott eigentlich Urheber ist. Denn wie solches von den beyden erkern klar, indem das moralische Wesen auf das Geseh beruhet, so seinen Ursprung von Gott hat; also sind die Menschen den allen ibrer Erfindungen nur Affen der Natur, und suchen ihre Gedanken nach den Erfindungen Gottes einzurichten.

[Ethis,

siehe Gährung.]

Ethik,

Ist ein arlethisches Wort, wodurch man eine gewisse moralische Disziplin verkehret, und sie im deutschen insgemein die Sittenlehre, die Tugendlehre, auch Moral im engeren Verstande nennet; wohin aber eigentlich ihr Absehen gehet, und was sie folglich für eine Materie abzuhandeln habe, wie sie auch mit den andern Theilen der practischen Philosophie verwandt sen? darinnen sind die Philosophen nicht einerley Sinnes. Jaß durchgehends hat man dafür gehalten, daß die Ethik dem Menschen den Weg zu der höchsten Glückseligkeit zeige, welches durch die Tugend geschehen könnte, daher nannte man sie auch die Tugendlehre, und wies darinnen zugleich, weil die böse Neigungen und Affecten sich mit der Tugend nicht vertragen, wie man jenen zu widerstehen habe. Kurz man handelte von dem Absehen, welches die höchste Glückseligkeit, und von dem Mittel, so ein verbesserter und durch die Liebe mit Gott vermischter

Willie

Wille wäre, woraus die Tugend, als eine Wirkung flöße, nur geschähe dieser Vortrag zu den neuern Zeiten weit ordentlicher, ausführlicher und deutlicher, als zu den ältern. Denn da dachte man nicht an die natürliche Rechtsgelehrsamkeit, bequägte sich insgemein mit den uralten Gesetzen der zwölf Tafeln; indem man aber sah, daß man damit nicht auskame, so mischten sie die Hauptlehren von den Pflichten in ihre Ethik, welcher Fehler verbessert wurde, als Grotius und Pufendorf die natürliche Rechtsgelehrsamkeit in einer andern Gestalt an Licht brachten. Denn nachdem hat man mehrtheils drey Theile der gesamten philosophischen Moral gemacht, die Ethik, die natürliche Rechtsgelehrsamkeit und Politik, daß die erstere gleichsam die Vorbereitungsdiskiplin wäre, und den Willen in eine tugendhafte Beschicklichkeit setzen müßte, worauf der andere Theil den Willen Gottes, oder die göttlichen Gesetze selbst vor Augen legte, die man zu beobachten; die Art und Weise aber, wie alles klüglich, folglich zum Nutzen bey den menschlichen Verrichtungen einzurichten wäre, gäbe die Politik an die Hand. Doch auch hierinnen hat Rüdiger eine Aenderung zu treffen gesucht. Schon in den Institution. erudit. suchte er zu beweisen, daß die Ethik eine bloße Lehre der Klugheit, und mit den Regeln der Gerechtigkeit und der Schuldigkeit gar nichts zu thun habe, doch hielt er dafür, daß sie uns zur Glückseligkeit anweise, und daß solche durch die Tugend müßte erlangt werden. Allein vor einiger Zeit hat er eine Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele heraus gegeben, worinnen wir die Sache auf einen ganz andern Fuß gesetzt antreffen. Es kommen seine Gedanken kürzlich darauf an. Nämlich der Sak, daß das gute und böse allezeit bey einander wären, sey wahr und habe seine Richtigkeit, woraus er schließt, daß keine Glückseligkeit in dieser Welt zu haben, sondern dieselbe eine Eigenschaft des Himmels sey, folglich habe er gesehen, daß weil die Ethik nothwendig nach der einmal von den Gelehrten angenommenen, und von uns deren Nachkommen ohne händliche Ursachen nicht anders einrichtenden Wortbedeutung von einem Gut dieses zeitlichen Lebens gesagt werde, solche von der Glückseligkeit nicht handeln könne, sondern von dem nach der Glückseligkeit nächsten Gute, welches bey der durchgängigen Richtung des guten und bösen, kein anders seyn könnte, als die Zufriedenheit. Da nun die Zufriedenheit natürlich wäre, wenn man mit der Noth, die man sich selber machte, oder die man doch nur Klugheit hätte los werden, und sich davon nicht

befreyete, zufrieden seyn wollte, so habe er wieder gesehen, daß Tugend und Privatklugheit zwey allgemeine Mittel der Ethik und Politik wären, folglich die Tugend weder als ein Zweck der Ethik, noch als ein eignes Mittel derselben für das höchste Gut könnte gehalten werden. Denn obwohl die Klugheit nicht könne ohne Tugend seyn, oder vielmehr ohne Tugend Arglistigkeit genennet werde, so könne doch die Tugend wohl ohne Klugheit seyn: es könne aber die Zufriedenheit weder ohne Tugend noch Klugheit erlangt werden, und darum sey die Tugend in der Ethik weder die letzte Absicht, als welches die Zufriedenheit sey, noch ein eignes Mittel: wenn sie aber auf eine Art und Weise das höchste Gut seyn sollte, müßte sie eins von beenden seyn. In Ansehung dessen setzt er an den gemeinen Ethiken folgende Vorurtheile aus 1) daß man Glückseligkeit in diesem Leben gesucht und nicht Zufriedenheit, welches von den ältesten Weltweisen bis auf unsere fortgepflanzt worden: 2) daß man mit dem Zenone so wohl Lust, als Gemüthsneigungen aus der Ethik gekostet, und mit einem scheinbaren Fürgeben von nichts, als von der Tugend habe hören wollen: 3) daß die Älten in der Sittenlehre das Recht der Natur nicht betrachtet, sondern vermeint, daß nach den uralten Gesetzen der zwölf Tafeln man schon wissen könnte, was recht oder unrecht sey, ohne daß man es durch die Vernunft zu untersuchen, Ursache habe. Weil aber die Tugend nichts anders sey, als eine zur Gewohnheit gediehene Gerechtigkeit, oder eine Gemüthsneigung, nach den Regeln der Gerechtigkeit zu leben, so hätten die der Ethik beständigen Weltweisen befunden, daß sie mit den Gesetzen derer zwölf Tafeln in der Lehre von Tugend, Gerechtigkeit nicht fortkommen können, und also insonderheit davon in der Ethik handeln müssen. Diese Abhandlung hätte einen weit größern Theil derselben ausgemacht, als die Lehre von der Glückseligkeit, zu welcher sie ohne dem, in so weit sie in diesem Leben erlangt werden sollte, kein Mittel anzugeben gewußt, dahero es gar leicht geschehen, daß man in nachfolgenden Zeiten, obwohl ganz irrig vermeint, die Ethik sey eine Abhandlung der Tugend, solcher Gestalt aber gänzlich vergessen, daß sie eine Lehre der Klugheit sey. Hierauf habe man angefangen, in der Sittenlehre fast nichts anders zu betrachten, als die Gerechtigkeit, und die Klugheit, welche doch ein wesentlicher, da die Gerechtigkeit nur ein zufälliger Theil derselben sey, bey Seite zu setzen: 4) als Grotius und Pufendorf die Lehre vom Recht der Natur ans Licht gebracht, sey ein neues Vorur-

Vorurtheil entstanden, das Recht der Natur sey mit der Ethik und Politik einverlehen, deswegen zur selben Zeit solche Ethiken und Politiken geschrieben, in welchen man vornehmlich die Schuldigkeiten des Menschen gegen Gott, seinem Nächsten und sich selbst abgehandelt gesehen. Einige hätten zwar bey Zeiten gemerkt, daß die Ethik von dem Recht der Natur unterschieden sey, sich aber wieder darinnen verirret, als müßte die Ethik von den Pflichten der Ehrbarkeit, als Gedult, Bescheidenheit, Leutseligkeit handeln, und die Pflichten der Nothwendigkeit gehörten zum Recht der Natur.

Es ist schon vor dem unter den Philosophen gefragt worden: ob die Moral, und insonderheit die Ethik ihre Gewisheit habe? Aristoteles leugnete selbige, und meynet daher, man könne sie mit dem Namen einer Wissenschaft nicht belegen, giebt auch den Grund seiner Meynung nicht undeutlich zu verstehen, weil alle Ehrbarkeit, alle Gerechtigkeit nicht von Natur, sondern von den bürgerlichen Gesetzen herjuleiten, wie davon lib. 1. cap. 1. eth. ad Nicomach. zu lesen. Ihm folgte in den neuern Zeiten Grostius, wenn er de iure belli et pacis lib. 2. cap. 23. §. 1. schreibt: verissimum est, quod scripsit Aristoteles, in moralibus non aequae ut in mathematicis disciplinis certitudinem inueniri. Es kommen in der Moral freylich Materien für, da wir in unserer Erkenntnis weiter nicht, als auf eine Wahrscheinlichkeit kommen können: doch hat in den wichtigsten Sachen eine Demonstration statt, weil man deutliche, distincte und wesentliche Begriffe hat, daß man Definitiones, aus den Definitionen Grundsätze und daraus Schlüsse machen kan, welches mit mehreren Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 1. cap. 2. und Buddeus in analea. hist. phil. pag. 244. seqq. gemessen, nebst denen man auch noch lesen kann Rachel in examin. probabil. Iesuit. cap. 6. Placcium de augend. scient. moral. pag. 12. sqq. Hochstetter in collegio Pufendorf. exercit. 1. §. 19. pag. 34. Den Nutzen dieser Lehre wird kein vernünftiger Mensch leugnen, wer nur weiß, wohin sie abziele, davon mit mehrern Placcius in seinem Buch philosophiae moral. plenioris fructus praecipuus, Thomaeus in cautel. circa praecogn. iurisprudens. cap. 14. §. 60. Buddeus in element. philos. moral. part. 1. cap. 1. §. 30. sqq. handeln. Die Historie dieser Disciplin haben wir in der Einleitung in die Philosophie pag. 348. vorgezogen; auch pag. 362. diejenigen angezeigt, welche eben dergleichen gethan haben. [Die noch bisher gehörigen Schriften suche unter dem Artikel: Moral.]

[Etiquette,]

[Ist ein aus willkürlichen und eingebildeten Gründen eingeführtes oft ungegründetes Ceremoniell, welches mit etlichen Ernsthaftigkeit verbunden, die äußerlichen Pflichten nach der Einbildung und Eigensinn der Menschen, wie auch die Verhältnisse in Abtast auf den Rang und Würde bestimmen und entwerfen soll. Sie ist unter allen gesellschaftlichen Vorschriften die unverbindlichste, obman sie schon auf das genaueste zu befolgen pflegt, und oft nach Art der Geseze aufschreibt. Ihr kommen die ausgebreitetsten Grenzen zu, indem sie den geringsten Privatmann bis auf den höchsten Regenten beherrschet. Jeder ist demnach ein Sclav der Etiquette. Das Punctuelle in der Rangordnung beschäftigt oft einen Menschen so sehr, daß er lieber die Verfürung seines Lebensziels erwartet, als daß er seinem Range das geringste vergeben sollte. Jedermann weiß, daß Philipp der III, König von Spanien, ein Opfer der Etiquette wurde. Dieser Regent, welcher vor einem Camine saß, aus welchem das Feuer ausströmte, befahl dem Marquis de Pobar das Feuer aufzulösen, dieser aber entschuldigte sich mit dem Vorwande, daß ihm die Etiquette eine solche Verrichtung nicht erlaube, indem solche vor den Herzog D'Alfede gehöre. Da solcher aber nicht gegenwärtig war, ertrug der König lieber die Hitze, als daß er seiner Würde etwas vergeben wolle. Sein Geblüt erblühte sich vergeblich, daß er den folgenden Tag ein Friesel bekam, und an der Etiquette starb. Jeder Hof hat seine besondere Etiquette, welche der Hofmarschall lenket. Unter den Gesandten wird mit größtem Eifer auf die Beobachtung der hervorgebrachten Etiquette gesehen. Wodurch es geschieht, daß die wichtigsten Unterhandlungen erst fruitlos ablaufen. Wie man am besten den Streit über das Ceremoniell bey Zusammenkunft der Gesandten heben konnte, habe ich unter dem Artikel: Ceremoniell beigebracht. Wie sehr wäre zu wünschen, daß die Höchsten dieser Erden auf alle die kleinen u. elenden Formalitäten, welche die Etiquette erfordert, Verzicht thun möchten, damit die größten Zwecke der menschlichen Gesellschaft nicht vereitelt würden. Des Beyspiel der großen Seele des Herzogs von Lothringen, welches er schon im Jahr 1683. gegeben, sollte in unsern Tagen einen Maßstab abgeben, nach welchem hohe das Ceremoniell abmessen möchten. Denn als im besagten Jahr der König von Polen Sobieski die Türken genöthiget hatte, die Belagerung vor Wien aufzuheben, verlangte der Kaiser den König zu sehen, und zu sprechen. Die

Etiquette

Etiquette erregte die Frage: Wie der Kaiser einen Wahlkönig empfangen müsse? Mit offenen Armen: wenn er das Reich gerettet hat, antwortete der Herzog von Lothringen.]

[Etymologie,]

[Über die Herleitung eines Wortes erfordert, daß man den Ursprung desselben angebe. Man hat dabei zu merken daß 1) in zweifelhaften Fällen, die Bedeutung nach der Herleitung so lange anzunehmen sey, bis durch andere Gründe eine andere Bedeutung bewiesen wird. 2) In die etymologische Bedeutung vor nichts zu achten, wenn man aus dem Redebrauch eine andere Bedeutung darthun kann. Denn oft erwecket ein Wort nach der Herleitung eine Idee, die doch nach dem hergebrachten Redebrauch gar nicht damit zu verbinden ist. 3) Man kann keine gezwungene Herleitung annehmen, damit man eine Bedeutung erhalte, die man gerne wünscht und haben möchte, wie von den Gelehrten gar oft geschieht. Besonders finden wir neuer Zeit manche Gottesgelehrten, welche bei Auslegung der heiligen Schrift auf diesen Abweg verfallen. Es hat dieses sehr wohl gezeigt ein ungenannter Verfasser in der Schrift: Einladungschriften an den Herrn von Voltaire die theologische Doctorwürde in Deutschland anzunehmen. Berlin 1773. 8. S. 24. wenn er in satirischen und spöttischen Ton folgende Beispiele anführt. „Man kann, sagt er, dem deutschen Favorit: Worte eines gewissen Theologen Tölpel, wenn er es auf berühmte Gottesgelehrte anwendet, um eine gewisse Eigenschaft derselben dadurch zu bezeichnen, keinem andern erträglichen Verstand geben, der ihnen nach seiner Meinung keinen wirklichen Schaden bringt, als daß man es durch Verwandlung des *latini* von dem lateinischen *templum* herleitet, da Gottesgelehrte gleichsam Tempel heiliger Wahrheiten sind. Mit gleichem Rechte könnte man auch den unverständlichen teutschen Dichtern: man Phyllis von Gefüllos herleiten. mit Wegwerfung der Spitze ge, im Anfang; oder vom Füllen, weil dieses ein junges muntres Geschöpf ist; oder vom Füllen, erfüllen, daß es so viel sey, als ganz mit Liebe erfüllt. Nicht weniger könnte man den berühmten Namen des großen Reformators Lutherus, um ihn zu einem recht bedeutenden Namen zu machen, herleiten aus dem lateinischen *lucum*, Roth, und dem griechischen *αγω*, ich nehme weg, als aber den Unfatz des Aberglaubens aufzottere.“ Siehe mein kritisch historisches Lexicon. J. Theil.

sches Lehrbuch der theoretischen Philosophie Log. 5. 15. S. 80. f.]

[Evaporation,

siehe Ausdünstung.]

Eudämonologie,

ist die Lehre von der Belohnung eines rechtschaffenen Wandels, welche in der Ruhe und wahrhaftigen Glückseligkeit des Gemüths besteht. Es haben einige dem andern Theil der Ethik diese Benennung beigelegt, wie man aus des Philareti Schrift sehen kann.

Ewige Seligkeit,

Die Lehre von der ewigen Seligkeit, oder von dem ewigen Leben haben fast durchgehends die Philosophen als eine Sache angesehen, die aus einem höhern Licht der göttlichen Offenbarung zu erlernen, und sie daher den Theologen überlassen, mithin in ihren Ethiken es dabei bewenden lassen, daß sie zum Endweck die Glückseligkeit in dieser Welt, welche in der Vereinigung mit Gott, als dem höchsten Gut bestünde; zum Mittel aber die Liebe gegen Gott, und die daher fließende Tugend gesetzt, und dabei indgemein für wahrscheinlich voraus gesetzt, daß die Seele des Menschen unsterblich sey. Es wird sich kein Philosoph unterfangen, so viel aus der Vernunft von der ewigen Seligkeit zu reden, als ein Theologe nach Anleitung heiliger Schrift thut, ohnerachtet auch der letztere, wenn er gleich eine deutliche Offenbarung für sich hat, von der Sache selbst, worinnen die Seligkeit bestehen werde, sich keinen deutlichen Begriff machen, noch dergleichen andern fürstellen kann. Denn wenn er gleich sagt, die Seligen würden Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, mit ihm auf das genauere vereinigt werden, so kann man sich doch ohne vorhergegangene Empfindung keine Vorstellung davon machen, und man muß sagen: es hats kein Auge gesehen, kein Ohr gehört etc. Inzwischen muß man die besagten Fragen: ob eine ewige Seligkeit sey? und worinnen selbige bestehen werde? von einander untercheiden, und wenn man in der Philosophie diesen Punkt berührt, vornehmlich bey der Untersuchung der ersten bleiben. Ehe man selbige unternimmt, muß man wieder zwey Stück auseinander setzen: ob die Seele des Menschen unsterblich? und ob ein ewiges Leben sey? und dabei sehen, wie weit diese beyde Sätze mit einander verknüpft sind, und ob in ihrer Verknüpfung der erstere sich gegen den andern als ein Principium, oder umgekehrt verhalte? Sehen

Sehen wir die Sache auf Seiten Gottes an, so wird die Seligkeit als das Absehen voraus gesetzt, denn die Unsterblichkeit der Seele als das Mittel folget, weil die Erkenntnis des Endzwecks der Erkenntnis der Mittel vorher gehet, folglich weil Gott eine ewige Seligkeit bestimmt, so will er die Unsterblichkeit der Seele. Auf Seiten unserer und unserer Erkenntnis kann der Schluß vom Mittel zum Endzweck, und von dem Endzweck zu dem Mittel geschehen; wenn aber diese Erkenntnis gewis seyn soll, so muß nur ein Mittel und ein einziger Endzweck statt haben, daß wenn sonst bey der Unsterblichkeit der Seele kein ander Absehen angienge, als die Seligkeit, der Schluß seine völlige Richtigkeit hat: ist die Seele unsterblich, folglich ist auch ein ander Leben; und wiederum, wenn zu dem Endzweck nur ein einziges Mittel vorhanden ist, ist ein ander Leben, folglich ist die Seele unsterblich. Das Absehen dependirt von Gott von seiner Gerechtigkeit und Güte, daß wenn wir fragen: warum will aber Gott ein ander Leben haben? darauf nicht anders zu antworten, als weil es seine Gerechtigkeit und Güte mit sich bringt; und das Mittel, daß deswegen die Seelen der Menschen unsterblich seyn sollen, von seiner Weisheit. Doch die Erkenntnis des Mittels, oder der Unsterblichkeit der Seele muß vorher ihren Grund haben, ehe man von darauf das Absehen schließet, und da man desfalls insgemein einen gedoppelten Grund aniebt, davon der eine auf das Wesen der Seele selbst; der andere auf dem göttlichen Willen beruhet, so geht doch der letztere dem erstern für. Denn wenn man gleich mit einer ziemlichen Wahrscheinlichkeit aus dem Wesen der Seele ihre Unsterblichkeit folgert, so fließet doch weiter nichts daraus, als daß nach dem ordentlichen Lauf der Natur auf Seiten der Seele sowohl, als des Todes, selbige nicht sterbe, mithin bleibt noch der Zweifel zurück, weil Gott nach seiner absoluten Macht das Wesen der Seele zerstören kann, wer weiß, ob er dieses nicht thun will. Solchen Zweifel zu heben, muß man sehen, wie es desfalls mit dem göttlichen Willen stehe, daß wenn wir erkennen, er wolle nicht, daß die Seelen sterben, indem er noch ein ander Leben bestimmt, auf diese Art der Zweifel gehoben wird. Hieraus folgern wir so viel, daß weil der wichtigste Grund von der Unsterblichkeit der Seele auf dem göttlichen Willen in Ansehung des Endzwecks beruhet, auch unsere Erkenntnis viel sicherer und gewisser seyn, wenn wir den Satz: es ist ein ander Leben, es ist eine ewige Seligkeit zum Principio nehmen, und daraus schließen, folglich ist die Seele unsterblich.

Dieses hat vornehmlich aus zweyen Ursachen müssen zum voraus erinnert werden, ehe man zur Sache selbst kommt. Denn einmal dient es zur genauern und gründlicheren Untersuchung anderer Gedanken von dieser Sache, sonderlich was der Alten Aussprüche betrifft, die man mehrentheils unbedachtsam anführet, und von ihrer Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele auf ihre Erkenntnis von einem andern Leben schließet, ohne zu überlegen, was sie sich vor einem Begriff von der Unsterblichkeit gemacht. Fürs andere kann man desto gründlicher und ordentlicher in dem Beweis selbst verfahren. So viel als wir bishero in den Schriften der Philosophen von dieser Materie: ob ein natürlicher Mensch durch Hälfte der sich selbst gelassenen Vernunft schließen könne, es sey ein ander Leben, und insonderheit eine ewige Seligkeit? wahrgenommen, so sind insonderheit drey Beweisgründe, die man von dieser natürlichen Erkenntnis anzuführen pfleget. Erstlich schließet man dieses aus der allgemeinen Uebereinstimmung der Völker, wovon zwey Stücke zu untersuchen, 1) ob der Schluß überhaupt seine Richtigkeit habe, daß wenn alle Völker gesehen, es sey ein ander Leben, und eine ewige Seligkeit, so sey sie auch wirklich. Ich weiß wohl, daß man sich dieses Beweises auch in der Materie von der Existenz Gottes bedienet, und erinnere mich, daß einige denselben nicht vor fräglich haben ansehen wollen, und unter andern eingewendet, daß die Zeugnisse nur in historischen Dingen eine Beweiskraft bey sich führten, so hier nicht angienge, woraus leicht zu erachten, wie ihnen dieses Argument bey gegenwärtigem Punct ansehn werde. Doch haben andere seine Gültigkeit zu retten gesucht, und angemerket, daß aus diesem Grund die allgemeine Uebereinstimmung aller Völker von einer Sache deren Wahrheit bekätfte, weil ein Irrthum niemals allgemein seyn könnte, daß gleich von den ersten Zeiten der Menschen alle und jede, die in Ansehung des Verstandes, des Gemüths, des Orts und der Zeit, wo und wenn sie gelebet, so gar sehr von einander unterschieden, sich eine Sache falschlich einbilden sollten, oder könnten bereuen lassen. Dahero sagt Cicero quæst. Tufcul. lib. 1. omni in re contentio omnium gentium lex naturæ putanda est, und Seneca epist. 3. multum dare solemus præsumptioni omnium hominum, apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri. Wenigstens macht unserm Bedanken nach dieses eine sehr große Wahrscheinlichkeit aus, und kann allerdings als ein Beweis angenommen werden, wenn es nur 2) mit der allgemeinen Uebereinstimmung selbst seine Richtigkeit hätte, indem, wenn daraus eine

eine förmliche Schlussrede sollte gemacht werden, mancher den ersten Satz wohl einräumen; wegen des andern aber noch einige Bedenkllichkeiten haben würde. Denn ehe wir die Zeugnisse selbst nach einander ansehen, so ist überhaupt zu merken: a) daß man sich blüthig zu verwundern, warum die heidnischen Philosophen, darunter viele vorzügliche Köpfe gewesen sind, von dieser Wahrheit der Seligkeit und der Verdammniß fast gar nichts gesagt, und was man bey den Alten dieweu findet, Gedanken und Meynungen des Pöbels gemessen sind. Und ob man gleich muthmaßen wollte, es sey aus der Ursache geschehen, daß weil sie gesehen, wie sich der Pöbel desfalls mit so vielen Fabeln geschleppt, sie damit nichts hätten wollen zu thun haben, und sich also, um desto mehr Verfall bey den Gelehrten zu erlangen, von dem Sinn des Pöbels entfernt; so ist doch dieses eine gar ungegründete Meynung. Denn sie haben sich ja sonst in andern Dingen nach den Vorurtheilen des Pöbels gerichtet, und wenn sie gesucht, vor vernünftiger angesehen zu seyn, so hätten sie was bessers und vernünftigers fürbringen sollen: b) daß wenn auch die heidnischen Weltweisen die Unsterblichkeit der Seele behauptet, solches doch aus einem ganz unrichtigem und irrigem Grund herkomme, und wenn man die Sache recht einziehet, nicht einmal eine wahrhaftige Unsterblichkeit gelehret. Denn bey der Unsterblichkeit muß die Seele ihre Substanz bekändig behalten; da aber die Pythagoräer, Platonici, Stoiker lehrten, daß sie als ein Stück des göttlichen Wesens, wenn sie von dem Leibe befreiet, wieder in das Wesen Gottes fließen müßte, so war dieses keine Unsterblichkeit, weil auf diese Weise die Seele ihre Substanz verliert; Aristoteles hingegen wollte davon gar nichts wissen: c) daß die Zeugnisse, die man anführet, zum theil auf gar schwachen Grund beruben, nicht nur aus der Ursache, daß sie von anglaublichen Scribenten herrühren, und oft noch ein und die andere Erklärung brauchen; sondern auch die Sache ungewiß und zweifelhaft fürtragen, zumal wenn die Rede von der Unsterblichkeit der Seele ist, und dagegen andere Stellen gehalten werden: d) wenn auch die Zeugnisse klar und göltig sind, mithin ihre völlige Richtigkeit haben, so fragt sich dennoch, ob die Heyden diese Wahrheit aus der Natur durch die Vernunft erkannt, oder ob sie nicht durch die Tradition von den Juden eins und das andere bekommen, welches sie zum theil nicht recht verstanden, zum theil aus Unverstand und Bosheit verdrehet, in allerhand Fabeln eingehüllet, und verdunkelt haben. Denn wir haben schon anderswo

erinnert, auch kräftig erwiesen, daß man die Aussprüche der heidnischen Philosophen und der gesunden Vernunft nicht mit einander zu vermischen, maßen jene die Vernunft gar sehr verderbet, und hinter manches durch die Tradition kommen. Was wir vorigs überhaupt angemerkt, wollen wir mit ein und andern Exempeln ins besondere erläutern.

Nachen wir den Anfang von den sogenannten Barbaren, so stehen unter ihnen oben an die Chaldaer, von denen uns sonderlich Stanley in seiner histor. phil. orient. so viel Nachricht zusammen getragen, daß sie gelehret, wenn sich die Seele in dem Leibe, den sie nur für ein Gefängniß ausgab, wohl auführe, so käme sie zurück in den überall lichten Sitz; wo sie sich aber schlimm verhalte, so werde sie auch in schlimmere Derter verstoßen, welches kurz so viel heißt, wenn wir die sogenannten chaldäischen Dracula zu Hülfe nehmen: die Seele ist aus dem göttlichen Wesen, sie ist ein Stück des göttlichen Feuers, dahin sie vom Leibe getrennet wiederkommen, und mit demselben vereinnact werden muß, davon unter andern Psellus in expos. dogm. Chaldaic. zu lesen. Die alten Perser haben von der Seligkeit gelehret, und ihre Magi nach Laertii Bericht in proem. segm. 9. behauptet, *ἡλικιωσεν τὸν ἀνθρώπον καὶ ἴσεν τὰς ἀνάγκας*, und wie man noch aus dem vorhandnen Buch Sadder, welches Lateinisch in des Thomä Hyde Tractat de religione veterum Persarum zu finden, siehet, so werde von demjenigen, der festlich werden wollte, verlangt, daß er sich um Vorbitter umthäte, fleißig Almosen gäbe, und alles thäte, was die Priester haben wollten. Von den Arabern versteinert Abulfarajus in historia Arab. pag. 5. daß unter ihnen Leute gewesen, welche die Auferstehung erkannt und behauptet: daß wenn eines Camel über sein Grab geschlachtet werde, er zum Gericht reiten würde; geschehe aber dieses nicht, so müßte er zu Fuß gehen, wofes die Anmerkungen des Eduard. Pocockii pag. 134. zu lesen. Von den Sinesern lesen wir unter andern bey dem Sugone Linschorano in India Orient. part. 1. cap. 25. daß sie alle eine Unsterblichkeit der Seele glaubten, und daß nach diesem Leben einem jeden werde belohnet werden, nachdem er gehandelt habe, es sey gut oder böß, und da werde man in jener Welt ewig leben. Strabo erzählet lib. 15. von den alten Indianern, daß sie am meisten vom Tode philosophiret, indem sie dafür gehalten, es sey dieses Leben nicht anders, als der Zustand der erst empfangenen Kinder, der Tod aber als die Geburt in das wahre und glückselige Leben anzusehen, daher sie auch ihre Verstorbenen

nicht beweinet, weil sie in einen weit glücklicheren Zustand kommen, wie Nonnus in Dionysiac. lib. 37. v. 1. sqq. meldet, ja sich selbst um das Leben gebracht, damit sie dieser Herrlichkeit nur desto eher theilhaftig würden. Von den Egyptiern giebt Herodorus lib. 2. cap. 103. für, daß sie zuerst die Unsterblichkeit der menschlichen Seele gelehret, ohnerachtet Pausanias in Messeniace, pag. 277. diese Ehre vielmehr den Chaldäern und Indianern beyleget, die aber eigentlich den Ebrdern zukommt. Doch dem sey, wie ihm wolle, so sollen die Egyptier zugleich die Wandlung der menschlichen Seele von einem Körper in den andern statuiren, oder vielmehr nach einiger Anmerkung behauptet haben, daß die Seele wieder zu Gott oder dem Weltgeist, daher sie kommen sey, zurück lehre. Die Thracier sollen sich zu erst durch den Orpheus ihre wilde Sitten haben abgewöhnen lassen, wozu sich dieser eben der Lehre von der Belohnung der Tugend, und Bestrafung der Laster nach dem Tode in besondern Derttern bedienet, von denen auch Mela lib. 2. cap. 2. schreibt: vna gens Thraces habitant aliis aliisque praediti et nominibus et moribus: alii redituras putant animas ob-euntium; alii etsi non redeant, non extingui tamen: sed ad beatiora transire. Von den alten Deutschen schreibt Appianus in Celticiis pag. 1192. *ἰσχυρὰ καταφρονήται δι' ἡλπίδα ἀναβίωσιν*; mortis contemtores persuasione futuri in vitam reditus, und von den alten Celten bezeuget Cäser de bell. gallic. lib. 6. cap. 14. inprimis hoc volunt persuadere, non interire animas, anderer dergleichen Völker zu geschweigen. Kommen wir auf die Griechen und auf die Weltweisen unter denselben, so ist wahr, daß sie die Moral, sonderlich von Socratis Zeiten an fleißig getrieben, und darinnen den Menschen den Weg zur Seligkeit anzuweisen gesucht. Sie empfunden an anderer sowohl, als ihren eignen Exempeln, in was für einem großen Elend sie sich durchgehends befänden, von dem sie zur Genüge versichert waren, daß dasselbige am meisten von der Menschen Thorheit und Bosheit herrühre; weil sie aber den innerlichen Trieb zur Glückseligkeit in ihrer Seele fühlten, so suchten sie selbige zu erlangen, da sie sich denn bey solchen Bemühungen um zwei Stücke, um das Abgehen selbst, und um das gehörige Mittel dazu zu bekümmern hatten. In der Absicht kamen sie fast überein, daß sie eine innerliche Glückseligkeit suchten, und richteten darauf ihre Moral ein. So sagte Pythagoras, der letzte Endzweck des Menschen wäre *ἰσότης τῷ Θεῷ*, die Gleichheit Gottes, welches auch Plato lehrte, und nur

noch diese Einschränkung hinzusetzte: *κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπων*, das ist, so weit als es der Mensch bringen könnte, davon Scheffer de natura et confic. phil. italic. cap. 6. 7. und Omeis in ethic. Platonica zu lesen. Die Stoiker wollten mit allem Fleiß das menschliche Gemüth gesund machen, von seinen Krankheiten, oder Affecten befreien, und in den Stand der Glückseligkeit setzen, wie desfalls ihre *ἡράδεια* bekannt genug ist; davon unter andern Seneca epist. 85. ein deutlich Zeugnis ablegt: non diminutionem malorum in bono viro intelligo, sed vacationem; nulla debent esse, non parua. Epicurus meinte, die Glückseligkeit bestünde in der Vollust; verkündete aber dadurch weder Unzucht, noch Völlerey oder andere Ueppigkeit; sondern nur eine angenehme Empfindung, eine Lust der Seele, welche Meinung er daher bewiese, weil, was man suche, man aus keiner andern Ursache suchen könnte, als daß man Lust und Vergnügen davon habe, und was man meide, geschehe deswegen, weil man sich deswegen Verdruss besürchte. Er wußte sonderlich sehr wohl fürzustellen, daß wenn man gefragt würde, warum man dieses oder jenes that? man zwar anfänglich allerhand vorwenden könnte; bey weiterm Fortfragen aber ein jeder endlich gestehen müsse, daß er die bisher vorgewendete Dinge seines Vergnügens wegen thue; werde man aber gefragt, warum man Vergnügen oder Lust suche? niemand was weiters anführen könnte, sondern gestehen müßte, daß Lust und Vergnügen dasjenige sey, welches man um sein selbst wegen suche, gleichwie man auch den Verdruss, seiner selbst wegen vermeide. Also kommen die Pythagorder, die Platonici, Stoiker und Epicurus darian überein, daß sie durch die Moral eine innerliche Glückseligkeit befördern wollten; da hingegen Aristotelis Lehre nur auf eine äußerliche gieng, welches hier anzuführen nicht nöthig, nachdem dieses bereits in der exercitac. de atheismo Aristotelis zur Genüge geschehen ist. Doch bey der innerlichen Glückseligkeit, die sie suchten, kommen wieder zwei Umstände auf einander zu sehen für, sofern ihr Abscheu auf eine Glückseligkeit in diesem; oder nach diesem Leben gegangen, worinnen sie von einander unterschieden waren. Denn die Pythagorder und die Platonici dachten auf eine Glückseligkeit nach diesem Leben, und funden in den Gedanken, daß die Seele alebenn ihre Glückseligkeit zu genießen anhenge, wenn sie von dem Leibe getrennet; da hingegen Epicurus, weil er sich durch die Vollust des Gemüths einen solchen Zustand einbildete, der von aller Sorge, Furcht und Hoffnung befreyet wäre, auf den Irrthum

verführt wurde, als sey nach dem Tode kein ander Leben, und daß Gott sich um nichts bekümmere. Es fliehet dieses nicht nur aus seinem Hauptprincipio ganz natürlich; sondern es sind auch noch ganz deutliche Zeugnisse der Alten detsfalls da. Seneca schreibt de benef. lib. 4. cap. 4. itaque non dat deus beneficia, sed securus et negligens nostri, avertis de mundo aliud agit, aut (quae maxima Epicuro felicitas videtur) nihil agit, nec magis illum beneficia, quam iniuriae tangunt. Von den Stoicern weiß man fast nicht, was man in diesem Stück sagen soll, indem die Nachrichten, die man davon noch hat, überaus verwirrt aussehn. So viel ist ausgemacht, daß bey ihnen Gott und die Welt eins waren, und die menschliche Seele für ein Stück davon zu halten sey, nach welchem Grundsatz, weil sie sich einen körperlichen Gott einbildeten, die Seele auch sterblich seyn mußte, und obßon Lactantius lib. 3. cap. 19. divin. institut. von ihnen bezeuget, daß sie der Seelen Unsterblichkeit gelehret, so war es in der That doch keine Unsterblichkeit, sondern nur ein Zurückkehren in Gott, oder in die Welt, daher sie kommen war, wiewohl sie auch darinnen nicht einzig waren. Fast auf eben die Art stellten sich auch die Pythagoräer und Platonici ihre Glückseligkeit für, daß wenn die Seele von dem Leibe getrennet sey, selbige in das göttliche Wesen, daher sie kommen, wieder einfließen müste, welches weder eine Unsterblichkeit, noch Glückseligkeit war, weil auf solche Weise die Seele ihre Substanz verlieret. Sie skatuirten anben, daß die Materie der Ursprung alles Bösen, und daß die Seele durch die Vereinigung mit dem Körper verderbt und unrein worden wäre, daher sie dahin zu trachten, wie sie von den Banden des Leibes möge befreiet werden, in welcher Absicht sie die Philosophie *μελέτη θανάτου*, eine Meditation des Todes nannten. Es dienen hier zum weitem Nachlesen Suet. in quaest. Alnet. lib. 2. cap. 24. und Joh. Petr. Ludwig in disput. de omniū fere gentium de vira aeterna concentu, Hall. 1695.

Der andere Beweisgrund, woraus man die natürliche Erkenntnis von einem andern Leben, folglich von der ewigen Seligkeit darthun will, ist von der göttlichen Güte und Gerechtigkeit hergenommen, daß weil die Gottlosen oft ohne Strafe ihrer Sünden dahin fürben; der Leib aber gleichwohl in der Erde zur Asche werde, und Gott nach seiner Gerechtigkeit das Böse bestrafen müsse, so schloße die Vernunft, es sey wohl ein ander Leben, darinnen dieses geschehen werde. Es ist zwar dieses eigentlich ein Argument, womit man insgemein die Unsterb-

lichkeit der Seele aus dem Licht der Natur erweisen will, welches aber auch zugleich zum Beweis des ewigen Lebens, wenns nur einigermaßen kräftig wäre, dienen könnte. Denn wenn gleich die Vernunft erkennet, Gott werde nach diesem Leben die Gottlosen ihrer Sünden wegen strafen, und daher ihre Seelen nicht sterben lassen, welches sie aber doch nur wahrscheinlich einräumt; so siehet sie gleichwohl keine Ursache, warum sie zu dem Ende ewig dauern sollten, und noch viel weniger wird sie im Gegentheil schließen, daß für die Frommen zur Belohnung ihrer Tugenden ein ewiges Leben bereitet, weil sie kein Fundament einer einzigen Belohnung, noch viel weniger einer ewigen Belohnung antrifft, und vielmehr alles, was der Mensch auch gutes thun mag, als höchst unvollkommene Schuldigkeiten ansiehet. [Wenn man zum Voraus beweiset, daß die letzte Absicht der Schöpfung, die Glückseligkeit der endlichen Weser sey, so glaube ich, es könne dem angeführten Grunde eine überzeugende Kraft gegeben werden, wie ich dies vollständig in meiner Geschichte von den Seelen gezeigt habe.] Drittens scheinen mir diejenigen die Sache am besten zu treffen, welche detsfalls ihren Beweis von einer innerlichen Begierde herholen, und darauf insonderheit die Demonstration der Unsterblichkeit der Seele gründen. Es hat Rüdiger in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele cap. 3. §. 13. 199. sich die Mühe gegeben, diesen Punkt ordentlich und gründlich auszuführen, dessen Gedanken darauf ankommen: Er setzet zum Grund, daß die Seele einen wirklichen, natürlichen, von Gott eingegebenen und dem Menschen allein zukommenden Trieb zur Seligkeit habe, welchen Satz er in fünf Theile abtheilet, und jeden ins besondere beweiset: a) daß überhaupt die Seele einen Trieb zur Glückseligkeit habe, welcher zwar aus eines jeden eigener Empfindung klar; aber doch aus der Veränderung zu erweisen, so fern die Seele bey keiner Eitelkeit ruhig, welche Unruhe sich auf eine zweifache Art zeigt, indem man entweder stets was anders verlangt, so die Art Wollüstiger, oder ein mehrers, als man gegenwärtig wirklich hat, wie die Ehrgeizigen und Geldgeizigen zu thun pflegen. Ja, es blieben auch vernünftige und christliche Menschen bey dem, was sie in Gott, und in der Tugend in dieser Welt fanden, nicht stehen, sondern trachteten immer nach mehrer Vollkommenheit, folglich suchte die Seele was mehrers, als was in der Welt sey: b) daß es ursprünglich ein Trieb und nicht eine Gedanke sey, welcher Satz deswegen mit hinzunehmen, weil wenn er von einem Gedanken

entstanden wäre, daraus nichts zu erweisen, indem man auch durch erdichtete Ideen sich Besseres erregen könnte, folglich sey der Gedanke von der Glückseligkeit erst aus dem Triebe entstanden. Dieses könnte man sehen, wenn man alle Arten der Gedanken durchsieht. Von einem Gedanken des Gedächtnisses könnte sie deswegen nicht herkommen, weil eine Empfindung, ohne welcher keine Erinnerung statt habe, müßte vorher gegangen seyn, folglich die Glückseligkeit in der Welt anzutreffen wäre, welches doch falsch ist; und weil das Judicium eine Kraft zu entscheiden, entscheiden aber so viel als theilen sey, und nichts zu theilen, was nicht zusammen gefeßt, folglich vorhanden sey, so folge auch daraus, daß keine Gedanken des Judicii dazu Anlaß gegeben, noch ein Gedanke des Ingenii. Denn diese Begierde sey allgemein; die Gedanken aber des Ingenii gar sehr unterschieden und veränderlich. Es bezeugten dieses noch andere Umstände, nämlich daß die Begierde der Glückseligkeit alle Menschen in gleichem Grad der Heftigkeit liebe, da hingegen andere Begierden, die von Gedanken entsünden, auf ungleiche Art den Menschen in Bewegung setzten, wie denn auch diejenigen, so wenig dächten, als dumme Leute und Kinder, eben so einen starken Trieb zur Glückseligkeit, als erwachsene, hätten: c) daß es ein natürlicher Trieb sey, der allen Menschen angeboren, welches das allgemeine Weinen unserer Kinder anzeige. Er setzet hier zum Voraus einen Unterschied unter dem Schreien der Thiere, und unter dem Weinen der Menschen: jenes sey nur eine Schmerzbezeugung über das gegenwärtige; dieses aber über gegenwärtiges, vergangenes, und zukünftiges, daher weinten die Kinder über die gegenwärtigen Schmerzen, wenn sie unter andern Bleihungen hätten; über den vergangenen Schmerz, wenn sie von ihren Eltern oder Lehrmeistern geschlagen worden, so weinten auch erwachsene über den zukünftigen Schmerz, als bey der lebhaften Vorstellung des Todes der übrigen oder ihrer selbst. Die unvernünftigen Thiere weinten nicht, lachten auch nicht, ihr Schreien gehe nur auf gegenwärtige, so lange man sie schlage, höre und dergleichen, so lang schreien sie; so bald aber ihr Schmerz nachlasse, höre auch ihr Schreien auf, da hingegen Kinder, auch erwachsene Menschen oft nichts von dem Schmerz fühlten, und doch zuweilen noch eine gute Zeit darnach weinten, folglich käme das Weinen nebst dem Lachen dem Menschen alleine zu. Hieraus schließt er, wenn ein Kind über etwas weinte, das vorbei sey, so zeige dieses einen Schmerz der Seele an, mithin eine Betrübniß, daß es nicht lauter An-

nehmlichkeiten genießen könnte, welches andeute, daß der Trieb zur Glückseligkeit mit uns geboren; d) daß dieser Trieb von Gott sey, weil alle natürliche animalische Triebe, wenn sie weder der göttlichen Liebe, noch der vernünftigen Liebe anderer Menschen, und seiner selbst widerstrebten, von Gott herkämen, machen das menschliche Wesen zu keiner andern, als gedachter Absicht der dreysachen Liebe von Gott erschaffen sey: e) daß dieser Trieb dem Menschen allein zukomme, weil die Thiere weder Freude noch Betrübniß, als Wirkungen dieses Triebs bewiesen. Hierauf setzet er weiter zum Voraus, daß alle von Gott gegebene Triebe ihr wahres Objectum haben müßten, weil der Mensch in diesem Leben keine Glückseligkeit haben könnte, - so macht er endlich den Schluß daraus, daß sie nach diesem Leben seyn müsse, folglich müste auf dieses Leben ein ander Leben folgen, darinnen die Menschen, oder das, was von dem Menschen noch übrig sey, wahre Glückseligkeit genießen könnten, welches Leben der wahren Glückseligkeit wir Christen die ewige Glückseligkeit zu nennen pflegten. Joachim Silbebrand hat einen Tr. *de vita aeterna ex lumine naturae ostens et ex pentateucho mosaico euista* 1624. heraus gegeben. Man thue hinzu *Fabricium in syllabo scriptorum de veritate religionis Christianae* cap. 47. p. 718.

Ewigkeit,

Bedeutet eine Art der Dauer, wird aber auf unterschiedene Weise gebraucht. Im gemeinen Leben nennt man öfters etwas ewig, welches lang und beständig währet, oder niemals aufhören sollte, i. E. wenn wir die Liebe, den Frieden und dergleichen, ewig besitzen.

Bei den Philosophen wird das ewige in uneigentlichem und eigentlichem Verstand genommen. In uneigentlichem Sinn heißt das ewig, welches zwar einen Anfang hat; aber ohne Aufhören beständig dauret, wie die Engel ewig sind; die Seligkeit der Frommen; die Strafe der Gottlosen in jenem Leben ewig genannt wird, welche Art der Dauer sonst auch bey den Scholasticis *aeternitas, aeternum, sempiternitas* heißt. In eigentlichem bedeutet die Ewigkeit eine solche Dauer, da etwas weder einen Anfang, noch Ende hat, dergleichen Gott zukommt. Die erste Art heißt bey den Scholasticis *aeternitas a parte post*, und *a posteriori*; die andere *aeternitas a parte ante et a parte post*; ingleichen *aeternitas a priori et a posteriori*. Was diese letztere betrifft, so schlept man sich indessen mit der Definition, welche Boetius l. 5. *de consolatione philos.* pr. 6. in folgen-

folgenden Worten gegeben: *aeternitas est incommutabilis vitae tota simul et perfecta possessio*; die aber dunkel ist, und daher billig schon von verschiedenen nicht angenommen worden: conf. Lebensstreits philosoph. prim. p. 142. und Chauvins lexic. philos. p. 28. ed. 2. nebst Scheibler in oper. metaph. 1. 1. c. 16. p. 200. Die Ewigkeit Gottes, oder seine Dauer beruht auf seine Existenz, und man kann auch sagen, daß dieselbe fortgesetzt werde, nur geschieht dieses nicht durch die auf einander folgende Momente der Existenz, da das erstere abgesetzt vergebet, und immer eins von dem andern dependiret. Denn Gott dependiret von niemandem, und seine Existenz ist nothwendig, die vermöge seiner Natur nicht aufhören kann; und weil er weder Anfang noch Ende hat, so ist er das allervollkommenste Wesen. Dieses haben von den ältern Philosophen Plato in Timaeo; Proclus 1. 2. commentar. ad Timaeum Platonis; Parmenides bey Ammonio de interpret. Plotinus ennead. 3. 1. 7. c. 5. erkannt. Die Socinianer aber und Arminianer, welche der Ewigkeit Gottes eine Succession belegen, irren gar sehr. Von den neuern thut dieses Clericus in ontolog. cap. 5. §. 7. p. 354. und meynet, es könne die Succession so concipiret werden, daß damit keine Unvollkommenheit verknüpft, seliglich sähe man keine Ursache, warum sie bey Gott nicht statt haben sollte. Allein das Wesen der Succession bringet mit sich, daß man dabei die Idee einer Dependenz und Veränderlichkeit concipiren muß, und das zeigt schon Unvollkommenheit genug an. Man lese, was unter andern Lebensstreit in theol. natural. exerc. 14. und Budeus in observationibus in elementa philosoph. instrument. p. 522. hieher erinnert. (Es unterscheiden einige Neuere mit D. Schubarth *aeternitatem fixam*, die auch von etlichen formalis genennet wird, und aeternitatem *successivam*, die auch von einigen *participata* heißt. Jene wird Gott beigelegt, weil bey seiner ewigen Dauer gar keine innerliche Veränderung vorgehet. Diese aber legt man der Ewigkeit endlicher Dinge bey. 3. E. der ewigen Dauer eine Seele. So, wie auch die Welt eine solche Ewigkeit haben würde, wofür sie Gott von Ewigkeit geschaffen hätte, und solche ewig dauern ließe. Denn nach der Vernunft glauben gar viele eine mögliche ewige Welt, wovon Davies in seiner Metaphysic gelesen werden kann. Man redet auch von einer *aeternitate periodica*, welches Wort eine unbestimmte lange Zeit bedeutet, die zwar eine Grenze hat, deren Ziel und Ende aber nicht bestimmt werden kann. Die barmherzigen Brüder oder ewigen Evangelisten, oder wie sie auch genennet

werden, die Apocatastasiken glauben eine solche Ewigkeit bey den Höllestrafen, weil sie meinen, eine rigoröse Ewigkeit der Strafen sey wider die Vernunft, wie noch neuerer Zeit Bafedow lehret. Das Geantheil aber werde ich in einem besondern Artikel: Höllestrafen zeigen, wo ich auch die dahin gehörigen Schriften anführe. So viel muß ich noch anmerken, daß bey der Ewigkeit Gottes eine Folge der Verhältnisse der Unveränderlichkeit des Höchsten keinen Abbruch thue. Denn ob schon Gott alle Augenblicke andere äußerliche Bestimmungen und Verhältnisse gegen die Welt bekäme, so würde deswegen Gott selbst doch nicht verändert werden, so wenig ein, in fließendem Wasser feste stehender Pfahl, innerlich verändert wird, wenn er gleich durch die vorbeistreichenden Tropfen alle Augenblicke andere Verhältnisse bekommt. Noch verdienen folgende Auctores von der Ewigkeit gelesen zu werden: Bülfinger Dilucid. §. 455. Canz theol. nat. §. 43. Feuerlein diss. de aeternitate Dei, omnem successionem excludente Alt. 1734. Ribov instit. theol. reuel. §. 259. Aofens Gedanken von der Ewigkeit S. 22. Der Theologe 1754. S. 193 ff. Gedanken von dem wahren Begriff der Ewigkeit, Leipzig 1755, wovon der Verfasser Hr. Titius ist, ob er sich schon nicht genennet hat. Keimarus in den Wahrheiten der natürlichen Religion Abth. IV. §. 2. Wallerius praenot. theol. part. 1. §. 59. Keuschauers theol. socin. natural. confutur. len. 1738. §. 9. seqq. Lungers haufsens diss. de erroribus Socinianorum contra theol. natural. len. 1703. Scherzers collegium antisocinianum p. 47. Goornbed in socinianism, confutur. tom. 1. p. 262. seqq. Des Herrn Verf. Religionskristenheiten außer der avanaelischen lutherischen Kirche 4 Theil S. 371. In Ansehung dererjenigen, welche eine Folge von Augenblicken in der Ewigkeit annehmen, ist zu bemerken, daß sie sich nicht auf einerley Art erklären. Denn einige behaupten diese Folge bloß in unsrer Vorstellung von der Ewigkeit, ohne daß deswegen eine wahrhafte Folge in Gott selbst entstehen sollte, andere nehmen zwar in Gott selbst eine Folge von Augenblicken an, jedoch ohne Anfang und Ende. Unter solche Vertheidiger der Folgen in der Ewigkeit gehören Gassendi, Clarke, Tillotson. Siehe Mosheim in den Noten zu Endworth syst. int. p. 721. ff. Unter den Neuern aber gehören hieher Sohmman in diss. aeternitatem Dei successionis expertum nec esse, nec esse posse, Goett. 1739. D. Crusius in der Metaphysic §. 255. Köselitz in diss. de successione momentorum in ipsa aeternitate, Lips. 1746. Die Verfasser über wichtige Wahrheiten der heutigen Gelehrsamkeit, 1 St. S. 23.

E. 23. Ein Ungenannter im Theologen 1754. S. 81. Vergleiche auch die Kurbril; Zeit.]

Excerptiren,

Ist diejenige Bemühung, da man aus dem, was man gelesen, etwas herausziehet, und solches dem Gedächtniß zum Vortheil aufzeichnet, damit solches zu rechter Zeit wieder kann gefunden und gebraucht werden, darauf schon die Alten viel gehalten, wie aus dem Plinio lib. 7. ep. 20. n. 5. und lib. 3. ep. 5. n. 10. zu ersehen. In Ansehung der Sachen, welche excerptirt werden, giebt es entweder philologische, oder reelle Excerpten, und in Ansehung der Art und Weise, wie das excerptiren selbst angestellet wird, kann man sich unterschiedene Arten erwählen, desfalls unsere Gedanken dahin gehen: erstlich lasse man in jeder Wissenschaft, darauf man sich leget, sein Handbuch mit Papir durchschließen, und trage dahin alles, was man anderswo in weitläufigern Büchern liest: besitzt man diese selber, so werden sie nur mit Fleiß allegirt; sind es aber solche Bücher, die nicht leicht anzuschaffen, so mache man sich vord andere ein besondrer Buch, darinnen man die merkwürdige Sachen selbst aufzeichnet, die man in solchen nicht wohl anzuschaffenden Büchern liest, welches Buch, darein alles ohne Ordnung kann zusammen getragen werden, wieder in dem Handbuch so zu allegiren, daß man kürzlich den Inhalt der Materien, wovon ein Autor handelt, mit berührt. Weil darinnen aber viele Sachen vorkommen, die nicht zu gewissen Wissenschaften können gezogen werden, so hält man sich drittens noch ein besondrer Werk, und trägt darein miscellanea unter gewissen Titeln auf eben jent. erwähnte Manier zusammen, das man nur mit Fleiß die Bücher, so man besitzt, allegirt. Viertens lege man sich in seiner Wissenschaft eine Bibliothek, worinnen die Bücher einer Disciplin und Materie, so heraus sind, erzählt werden, wo es seyn kann, zu; lasse selbige ebenfalls durchschließen, vermehre und verbessere selbige zugleich, damit man eine Buchwissenschaft bekommen, und bey vorfallender Gelegenheit sehen kann, was von einer Materie schon geschrieben sey. Nur müssen die Bücher sorgfältig und richtig aufgezeichnet werden, da denn auch nicht undienlich seyn wird, die Journale dabei zu bemerken. Auf solche Weise wird das excerptiren sonder Mühe; aber von großem Nutzen seyn, und ein Gelehrter that wohl, wenn er bey Zeiten ansetzt und seine Bücher und derselben Materien in ihre ordentliche Stge bringet, besonders da man sich nicht auf die Titel verlas-

sen darf, und manches Buch eine Materie in sich faßet, die man niemals selbst gesucht. Fängt man bey Zeiten an, so lassen sich hernach diejenige Bücher, die man sich anschafft, mit leichter Mühe durchlaufen, und eintragen. Ist einer nicht in dem Stand eine große Bibliothek anzulegen, so handelt er klug, wenn er alle Journale, wosern er sie haben kann, auf dergleichen Art durchwandert. Sonsten sind noch andere Methoden zu excerptiren vorgeschlagen worden, und kann man desfalls Drexels aarifod. artium et scientiarum, Sacchinum de ratione librorum legendi c. 9. Aedermann in consilio logico de locis comm, Placcium de arte excerptandi, Lubovici in collegio excerptor, Megler in artificio excerptandi, Morhof in polyhist. litter. 1. 3. c. 1. sq. lesen; des Herrn Locks Methode zu excerptiren steht in dessen oevres diverses p. 373. [Auch sehe man Clerc bibliothecae vniuerselle II. 315. und von Vincentii Placcii Vorchrift Tenzels monatliche Unterredung 1686. 625. Clerc bibl. vniu. XVI. 199. Dieser Clerc handelt auch vom Nutzen des Excerptirens an angef. Ort XVIII. 199. sq. Wir setzen noch folgende Schriften hinzu: Jo. Pet. Titii manuuctio ad excerptendum, Dantisci 1660. 8. Gundlings Collegium histor. litterariae I. 89. Just. Christoph Udenii excerptandi ratio noua, Leipz. 1696. 8. Gottfr. Ludwigs collegium excerptorium, Leipz. 1697. 8. Jo. Bened. Meglers rechte Kunst zu excerptiren, Leipz. 1703. 4. Methode geschickte Excerpta zu machen, Chemnitz 1724. 4.]

[Excoliren

siehe Cultur.]

Exempel,

Dieses Wort wird in unterschiedener Absicht gebraucht. In der Logik ist es ein syllogistischer Vernunftschluß in der ersten Figur, da man an statt des Hauptsatzes einen Satz nimmt, dessen Subiectum ein Individuum, oder eine einzelne Sache ist, und von demselben etwas bejahet, oder verneinet, welches von der Specie, oder höhern Begriff, darunter das Individuum gehöret, überhaupt oder allgemein geschehen kann, und da man an statt des neuen Termini etwas ansetzet, welches auch unter der Specie, oder dem höhern Begriff steht, i. E. wenn Gläubige also schließen: die Schrift saget, Abraham ist gerechtfertiget worden durch den Glauben an Christum; also werden wir auch gerechtfertiget, so wäre dieses ein solcher richtiger Schluß, denn sie und Abraham stünden unter einer Specie, nämlich der Gläubigen, welchen

welchen allen das Prädicatum der Rechtfertigung zukommt, dahero wäre es eben das, als wenn die Schrift sagte: alle Gläubigen werden durch den Glauben an Christum gerechtfertiget; wir sind nun gläubig. L. werden wir auch gerechtfertiget. Nun aber wird hier an statt des Subjecti: alle Gläubigen, ein Individuum, welches Abraham ist, genommen und von demselben behauptet, daß er sen gerechtfertiget worden, welches Prädicatum der Speciei, worunter das Individuum gehört, allgemein zukommt, da denn die Species die Gläubigen sind, folglich werden alle Gläubigen gerechtfertiget. Auf solche Weise hat diese Art zu schließen, ihre Richtigkeit und beruhet in der Uebereinstimmung derjenigen Sache, auf welche wir schließen, mit demjenigen Exempel, von dem wir schließen und welchem das Prädicatum allgemein zukommt, s. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 2. cap. 10. n. 7. 8. und in instit. erud. pag. 158. ed. 3. Wo aber dergleichen Uebereinstimmung nicht ist, da läßt sich auch nichts schließen, als wenn jemand sagen wollte: Alexander der Große hat die Soldaten mit Troß vom Aufruhr abgehalten, L. soll ein jedweder hoher Officier das Mittel brauchen. Denn als Kaiser Salba so klug seyn wollte, verlor er sein Leben darüber. Jedoch liegt auch die Kraft des Schlußes nicht in dem Exempel, und hat man sich desselben wenig zu bedienen, weil so viele Sophistereien mit unterlesen können. Was die Aristotelici hievon vor Gedanken haben, solches besiehe beim Schreiber pag. 4. cap. 13. ut. 4. oper. logic. und Donati de arte syllogistic. artic. 15. §. 690. 199.

Es kommt dieses Wort auch in der Moral vor, darinnen man von dem Nutzen und Schaden der Exempel redet, und sie als ein Mittel zu der Verbesserung der menschlichen Seele, und insonderheit des Willens vorschläget. In dieser Rücksicht sind die Exempel unterschiedlich, indem sie entweder wahrhaftige, welche wirklich geschehen und vorhanden, oder erdichtete sind, die man Fabeln zu nennen, und die Ermangelung der ersten zu brauchen, auch dabei in gute und böse, und die wahrhaftigen in lebendige und todt einzutheilen pflegt. Indem wir aber von ihrem Nutzen und deren vernünftigen Gebrauch zu handeln gesonnen sind; so richten wir unser Absichten vornemlich auf die wahrhaftige Exempel und setzen zu der Materie von den Fabeln unten einen besondern Artikel aus. Sehen wir vor das erste auf ihren Nutzen, so ist bekannt, und viele werden durch

eigne Erfahrung versichert seyn, daß derselbige nicht gering, und sie insonderheit einen großen Nachdruck in dem menschlichen Gemüth, wenn dasselbige wohl zu lenken ist, haben. Denn betrachten wir ihren Nutzen überhaupt, so erstreckt sich solcher entweder auf den Verstand, oder auf den Willen. Auf seiten des Verstandes geben sie Anlaß zur genauern Erkenntnis der Wahrheit, welches an gehörigem Ort von der Erfahrung erwiesen worden; die Erfahrung aber ist nichts anders, als eine Erkenntnis der specialen Fälle oder Exempel, die man sich durch die Länge der Zeit erworben hat. Auf seiten des Willens, worauf wir hier vornemlich sehen, und welches man den moralischen Nutzen nennen könnte, dienen sie dazu, daß durch ihre Vorstellung das Gemüth sich leicht einnehmen und wohl bewegen läßt. Es ist der menschliche Wille von der Beschaffenheit, daß er in seinen Begierden und Aversationen von den Vorstellungen des Verstandes dependiret, welche Vorstellungen je lebhafter sie sind, je mehr werden die Bewegungen in dem Willen rege, woraus leicht zu schließen, warum die Exempel in dem menschlichen Gemüth eine so große Kraft haben. Nämlich sie nehmen die Imagination ein, zumal wenn es lebendige Exempel sind, oder die todtten doch lebhaft beschriebenen werden, welche imaginative Vorstellung eben der Grund dieser Kraft, so sie bey sich führen. Seneca sagt: longum iter est per praecepta, brevis et officus per exempla, welcher Ausdruck in Ansehung derjenigen, die eine starke und zwar sinnliche Einbildungskraft haben, eintrifft; den Leuten aber, welche ihr Judicium zum Nachdenken gewöhnet, richten die theoretischen Regeln oft eben so viel aus, es sey denn, daß ein und der andere Affect im Weg stünde. Denn auch hier thut die Gemüthsbeschaffenheit viel. Es sind die Menschen gar sehr zur Nachahmung anderer geneigt. Quintilianus institut. orat. lib. 10. cap. 2. schreibt: atque omnis vitae ratio sic constat, ut quae probamus in aliis, facere ipsi velimus; sic litterarum ductus, ut scribendi fiat usus, prout sequuntur: sic musici vocem docentium, pictores opera priorum, rursus probatam experimento culturam in exemplum intuentur. omnis denique disciplinae initia ad propositum sibi praescriptum formari videmus. Diese Neigung, welche aus der verderbten Eigenliebe ihren Ursprung hat, befördert die Kraft der Exempel, daher man aus der Erfahrung weiß, daß je genauer sie mit einer herrschenden Neigung verknüpft sind, je leichter und kräftiger sie ihren Nachdruck erweisen. Unter den Alten

haben dieses verschiedene mit besonderm Fleiß angemerkt. Cicero pro Archia cap. 6. sagt: quam multas nobis imagines, non solum ad intuendum, verum etiam ad imitandum, fortissimorum virorum expressas, scriptores et graeci et latini reliquerunt? quas ego mihi semper in administranda republica proponens, animam et mentem meam ipsa cogitatione hominum excellentium conformabam. Plinius in dem panegyric. cap. 45. vita principis censura est eaque perpetua: ad hanc dirigimur, ad hanc convertimur: nec tam imperio nobis opus est, quam exemplo: und Seneca schreibt epist. 11. an seinen Lucilius: aliquis vir bonus nobis eligendus est, ac semper ante oculos habendus, ut si tanquam illo spectante vivamus, et omnia tanquam illo vidente faciamus, anderer Stellen, welche wir dievon bey diesem Weltweisen antreffen, zu geschweigen. Weil das menschliche Leben sehr kurz, und die bloß lebendigen Exempel nicht hinlänglich seyn würden, den zuerwartenden Nutzen zu verschaffen, zumal solche mehrertheils nach Affecten beurtheilet werden: so hat man wohl gethan, daß man nützliche Exempel in Schriften aufgezeichnet hat, welche wenn es gleich todtte Exempel sind, doch großen Vortheil geben, und das, was an den lebendigen abgehet, ersetzen können. Wir haben desfalls dreierley Schriften. Einige haben bloß das Leben anderer beschrieben, welche Bemühung, wenn sie geschickt angeketet wird, daß man es nicht bey den gemeinen Umständen nach Art eines von der Kugel abjulesenden Lebenslauf verwenden läßt, sondern nach erlangter genauer Erkenntnis die Characteres des Gemüths, die Eigenschaften des Verstandes, den Lauf des Glücks und Unglücks mit ihren Ursachen entwirft, von besonderm Nutzen seyn muß. Andere haben nach gewissen Classen der Tugenden Exempel zusammen gelesen, wie unter den Alten Valerius Maximus, nach dessen Exempel verschiedene gleiche Arbeit vorgenommen, als Balthasar Cyrenus in neun Büchern dictorum factorumque memorabilium: Baptista fulgositus auch in neun Büchern dictorum factorumque memorabilium ex omni historia veteri ac recente; Antonius Coccius Sabellicus in zehn Büchern exemplorum: Johann Baptista Egnatius in neun Büchern de exemplis illustrium virorum Venetiae civitatis atque aliarum gentium: Job. Schaffer in memorab. exempl. Sueciae gentis. Noch andere haben ihre Moral durch Exempel tractiret, als Simon Goulartius in morum philosophia historica, Job. Conrad Durtius in ethica paradigmatica, Brochmandus in specimine ethices historicae, welche Methode, wann sie recht angewendet wird, sehr

nützlich, daraus auch zugleich zu erkennen ist, mit was vor einem Vortheil die historischen und moralischen Wissenschaften mit einander verknüpset werden. Denn gleichwie ein Moralliste die Historie weit angenehmer und brauchbarer machen kann, wenn er die Geschichte nach den moralischen Principiis beurtheilet, als ein Historicus ohne der Philosophie, und Insamderheit der Moral: also thut hingegen wieder die Historie das ibrige daher, wenn daher die moralischen Lehren bekräftet und erläutert werden. Es folgt weiter daraus, daß vornemlich diejenigen, welche bey andern in einem Ansehen stehen, als Regenten, Lehrer und Prediger, Eltern durch einen vernünftigen und tugendhaften Wandel Exempel zu einer rühmlichen Nachfolge geben sollen, indem sie eben in dem Stand sind, wegen der großen Begierde, andern nachzuahmen, und die alldier mehrertheils mit dem Vorrtheil des menschlichen Ansehens verknüpft ist, bey andern in diesem Stück viel gutes und böses zu stiften. Oben haben wir angeführt, was Plinius von einem Regenten saget und Plutarchus verlangt in dem Buch, so er von der Auferziehung geschrieben, cap. 15. von den Eltern, daß sie ihren Kindern mit einem gutem Exempel vorgehen müssen. Vor das andere sehen wir auch, wie man sich anderer Exempel müsse zu Nuzen machen: Dasjenige, wodurch und andere ein Exempel geben, sind ihre Reden und wirkliche Thaten, es mag nun der Vortrag mündlich, oder schriftlich geschehen. Von diesen muß eine Erkenntnis voraus gesetzt werden, welche entweder eine gemeine, wenn man es schlechterdings bey dem, was man äußerlich wahrnimmt, oder durch das Gedächtnis gemerket, bewenden läßt; oder eine judicieuße, wenn damit eine gründliche Meditation verknüpset wird. Durch diese Meditation sucht man hinter das zu kommen, was nicht gleich in die Augen fällt, als wenn man bey einer Verrichtung die Absichten, wie auch die Mittel zu erforschen, und bey einem Discours die Beschaffenheit des Verstandes und Willens zu erkennen bemühet ist. Bey dieser letztern Art der Erkenntnis wird der Nutzen der Exempel weit größer, als bey der erkern. Denn da kann man leicht beurtheilen, was nachzuahmen, und was man hingegen fliehen soll; man kann auch auf diese Art aus den allerschlimmsten Exempeln einen Vortheil ziehen: man kann desto leichter die Application an sich machen, welches hingegen bey der gemeinen Erkenntnis nicht angehet, und daher bey vielen eintrifft, was Horatius sagt: o imitatorum stultum pecus. Es können aber die Verrichtungen und Reden anderer entweder nach den Regeln der Berechnung

Berechtigkeit; oder Klugheit, wohin auch die Wohlstandigkeit gehört; betrachtet werden, und ihr Bedenken muß man sehen, was man seines Orts haben zu thun und zu lassen hat, mithin wie der Wille entweder anzuleiten, oder zurück zu ziehen sei. Zu diesem Ende ist gut, daß man fleißig historische Bücher liest, und ehrbare Gesellschaften besucht, welche wenigstens in Ansehung des Wohlstandes, der auf die eingeführte Gewohnheit geschickter Leute beruhet, nicht zu entbehren sind. Außer den bereits angeführten Scribenten, kann man von dieser Materie noch nachlesen Bosium de comparanda prudentia et eloquentia civili, Böclerum in historia schola principum, Casaubonum in der Vorrede des Polybii, Paschium de variis modis moralia tradendi cap. 5. p. 455. Cellarium in programma. lib. p. 38.

Man braucht auch dieses Wort in der Didactic oder Unterweisungskunst, daß ein Lehrer seine Lehrlinge durch Exempel deutlich und leichter machen müsse, welches nichts anders heißt, als daß man auf eine theoretische und abstracte Regel einen besondern Fall anwendet, und weil das besondere allezeit deutlicher, als das allgemeine und abstracte, so ist daher die Ursache zu ersehen, warum Exempel eine Sache deutlich machen können. Von dem Gebrauch dieser Exempel muß man dahin sehen, daß sie leicht, bekannt und mithin nicht so weit hergesucht sind, welches zuweilen geschieht, wenn man sich so genau an eine Art derselben binden will. Viele haben ihre philosophischen Schriften manchem dunkel, und folglich unangenehm gemacht, daß sie so viele Exempel aus der Mathesei hergebracht haben. Es verändern die Exempel weder die Sache selbst, die man dadurch erläutert, noch die Methode, und hat man deswegen nicht nöthig, sie von der Beschaffenheit derselben zu benennen, welches ich bereits pag. 830. parerg. academ. in histor. logic. wider die theologischen und juristischen Logiken erinnert habe. Doch geht darunter sonderlich auf Accademien mancher Betrug vor. [Joh. Georg Sulzer in seiner allgemeinen Theorie der schönen Künste sagt: Jede Vorstellung des Allgemeinen durch das besondere, kann in weitläufigen Sinn ein Beyspiel genennet werden. In der engern Bedeutung aber ist es ein besonderer Fall, in der Absicht angeführt, daß das allgemeine der Art oder der Gattung, wozu er gehört, mit Vortheil daraus erkannt werde.]

Existenz,

Wird diejenige Beschaffenheit einer Sache genennet, so fern dieselbe wirklich

vorhanden ist, und kann im deutschen das Seyn einer Sache genennet werden. Es nennen solche auch einige die Wirklichkeit, und sagt Erh. Weigel in exist. divin. demonst. bey dem Tugendspiegel, daß die Existenz die That sey, womit das Ding im Welt und außer unserm Denken in der Welt vorhanden. Andre erklären sie also: existentia est, per quam aliquid est extra suas causas; welche Erklärung viele deswegen tadeln, weil sie von Gott, der von niemand anders berühret, nicht könnte gesagt werden; ihm aber gleichwohl die Existenz nicht abzusprechen sey. Doch meint Scheibler lib. 1. cap. 15. pag. 137. metaph. sie könnte in so fern statt haben, wenn die Worte extra causas nicht im bejahenden; sondern verneinenden Verstand genommen würden. Noch andere sagen: existentia est id, per quod aliquid desinit esse intra suas causas, sie sey dasjenige, wodurch etwas zwischen seinen Ursachen zu seyn aufhöre; woran aber andre aufsetzen, daß eine Sache nicht erstlich durch ihre Existenz, sondern durch ihre Hervorbringung, die eher, als die Existenz wäre, zwischen ihren Ursachen zu seyn aufhöre, conf. Clauberg in ontosoph. pag. 297. opp. philos. Von den Scholasticis wird sie aus entitativus genennet, weil durch sie etwas in der That da sey. [Einige Neuere erklären die Existenz durch complementum possibilitatis, und verstehen dadurch, es müßte außer der Möglichkeit noch etwas hinzukommen, wenn die Sache wirklich seyn sollte. Was aber dieses Etwas sey, ist noch nicht gehörig bestimmt worden. Andere sahen, wenn eine Sache außer unsern Gedanken in einem Wo angetroffen wird, so ist sie wirklich. Wiederum andere sagen, wenn von Substanzen oder für sich bestehenden Dingen die Rede ist, daß sie alsdenn existiren, wenn außer dem konstituierenden Wesen, auch die Gattung von demjenigen innern Bestimmungen anzutreffen ist, die mit dem konstituierenden Wesen zugleich möglich sind. Wenn daher bey einer endlichen Substanz eine einzige veränderliche innere Bestimmung anzutreffen ist, so muß sie wirklich seyn. Des Gott aber sind außer dem konstituierenden Wesen weiter keine innere Bestimmungen möglich, als dessen Eigenschaften, attributa, welche aus seinem Wesen oder dem ersten Begriff, den man von Gott zum Grunde legt, folgen, daher Gott existiret, sobald man sein Wesen und seine Eigenschaften setzt. Solche aber sind von Ewigkeit zu seyn, folglich muß Gott von Ewigkeit die Wirklichkeit besitzen. Nach dem zuletzt gegebenen Begriff von der Wirklichkeit, muß man dem Embryo in Mutterleibe sogleich nach der Empfängnis eine Existenz belegen, welches in die Frage:

ge: zu welcher Zeit das Kind in Mutterleibe zu leben anfange, einen Einfluß hat. Der Philosoph wird sagen das Kind hat gleich nach der Conception eine Art des Lebens, und ist daher eine Mutter eine Kindermörderin, sie mag den Embryo tödten, wenn sie will.)

Das Wort *Essenz* wird zuweilen in eben dem Verstande, wie *Existenz* genommen, doch muß dieses von selbigem, wenn es das Wesen einer Sache bedeutet, wohl unterschieden werden, indem ein anders ist, wenn ich frage: ob die Sache da ist? das hero reden wir öfters von dem Wesen einer Sache, nicht aber von ihrem da seyn, welches Weigel c. 1. pag. 8. also erläutert: „wie solches jener Goldschmid wohl verfahren, dem ein Bauer nur das Wesen eines Goldstücks, das eines Eies groß, mit Worten vorgetragen, und gefragt, wie theuer doch benanntes Goldstück sey? der Goldschmid meint, „der Bauer habe ein so großes Goldstück wirklich in seiner Existenz den sich, es zu verhandeln, bringt ihm derowegen einen Kauf zu, es wohlfeiler von ihm zu erlangen: fragte endlich, wo ers habe? dem der Bauer sagte, er habe keins; doch wenn er einmal eins fände, möchte er gern wissen, was es werth sey.“ Die Metaphysici pflegen zu sagen, daß *Essenz* und *Existenz* von einander unterschieden würden *ratione ratiocinationis*, daß zwar in der That niemals die Existenz ohne der Essenz, noch diese ohne jene seyn könne; doch wäre eines insbesondere allein in Gedanken durch die Abstraction zu betrachten, *conf. Cleric. in ontol. cap. 4. Chauvins lexic. philos. pag. 228. edit. 2.* Und so verhält sich die Sache in der That, daß wenn gleich der Verstand den Begriff von der Existenz alleine und abgesondert von der Essenz sich vorstellen und betrachten kann, und wiederum den Begriff von der Essenz ohne den Begriff von der Existenz; so find sie doch in der That allezeit besammten. Nur folgt nicht, daß die wahre Idee von der Existenz auch eine wahre Idee von der Essenz in sich faßt, als wenn ich sagen wölte, Spinoza hat die Existenz Gottes zugegeben, also hat er auch einen wahren Begriff von dem göttlichen Wesen gehabt, welches gar ungereimt. Denn wir haben oft wahrhaftige Begriffe von dem Seyn der Dinge; ihrem Wesen nach aber bilden wir uns selbige doch falsch ein. Wenn sich die Vernunft den Begriff von der Existenz recht vorstellen will, so muß sie nothwendig bey der Sache, welcher die Existenz zukommen soll, zwey Umstände als des Orts und der Zeit betrachten, ohne welche sich keine Existenz einbilden läßt, soll auch nur die Zeit einen Augenblick austragen. In Anse-

hung des Ursprungs ist ein Unterschied unter der Existenz Gottes und derer Creaturen, indem jene nothwendig und independent; diese aber von dem freyen Willen Gottes herrühret, folglich nicht nothwendig, daß also Gott von nichts gezwungen worden, die Welt zu erschaffen. Inzwischen nachdem er einmal den Schluß gefasset, die Welt zu erschaffen, so mußte solches geschehen, und da dependirt die Existenz von seiner Allmacht, und daß solche nach vollbrachtem Werk der Schöpfung zum theil fortgepflanzt; zum theil erhalten werden, ruhret von seiner Allmacht und Gültigkeit zugleich, oder von seiner göttlichen Vorsorge her.

[Experiment,

siehe Erfahrung.]

Experimentalphysik,

Wodurch diejenige Art, die Physic zu tractiren, verstanden wird, da man sich der Versuche von einzeln Dingen, oder Experimenten bedienet, und dadurch gewisse Lehrsätze beweisen will.

In der Physic muß man allerdings die gemeine, oder sinnliche Erkenntnis, woraus die Erfahrung entstehet, mit der gelehrten oder abstractiven Erkenntnis verknüpfen, indem durch jene die Wirkungen in der Natur erkannt, von denen hernach durch das Judicium die Ursachen untersucht werden, welches die Peripatetici verabsäumten. Die Erfahrung aber in der Physic durch die Sinnen ist hauptsächlich zweyerley: eine wird von den Geschöpfen Gottes genommen, als vom Feuer, von der Luft, von dem Wasser, der Erde, von den Sternen, Blumen &c. die andere hingegen von künstlichen Dingen, die mit Menschenhänden gemacht sind, dahin die mechanischen Experimente an irdischen Körpern, die chemischen durch Feuer, die hydraulischen durch Wasser, die optischen durch Lichte u. s. w. gehörten, auch in allen Experimentalcollegis angestellt werden. Die natürlichen haben vor den künstlichen dieses, daß sie nicht so kostbar, und täglich können versucht werden, angesehen auch der arme Mensch sich eine solche Erfahrung erwerben, und von Tage zu Tage vermehren kann, zu geschweigen, wie alle künstliche Experimente aus der Natur, deren Affe die Kunst ist, ihren Anfang genommen.

Doch sind die künstlichen nicht schlechterdings zu verwerfen, damit man vernichten die gegenseitigen *Physicos*, so sich damit breit machen, desto eher verstehen kann; aber so großen Staat davon zu machen, als könnten dadurch neue und

bisher

bisher unerkannte physische Wahrheiten erkannt werden, hat man nicht Ursach. Denn sie dienen nur zur Erläuterung der schon erkannten, welche die Wirkungen wohl bestärken; die Ursachen aber nicht entdecken. Es ist nichts ungewöhnliches, daß die Philosophen, so in Untersuchung von den Ursachen natürlicher Dinge einander schnurstracks zuwider sind, dennoch in den meisten Experimenten einig sind, conf. Thomasius im Versuch vom Wesen des Geistes c. 1. thes. 14. 199. und in cautelis circa praecogn. iurispud. cap. 13. §. 42. seqq. Rüdiger in physica diu. lib. 1. cap. 1. sect. 4. §. 83. Rogerius Baco und Albertus Magnus hengen an, durch chymische Versuche die selbstständigen Principia zu entdecken, und widersprechen hienit denen Aristotelis: Baco de Verulamio führete die Liebhäber der Physic auch vornemlich auf die Experimenten, dessen Verdienste hieninnen Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 1. cap. 1. heraus streicht. Dahin ist die Absicht verschiedener gelehrten Gesellschaften mitgegangen, als der königlichen in England, dazu Verulamius den Grundriß an die Hand gab; der Academie des sciences in Paris, welche in der Experimentalsphäre auch großen Ruhm erworben, und der academiae naturae curiosorum in Deutschland. [Die Akademien der Wissenschaften zu Berlin und Petersburg verdienen hieninne ebenfalls allen Ruhm.] So haben sich auch in den neuern Zeiten verschiedene Privatgelehrten gefunden, welche Experimenten zusammen getragen, und durch dieselbe die Physic zu erläutern gesucht, wie Sennerd, Otto von Guericke, Schottus, Kircher, Franc. de Lana, Boyle, Sturm, Löwenhoek, [Winfler, Nollet, Hauksbee, Martin, Polyniere, Desaguliers, Gravesande, Musschenbroek,] mit großem Fleiß gethan. Als Handbücher kann man desfalls Wolfarts institutionem physicam curiosam, oder clauem philosophiae experimentalis concisam. Cassel 1712. in 4. Köchers physicam experimentalem compendiosam, Wittenberg 1715. in 8. Teichmeyers elementa philosophiae naturalis experimentalis, die anfangs 1719. in 8. nachgebends 1724. in Jena vermehrt herausgekommen; Senr. von Sanden syllogon experimentorum, quibus demonstrationes physicae illustrantur 4 Königsb. 1712. Christ. Wolffs allerhand nützliche Versuche, dadurch zu genauern Erkenntniß der Natur und Kunst der Weg gebahnet wird, in drey Theilen, davon der erste 1721. der andere 1722. und der dritte 1723. herausgekommen ist, brauchen. Doppelmeyer hat in erlichen Bogen in 4to demonstrationes mirandorum naturae et artis effectuum curiosas, welche in kurzen Edgen in deutscher Spra-

che abgefaßt sind, drucken lassen. Was für neue Erfindungen in der Physic nach und nach geschehen, davon findet man eine kurze Nachricht in des D. Buddes philosophia theoretica part. 1. cap. 1. nebst seinen Anmerkungen darüber, die sich zu Ende seiner observationum in elementa philosophiae instrumentalis befinden, darinnen er auch pag. 645. von der Experimentalphysic handelt. Dabei man Paschii inuenta nouantiqua, und Reimann in Versuch einer Einleitung in die hist. litterar. der Deutschen p. 3. sect. 1. p. 482. seq. zugleich lesen kann. [Mehrere und die neuern Schriftsteller sind unter dem Artikel Physic zu lesen.]

Explicite,

Dieses Wort pflegt man zu brauchen, um die Verhältniß einer Sache gegen die andere anzuzeigen, und ihm das Wort implicite entgegen zu setzen. Nämlich explicite braucht man, wenn man den unmittelbaren Zusammenhang einer Sache mit der andern deutlich und ausdrücklich zeigen will; ist aber der Zusammenhang mittelbar, daß er erst durch eine neue Idee muß gezeigt und erklärt werden, so braucht man das Wort implicite. E. in dieser Lehre, daß Gott und die Welt eins sey, liegt explicite die Aethetisiren; statuiert aber jemand, es sey keine Vorsetzung Gottes, so ist dieses implicite aethetisch.

Exterior,

Bedeutet überhaupt das äußerliche einer Sache, so unmittelbar in die Sinne fällt, worauf wegen des Übels, oder dergleichen, die von keinem Geschmacke und von schlechtem Verstande sind, in der Klugheit zu leben gar sehr zu sehen ist. Denn nachdem die Menschen größtentheils unfähig worden, die innerliche Vollkommenheit einer Sache gehörig einzusehen, und also nach dem äußerlichen Scheine davon zu urtheilen angefangen, dergestalt daß sie meist eine schlechte oder mittelmaßige Geschicklichkeit, die von dem äußerlichen Scheine begleitet wird, einer wichtigen Vollkommenheit vorzuziehen pflegen, und letztere, als keine Sache von keiner Wichtigkeit nachlässig übersehen, wie solches an dem Exempel der wahren Alter und der Scheingüter deutlich erblicket, nachdem zumal die Affecten der Menschen mit solcher unvollkommenen, und durch die bloße sinnliche Empfindung gerührte Gemüthsempfindung sich verbinden, so haben weise und geschickte Leute anfangen müssen, mit allem Fleiße darauf bedacht zu seyn, nebst der innerlichen Vollkommenheit der Dinge, auch für einen ansehnlichen Schein derselben zu

zu sorgen, vermittelt dessen ihre Geschicklichkeit die nachlässigen und in das innere Wesen der Dinge nicht weit eindringenden Augen der Menschen genugsam rühren möge. Ein kluger Mensch muß nicht allein demjenigen in der Welt zu gefallen trachten, die mit Hindansetzung des äußerlichen Scheins eine Sache nach ihrer Realität schätzen, denn solcher Gestalt würde er und sein Thun den wenigsten gefallen, welches denn allerdings ein nicht geringer Nachtheil, und mehrertheils die wahre Ursache ist, wegen welcher oft Leute von großer Geschicklichkeit in der Welt nicht empor kommen können. Weil die Weisheit in ihrem moderaten Wesen eine sehr unansehnliche Gestalt in den Augen derer hat, die des prächtigen Scheins gewohnt sind, in Ansehung dessen man die Thorheit der Weisheit indgemein vorzuziehen pflegt, und wenn einem Weisen etwas daran gelegen ist, daß er den Befall auch dieser Art von Leuten gewinnen möge, so hat er vonnöthen, alle diejenigen Wirkungen der Weisheit, dadurch sie äußerlich sich an den Tag legt, durch einen galanten äußerlichen Schein den lästernen Augen der Welt angenehm und ansehnlich zu machen. Auch in der Gelehrsamkeit wird man mancher Lehren überdrüssig, daß sie veralten müssen, und bey Seite gesetzt werden; wenn nun einer die Geschicklichkeit hat, diese veraltete Wahrheiten mit einer neuen und schelnbaren Manier wieder hervor zu führen, so werden sie mit Frohlocken und Jauchzen der gelehrten Welt als neue Erfindungen angenommen. Also ist 1. E. die Cartesiansche Hypothese vom *systema mundi* schon in uralten Zeiten von *Heraclyto* und den *Pythagoräern* gelehrt, auch wiederum lange nach diesen von *Jordano Bruno* in einem Buche *de immenso et innumerabil.* vorgetragen worden; zu *Cartesii* Zeiten aber war sie dermaßen in Vergessenheit gerathen, daß er damit, als mit etwas neuem, ein großes Aufsehen machte. Es zeiget *Suetius* in seiner *censura philos. Cartesiana cap. 8.* daß der ganze *Cartesiansche Mechanismus* eine uralte Lehre sey, welche *Cartesius* nur aufs neue ausstaffiret, daß sie daher als etwas neues angesehen und hochgeachtet worden. Man hat sich hiebei vor zweyen Extremis zu hüten, erstlich vor dem albernen Eigensinne, an dergleichen zufälligen Kleinigkeiten, dadurch die Gemüther der meisten in der Welt gewonnen werden, es ermangeln zu lassen; hernach daß man die Weisheit nicht deswegen verwerfe und verächtlich halte, weil sie in einem und dem andern Menschen, der vielleicht die Education und Gelegenheit nicht gehabt, in alldem Geprünge des äußerlichen sich satfam geschickt zu machen,

in einer etwas unansehnlichen Gestalt sich äußerlich an den Tag legt.

Hernach wird das Exterieur im engerm Verstande genommen, nämlich vor das Außerliche des Menschen in Ansehung seiner eigenen Person. Der Mensch muß in zweyen Stücken seine Person den Sinnen der Leute äußerlich vorlegen, durch Reden und durch die Bewegungen des Leibes. In Ansehung der Rede muß sonderlich die Manier derselben in Betrachtung gezogen werden. Eine manierliche Rede heißt eine Rede, durch welche man seine Meynung nicht allein ihrer Realität nach gleich weis von sich giebt, denn dieses kann ein jeder, der nur der Sprache, die er reden will, kundig ist, ohne daß er es erst lernen dürfte; sondern in welcher man seine Hauptideen, 1. E. eine Tugend, eine abschlägige Antwort, eine Widersprechung u. s. f. mit angenehmen Ideen, mit denen galante Leute dergleichen Vorträge eine Manier zu geben pflegen, vermischt. Die Bewegungen des Leibes anlangend, so lehret erstlich der Augenschein, daß auch die äußerlichen Gliedmaßen und Theile des Leibes, ob sie gleich in allen Menschen dem Wesen nach einerley Sinn, dennoch nicht in allen einerley Fügung und Proportion unter einander haben, sogar daß man unter so viel Millionen Menschen wohl nicht leicht nur ihrer zweyen finden sollte, die an Proportion der Glieder des Leibes, und sonderlich der Theile und Lineamenten des Gesichts, eine gänzlichke Ähnlichkeit mit einander hätten. Da nun der ganze Leib durch das Gemüth belebt und bewegt wird, so folget, daß die Bewegungen unterschiedener innerlichen Naturellen, die eben so unterschiedene äußerliche Proportionen und Gestalten der Leiber in unterschiedenen Personen auf unterschiedene unzählige Arten modificiren können, daher in einem Menschen ein besonderes Exterieur entsteht. Die Manierlichkeit und Unmanierlichkeit desselben zeigt sich in dreyen Stücken, welche die Franzosen, die in Benennung solcher Dinge sorgfältiger, als die Deutschen gewesen, *la mine, l'air, le port* nennen, deren jedes unter einem besondern Artikel erklärt ist. Wer hierinnen wissen will, was der Geschmack der Leute sey, der muß nicht in seiner Studierkubel sitzen bleiben, sondern die Gesellschaften geschickter Personen fleißig besuchen.

Aus dem äußerlichen Wesen eines Menschen will man von dessen Gemüthdaseigenschaften urtheilen, welche Wissenschaft die Physiognomie genennet wird, und wie weit selbige Grund habe, ist unter dem Artikel von der Physiognomie angezeigt worden, s. Müllers Anmerkungen über *Gracians Oracul Mar.* 14.

[Extraction,
siehe Auflösung.]

Ey,

Es wird dieses Wort so wohl in Abſicht auf die unvernünftigen Thiere als Menschen gebraucht. Von jenen finden ſich die Eyer vornehmlich bey den Vögeln, aus welchen durch die Brütung die jungen gehcket werden. Die Geſtalt iſt länglichrund, die Größe nach dem Unterſchiede der Vogel ſelbſt nekt der Farbe unterſchiedlich, und beſtehet aus der äußeren Schale, dem Eyerweiße, und dem innerndigen Selben, oder der Dotter, wiewohl diejenigen, ſo eine genauere Zerlegung des Eyes anſtellen, über dieſe Stücke noch folgende antreffen, als ein Häutchen, welches gleich unter der Schale liegt, und das Eyerweiß umfaſſet, in jeder Spitze ein weißes Körnchen, ſo die Dotter in der Mitten des Eyes feſt hält, und ein Bläschen, in welchem der Anfang des Küchleins verſchloſſen iſt. Doch gleibts außer den Vögeln noch andere Thiere, ſo ſich durch Eyer vermehren, als die Schlangen, Crocodile, Eidechſen, Fiſche, und das geſtaltete Ungeſieher. Es behaupten einige, daß in einem jeden Thiere Eyer gefunden würden, die man auch bey den Camäuchen, Haſen, Hunden, Schweinen, Schaafen, Säuen, Bemsen, Hirschen, Wölſen, Eſeln, und andern angeſtroffen hätte. In Anſehung der Menſchen, wird ein Theil der Geburtsglieder, nämlich die Geburtsgellen, ſo ſich in dem Scrotum befinden, und die Werkſtatt des Saamens ſind, auch das Ey genennet. Bey den Katelvern heißen ſie teſtes, weil ſie Zeugen der Mannheit ſind, deren insgemein ein Paar, wiewohl andere ſchreiben, daß zuweilen mehr in einem Leibe angeſtroffen worden, biſweilen aber eins von der Natur ſey zurück behalten worden, [auch wohl dann und wann beyde im Unterleibe verborgen gelegen haben]. Nach der neuen Anatomicorum Entdeckung ſoll auch der Menſch aus Eyern gezeuget werden, welche in dem Leibe des Weibes in einem beſondern Behältniſſe, der Eyerſtock genannt, behalten werden. Man will behaupten, daß dieſe Eyerchen in währender Vermählung des Mannes und Weibes von dem ſubtilen Theile, oder vom Geiſte des Saamens, angeſchwängert und fruchtbar gemacht würden, und wenn dieſes geſchehen, ſo würden ſie durch die Trompeten oder Röbren in die Gebärmutter gebracht, woſelbſt ſie von der verfließenden Materie zunehmen und grö-

ßer wächſen, da denn aus dem innerſten und beſten Weſen die Frucht, aus dem übrigen aber die Nachgeburten entſtünden. [Wie die Eyer, welche gefroren ſind, ohne Schaden können aufgethauet werden, und wie ſie ohne Hühner auszubrüten ſind, kann man in Succows Briefen an das ſchöne Geſchlecht S. 59. 24. leſen. Uebrigens iſt hierbey der Artikel Erzeugung zu vergleichen. Wie Drignoli durch die Electricität taube Eyer fruchtbar machen wollen, dieſes lieſet man im hamburg. Magazin im 3 Bände, S. 566. wie ſie friſch zu erhalten im 6 Bände, S. 566. Von nabothiſchen Eyern handelt der 7 Band, S. 346. Von einem ſak aduſlich verfeinerten Eye der 15 Band, S. 546. 549. wie auch von einem Eye, worinne man eine Stednadel gefunden, der 18 B. S. 364. f. und ob alles, was lebt, aus einem Eye entſtehe, unterſucht der 20 B. S. 425. der 24 B. S. 500. Wie geöffnete Eyer bey einem Lampenfeuer auszubrüten ſind, lehret der 19 B. S. 118 f. Noch mag in dem allgemeinen Magazin der Natur und Kunſt im XII oder letzten Theile num. VII die Abhandlung von Erhaltung der Eyer geſehen werden, wie auch in den Abhandl. der ſchwediſchen Academie 1 Band num. III. Beſpricht, wie die Küchlein in der Stadt Calaro durch Deſen ausgeheckt werden. Des derhielms Verſuch, junge Hühner in Deſen auszubrüten, ſiehet im 10 Bände der ſchwed. Abhandl. 1753. S. 253. Giuſeppe Zinanni delle uova e dei nidi degli uccelli 4to. in Venezia 1737. Jac. Theod. Klein oua auum lac. et germ. 4to. Koenigsb. 1766. In Anſehung der Eyer von Thieren iſt anmerkungswert, daß man in den Naturalienabinetten verſchiedene Mißgeburten findet, indem manche doppelt und zuſammengewachſen ſind, andere aber durch ihre ungewöhnliche Bildung ſich von den gewöhnlichen unterſcheiden. Siehe den IV. Jahrgang der 2 Decur. Miſcel. Acad. Nat. Cur. pag. 223. In der Brackenhoferiſchen Kunſtkammer zu Straßburg ſollen verſchiedene ſolche Eyer gezeigt werden. 3. E. ein ganz runder und gefalteter Ey; ein kugelformiges Ey; vier Eyer, welche das männliche Glied junger Knaben cum praepotio et litte pendente vorſtellen ſollen, wozu aber die Einbildungskraft das mebreſte thun muß. Nichtweniger erzeibet man, wie im Jahre 1690. zu Nürnberg von einem Hühne ein Ey gelegt worden, welches oben eine erhabene und bewegliche Ruſchel und menſchliches Bild, ſo ſich frey herum drehen laſſen, beſaß, ſolches iſt auch in Kupfer geſtochen, und den Miſcel. curioſis einverleibt worden. Die Einbildung mag auch wohl hier aus einiger Aehnlichkeit die Ruſchel und die menſchliche Bildung ſchaffen. Es kann noch von andern auf-

ſernas

fernatürlichen Eyern gelesen werden D. Gockelti Observat. in dem 6 Jahrgange der zweyten Decur. Miscellan. Acad. Nat. Cur. Obs. 128. p. 266. Ferner in der Obscu. 43. p. 113. Daß aber auch vielen Erzeugungen das Gepräge der Wahrheit fehlet, kann ich nicht unberührt lassen, dahin ich diejenigen rechne, nach welchen in den Eiern Schlangen sollen gefunden worden seyn, Scorpionen u. dgl. Die Fabel von dem Habnney, welches von den alten Hähnen im siebenden Jahre ihres Alters in den Mist gelegt, und aus welchem, wenn es von einer Kröte angebrütet werde, ein Vaselesse kommen soll, bedarf keine Widerlegung, weil die Anführung derselben zugleich ihre Widerlegung ist. Wer die Veränderungen bey der Zeugung der Thiere, in Ansehung der Eyer will kennen lernen, muß folgende Schriften lesen: Wilh. Harvey exercitationes de generatione animalium, Lond. 1651. und im 11. Bunde seiner opp. Lugd. lat. 1737. 4. Marc. Malpighi dissert. epistolica de formatione pulli in ovo, Lond. 1666. 1670. 4. Ant. Maitrejean Observation sur la formation du poulet, à Paris 1722. 12. Deux memoires sur la formation du poulet par M. Haller, Lausanne 1758. 12. Ebendesselben operum anatom. minorum T. II. Pars I. Laufann. 1767. 4. Phil. Jac. Hartmann dissert. dubia de generatione viupararum ex ovo, resp. Mich. Kirchoff, Region. 1699. 4. und im 5 Bunde der Haller. anat. Dissertat. 135. Siehe die Rubric Erzeugung.]

Eyd,

Von dieser wichtigen und weitläufigen Materie, wovon die Philosophen in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit handeln, wenn sie auf die Pflichten gegen andere in Ansehung der Rede kommen, wollen wir eine gedoppelte Betrachtung, eine theoretische und practische anstellen.

Weg der theoretischen haben wir so wohl auf die Beschaffenheit, als unterschiedene Arten des Eydes zu sehen. Was die Beschaffenheit eines Eydes betrifft, so setzt man solche überhaupt insgemein darinnen, daß es eine wohlbedachtigte Anrufung Gottes sey, der uns strafen sollte, wofern wir die Wahrheit nicht reden, oder unser Versprechen nicht halten sollten, um unsern Worten desto mehr Glauben zuwege zu bringen. Damit wir diese angegebene Definition deutlicher machen, so müssen wir die vornehmsten Umstände, die bey einem Eyde vorkommen, insbesondere durchgehen und sehen 1) auf die Person, welche schwöret, da sich denn fragt, wer einen Eyd ablegen könne? Aus dem Wesen eines Eydes, sofern derselbige ein Zusage ist, der unsern Worten

nur zu mehrerer Befräftigung beugefüget wird, und es also mit demselben gleiche Bewandniß, wie mit einem Pacto hat, stiehet, daß davon alle anzuschließen, welche erstlich den Gebrauch der gesunden Vernunft nicht haben, wie kleine Kinder und rasende Personen; hernach diejenigen, welche unter gar keinem Gesetze stehen. Denn aus dem Gesetze kommt die Verbindlichkeit bey einem Vergleiche, auf dessen Beschaffenheit sich der Eyd und dessen Verbindlichkeit als ein Zusatz gründet; mithin kann Gott eigentlich nicht schwören, zumal da man bey einem höhern allezeit schwören muß. Es legt sich zwar Gott in der heiligen Schrift Eydswüre bey, welches aber nur auf uneigentliche und menschliche Art geschieht, und uns so viel zu erkennen giebt, daß schwören an sich selbst nichts unrechtes, weil sich dasselbige sonst Gott der Herr nicht würde beugelegt haben. Insbesondere fällt hier die Frage vor, was von dem Eyde eines Atheisten zu halten, und ob man denjenigen, welcher in seinem Herzen keinen Gott glaubet, dazu zu lassen habe? Aulpius mag in dem collegio Grotiano exerc. 7. §. 3. pag. 28. mit seiner Meynung nicht deutlich heraus geben, sondern schreibt: an si atheus iuret per Deum, quem nullum credit, verum dici possit iuramentum, quaestio respondendum. Andere haben zwar ihre Gedanken entdeckt, wiewohl auf eine ungleiche Art; deren Meynungen sich folglich in drey Classen bringen lassen. Einige meinen, der Eyd, den ein Atheist schwöre, sey ein wahrhaftiger Eyd, weil man ihn nach seiner Natur, und nach der Absicht dessen, dem er geschworen werde, anzusehen habe. als Textor in synopsi iuris gentium cap. 27. n. 23. §. 115. und Willenberg in siciliment. iuris gent. prudent. lib. 2. cap. 13. quaest. 20. auch in einer besondern Disputation de iuramento athei. Andere halten nicht dafür, daß ein wahrhaftiger Atheist einen Eyd schwören könne, indem das Wesen desselben mit sich bräute, daß man Gott als einen Zeugen und Richter anrufe, ohne welche Anrufung kein Eyd bestehen könne, mithin wäre er auf Seiten des Atheisten, der ihn schwöre, nur ein Blendwerk, und habe bey ihm keine Wirkung, wohn Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 4. cap. 2. §. 3. Vottrarius in institut. iur. s. nat. et gent. lib. 2. cap. 13. quaest. 6. Buddens in theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 11. not. Crapius in theol. recens controuersa part. 1. cap. 1. §. 7. Mendke in disput. de iuramento athei, Leipzig 1713. nebst mehreren gehören. Noch andere erinnern, man müsse hier einen Unterschied machen, sofern man entweder vorher wisse, daß jemand ein Atheist sey, und in diesem Falle sey er nicht zum Eyde zu lassen; oder

sofern

sofern man dieses nicht wisse, und da sey der abgelegte Eid dennoch heftig und verbindlich, als Hochreiter in collegio Pufendorf. ex. 7. §. 41. und Hallwachs in big. quaestionum de iuramento athei et religionis, Jen. 1715. Die Frage an sich selbst nach der Theorie hat wohl wenig Schwierigkeit, indem vernünftig, daß ein Atheist, der gar keinen Gott glaubt, keinen wahren Eid schwören kann; kommt es aber zur Praxi, so nähert sie nicht viel. Denn ist jemand in seinem Herzen ein Atheist, so wird er nicht leicht so dumm seyn, daß er solches andern sagt, und so ange man dieses nicht weiß, so kann die Frage selbst nicht statt haben. Denn die Hauptfrage ist, ob ein Atheist zum Eide zu lassen? folglich muß man vorher wissen, daß er ein Atheist sey; schwört aber ein Atheist, dessen Atheismus verdorren, so ist nicht zu vermuthen, daß er nachher unter dem Vorwande, er habe als ein Atheist geschworen, sich von seinem Eide werde losmachen wollen, und wenn er auch dieses thäte, müßte man solches leichsehen lassen, weil das zum Schein abgelegte Jurament doch nur unkräftig und vergebens wäre. Ein nicht geringerer Streit ist über den Punct erregt worden: ob erlaubt, daß ein Bevollmächtigter für seinen Principal, oder wie man zu reden pfleget, in des andern Seele schwören dürfe? worüber insonderheit Didekop und Jeltmann mit einander controvertiren haben. Denn jener, und mit ihm Gottomann, Wissenbach, Zuer nebst andern, haben dergleichen Eide für höchst unbillig und ungerecht ausgegeben, und wäre deswegen sehr abgeschmact, daß der dritte Mann für mich schwören sollte, weil sich derselbe nicht fürchte, gleichwohl aber der Eid zu dem Ende erunden worden, dem Menschen ein Schrecken einzujagen, und ihn fürchtend die Wahrheit zu sagen, und was er versprochen, halte; daher man auf die Meynung gekommen, iuramentum esse personalissimum. Jeltmann hingegen behauptet, daß man gar wohl durch einen andern könnte schwören lassen, welche Meynung von den neuern auch Gundling in den Gundlingianis part. 1. pag. 336. wohl denket. Denn er merket gar recht an, das zwischen dem pascitren und dem schwören kein Unterschied sey. Könne man nun durch andere pascitren, so sähe man nicht, warum dieses auch bey einem Eide nicht angehen sollte. Daß man lehre, iuramentum esse personalissimum, heße nichts. Personalissimum müsse obsequierbar so viel seyn, als quod personam non egreditur, welches hiehet entweder den Verstand habe, es diene der Eid den Principal, und seine andere Person an; oder es könnte für ihn niemand schwören, und er müßte sol-

Philos. Lexic. 1. Theil.

ches persönlich verrichten; bey dem ersten sey nichts zu erinnern; das andere aber sey eben die Frage, die erst zu erweisen. Wollte man mit dem Beweise ausgezogen kommen, die Absicht des alten Eidschwören giengen dahin, daß die schwörenden sollten erschreckt werden, so müßte man hier einen Unterschied unter weisen und dummen Leuten machen. Ein weiser Mann werde dadurch nicht geschreckt, weil er wisse, daß schwören und versprechen einerley, und also wäre die geführte Intention bey solchen Menschen vergebens, welche auch gar wohl verstünden, daß was der dritte Mann in ihrem Namen, oder in ihre Seele schwöre, eben so viel sey, als wenn sie dasselbige selbst geschworen, die Finger aufgehoben, und die Worte persönlich ausgebrochen hätten. Wären es dumme Leute, die solches nicht wüßten, so müßte man ihnen sagen, und vielleicht sey niemand so albern, der dieses nicht wissen, oder begreifen könnte; die besondere Vollmacht, so er ertheilet, daß sein mandatararius in seine Seele schwören sollte, zeige genugsam, daß er davon instruit sey, womit die ganze Sorge wegsalle, daß die meisten Menschen glaubten, wenn sie nicht selbst schwören, so wären sie nicht verbunden, wiewohl es auch hier nicht auf ihren Glauben ankomme. Wirke ferner der Eid keine neue Verbindlichkeit, so könne man auch nicht sagen, daß die Obligation hier größer sey, als bey den Zusagen, indem man Gott etwas versprache. Geseß aber, daß auch Gott etwas versprochen würde, welches doch falsch, so sey erst auszumachen, ob Gott durch einen Bevollmächtigten durch den dritten Mann in ihrem Namen nichts könne versprochen werden? daran nicht zu zweifeln, weil er das Herz und nicht den Mund ansehe. Was das Schrecken anlange, so sey falsch, daß wenn ein Bevollmächtigter schwöre, kein Schrecken auf Seiten des Principals vorhanden sey, indem er wisse, oder doch wissen sollte, daß es so viel sey, als wenn er Gott zum Zeugen und Richter über seine Seele selbst anrufe, und wenn er dieses ja nicht wisse, so könnte man ihm solches sagen lassen. Wir sehen 2) auf die Beschaffenheit selbst eines Eides. Es wird etwas gemeines und besonders erfordert: das gemeine hat er mit andern wichtigen Handlungen gemein, daß dieses wohlbedachtig und mit Vorsatz geschehe, daher derjenige, welchen der Eid ertheilet, oder andern vorliest, eigentlich nicht schwört, s. Pufendorf de iure naturae et gent. lib. 4. cap. 2. §. 5. Thomasiaum in iurisprudentia diuin. lib. 2. cap. 9. §. 28. Oblander in notis ad Grotium p. 962. Das besondere ist entweder etwas wesentliches, oder etwas zufälliges; das wesentliche ist, daß dabey allemal Gott, als ein Zeuge und Rich-

P p

zer müsse angerufen werden: als ein Zeuge, welcher kraft seiner Unwissenheit weiß, daß man die Wahrheit rede, und als ein Richter, der kraft seiner Gerechtigkeit einen strafen werde, wosern man vorsegleicher Weise einen betrügen wolle, welche Clausel in einem jeden Ede, wenigstens der Kraft nach, enthalten seyn muß. Erfordert es die Noth, daß man einen Heiden muß schwören lassen, so muß man freylich zugeben, daß er bey seinen falschen Göttern schworet, weil er sich, obgleich aus einer eitlen Einbildung, davor fürchtet, und wenn man ihm gleich zumuthe, bey dem wahren Gott zu schwören, so wäre dieses in Ansehung, daß er ihn nicht für einen Gott erkennet, vergebens. Ist es ein Nothfall, daß man sich sonst aus einem Handel nicht helfen kann, so sündigt derjenige nicht, der einem Heiden einen solchen Eyd aufträgt, und denselben von ihm annimmt, und die Schuld fällt eigentlich auf den Schwörenden, daß er in solchem Irrthum steckt, s. Judeum in institut. theol. moral. part. 2, cap. 3. sect. 5. §. 11. not. Eben so verhält sich die Sache mit dem Judenende, indem die Juden, da sie die Dreysaltigkeit leugnen, den wahren Gott nicht anrufen, und nur bey dem Gott Abraham, Isaac und Jacob, und auf das Gesezbuch schwören, wiewohl die Eydformeln, die ihnen vorgeschrieben werden, untarschiedlich sind, s. Wildvogels disp. de iuramentis iudeorum, Jen. 1720. wobey zu lesen Christ. David Bernhard in der unpartheyischen Beurtheilung des Eydswurres eines Juden gegen einen Christen, Tübingen 1728. Schworet man bey den Creaturen, so muß man diesen Unterschied machen: entweder hält der Mensch die Creatur, bey der er schwört, für einen Gott, und das ist sündlich; oder er nennet die Creatur als Sachen, die ihm am liebsten sind, und an welchen ihn Gott strafen sollte, und das ist erlaubt, dahin die Eydswüre der alten Römer per salutem alicui, per caput, genium, salutem principis, und noch heut zu Tage, wenn man bey seiner Seele schwört, gehören, und in der heiligen Schrift finden wir, daß Joseph bey dem Leben Pharaonis geschworen habe. Sonst schwuren die Juden bey dem Himmel oder bey der Erde, wiewohl sie dieses für etwas geringes gehalten, auch der Heiland diese jüdische Meynung Matth. 5. v. 34. verwirft, ingeleichen, wie sie auf Jerusalem und den Tempel trugten, also schwuren sie auch bey leben, und beschäftigten wichtige Sachen bey dem Blute Abels, bey ihrem Haupte u. s. w. Dergleichen verschiedene Objecte auch ebenfalls bey den Heiden statt hatten, dabey sie schwuren. Das außerwesentliche bey einem Ede betrifft gewisse Ceremonien, welche die Völker bey Ab-

legung eines Edes eingeführet, wosern man in den Antiquitätenbüchern, die Fabricius in bibliographia antiquar. cap. 13. desfalls angeführet, Nachricht findet. Ein alter Gebrauch war, daß der Schwörende die Hand unter des andern seine Hüfte legen mußte, wie wir Genes. cap. 24. v. 2. und cap. 47. v. 29. lesen, welche Worte die meisten so, wie sie Lutherus übersetzt hat, erklären, daß nämlich im Schwören einer des andern Hüfte angerühret, und daß unter andern Marcus in comment. in praec. partes pentateuchi pag. 5. angemerket, es habe dieser Gebrauch daher seinen Ursprung, weil man nicht allein in der Hüfte viele Stärte habe, sondern weil man auch da das Schwerdt und die Waffen umgürte, dabey noch Dithmari Notizen über Maimonidis constitutiones de iureiurando, nebst der vorgedruckten Epistel des Perizonii zu lesen. Von der Särdt hat gemeynet, es wären diese Worte so zu verstehen, daß einer dem andern seine rechte Hand geben, und sie in das Gelenke unter der rechten Hand des, dem er schwöre, legen müssen, davon die herausgegebenen Brieffschaften de iuramento per dextrae carpum, non per femur zu sehen, welche Meynung Gundling in den Gundlingianis part. 4. pag. 313. billiget. Dieser merket auch in dem angeführten Orte an, wie die Juden zu den Zeiten Christi und seiner Apostel, wenn sie geschworen, das Gesezbuch in den Händen gehabt und solches berührt, welches Gesezbuch bey ihnen vor das vornehmste Buch der heiligen Schrift gehalten worden. Was sie mit diesem Gesezbuche gethan, das hätten die Christen mit dem Evangelienbuche gethan, worauf sie die Finger gelegt, wenn sie hätten schwören wollen, indem die Evangelia unter ihnen einen besondern Vorzug gehabt, wie die fünf Bücher Moses bey den Juden, welches am Ende des dritten, und zu Anränge des vierten Seculi häufig, und fast ohne Verstand geschehen. Weil man von der Heiligkeit eine große Heiligkeit verlangt, daß sie vor allen das Evangelium im Herzen haben sollten, so hätten sie dasselbige, wenn sie geschworen, nicht angerühret, woben Gundling auch noch weißt, daß wie die jüdischen Weiber das Gesezbuch nicht in die Hände gefaßt noch berührt, weil sie das Gesez nicht lernen durften; also hätten auch die Weiber der Christen das Evangelienbuch nicht in die Hände genommen, sondern die Finger an die Brust gelegt. Daß wir halten uns bey solchen Gebräuchen, als einer Sache, die bisher nicht gehört, nicht auf, und erinnern nur so viel, daß man um deswegen solche eingeführet, und biskig beybehalt, um vermittlest der Imagination und der Vorurtheile der Leute bey ihnen eine größere Ehrerbietigkeit in

igram

ihrem Gemüthe zu erwecken, welches also bey vernünftigen nicht nöthig ist; 3) müssen wir auch den Endzweck eines Eyd's erwecken. Auf Seiten dessen, der sich denselben Schwören läßt, ist die Absicht, den Schwörenden durch die Furcht der göttlichen Strafe desto mehr anzuhalten, daß er die Wahrheit reden, und sein Versprechen halten werde. Auf solche Weise entsteht aus dem Eyd'schwüre keine neue Verbindlichkeit, indem derselbige nur als ein Zusatz, unsern Worten zu dens mehreren Befristigung beigelegt wird, mithin kann derselbige keine größere Verbindlichkeit machen, als in der Hauptsache selber enthalten ist, und bleibt die Regel fest, daß die Verbindlichkeit und Wirkung des Eyd's sich allemal nach der Beschaffenheit derjenigen Sache richtet, welche durch den Eyd bekräftiget wird, und daß man dadurch zu nichts verbunden werde, wogegen man nicht vorher ohne Eyd verbunden war, welche Wahrheit gezeigt haben Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 4. cap. 2. §. 6. Hochstetter in colleg. Pufendorf. exerc. 7. §. 34. Vitriarius in instit. iuris naturae et gent. lib. 2. cap. 13. qu. 12. Becmann in meditat. polit. cap. 5. §. 10. Tudeus in selectis iuris nat. et gent. p. 337. und in instit. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 12. Thomasius iniuriprudens. diuin. lib. 2. cap. 9. §. 14. Treuer ad Pufendorf. p. 248. Willenberg in sicilimentis lib. 2. cap. 13. qu. 4. Griebner in iurispud. nat. lib. 1. cap. 7. §. 8. nebst andern. Anderer Meynung ist Jentgrav de origine, veritate et obligatione iuris gent. artic. 4. §. 26. p. 209. daß die Eyd'schwüre allerdings eine neue Verbindlichkeit verursachen, und Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 13. §. 14. steht auch in den Gedanken, daß man sich durch einen Eyd gegen Gott allezeit, gegen den Nächsten aber nur zuweilen verbindlich mache, welchen Aulpius in collegio Grotiano exerc. 7. §. 2. pag. 87. Ziegler in notis ad Grotium p. 364. und Köster in disput. de iureiurando de re illicita, Tübingen 1712. §. 3. und 2. gefolget, aus dem falschen Wahne, als werde bey einem Eyd Gott etwas versprochen, welches ganz falsch, indem man ihn nur als einen Zeugen und Richter anruft. [Einige unterscheiden bey der Frage, ob der Eyd eine neue Verbindlichkeit gebe, eine formelle und materielle Verbindlichkeit. Jene besteht in der eigentlichen Verbindlichkeit oder Verknüpfung von Bewegungsgründen mit einer Handlung. Weil nun der Eyd dem Schwörenden neue Bewegungsgründe giebt, das Beschworne zu halten, und alle Unwahrheit zu vermeiden, so kann man mit Grunde behaupten, daß der Eyd eine neue formelle Verbindlichkeit gebe,

Eine neue materielle Verbindlichkeit aber wird durch den Eyd nicht bewirkt, das ist, der Eyd giebt keine Verbindlichkeit zu einem neuen Gegenstande, sondern bekräftiget und befestigt nur das Object, welches man beschwört. Daß der Eyd'schwur kein Versprechen sey, welches man Gott leiste, erbeller daher, weil oft böse Menschen gottlose Absichten auszuführen beschwören, wer wollte aber solche Eyd's als Versprechungen, die Gott geleistet würden, ansehen? man vergleiche hiezu bey den Artikel Alternativ. So wenig man durch Juramente Gott etwas versprechen kann, eben so wenig kann durch ein Gelübde dem Herrn über alles etwas versprochen werden. Thue ich das Gelübde, ein neues Altar in die Kirche zu schenken, wosfern Gott meinem Wunsch nach einer Sache einen glücklichen Ausgang geben würde, so kann ich doch nicht sagen, daß ich eigentlich Gott etwas versprochen habe. Denn es gehört obnedem alles Gott, und wir Menschen sind in Beziehung auf Gott nur als Wächter, und als solche, welche den Nießbrauch nach der Idee der Vollkommenheit und den göttlichen Gesetzen ausüben sollen, anzu sehen. Vielweniger können solche Gelübde als ein Versprechen gegen Gott angesehen werden, welche den Pflichten der Menschen entgegen sind, wie z. E. im Jahre 1765. die Marquise von Bellefraz zu Paris that, daß sie sich zu todt fasten wollte, welches sie auch in Erfüllung brachte.] Es kräftet Gott einem Meinenigen aber nicht deswegen, weil er nicht gehalten, was er ihm versprochen, sondern weil er vergebens und nutzlos sich auf die göttliche Allwissenheit und Gerechtigkeit berufen. So erlangen auch die Menschen durch einen Eyd kein neues Recht, sondern nur mehrere Verfestigung desjenigen Rechts, so sie bisher schon gehabt haben.

Aus diesem, was wir bisher von der Natur eines Eyd'schwures angeführt, können unterschiedene Wahrheiten zu mehrer Erläuterung der Sache selbst gefolgert werden, und zwar a) daß uns kein Eyd verbinden könne, etwas verbotenes oder unmögliches zu leisten, in welchen Fällen auch kein Vacuum statt hat, daß man dasselbige halten müßte, welche zum Nutzen der Menschen abgesehen, und deren Verbindlichkeit vom Gesetze herrühret; ein Eyd aber nur als ein Zusatz unserer Worte anzusehen ist. Doch bleibt es eine Verwegenheit, wenn man unbedachtsam, oder sonst aus einem andern Fehler sich dahin bringt, daß man sich zu solchen Sachen vermittelst eines Eyd's anderwärts macht. Aus diesem Grunde kann man urtheilen, daß David wohl gethan, daß er seinen Eyd

wegen Ausrottung des Nabals nicht gehalten, und sich durch die Abigail auf bessere Gedanken bringen lassen, 1 Sam. 25. v. 22. Denn weder auf Seiten des Nabals noch des Davids fanden sich hinlängliche Umstände zu einer solchen That, die er sich vorgenommen hatte, mithin war es eine verbotene Sache, dabey er gar wohl von seinem Eyde abgehen konnte, welches er selbst erkannte, und dem Herrn dankt, daß er diese That verhindert hatte, s. Osiander ad Grovium pag. 973. Testmar ad Grovium p. 451. Hochstetter in collegio Pufendorf. pag. 309. und Uffelmann de iure, quo homo homini in ferm. obligat, cap. 2. §. 22. seqq. Dahin gehört auch der Eydswur des Sauls 1 Samuel cap. 14. v. 24. b) folgt, daß man nicht schuldig sey, den Eyd zu halten, wozu man entweder durch Betrug verleitet, oder durch unrechtmäßige Gewalt gezwungen worden. Denn die Verbindlichkeit in der Hauptsache, oder in dem Versprechen selbst fällt weg, indem die Einwilligung freiwillig und ohne Zwang geschehen muß. Daß aber Grotius und einige andere mit ihm meynen, man müsse doch einen solchen Eyd in Aufsehung Gottes halten, dem man sich dadurch verbindlich gemacht, solches ist irrig, und beruhet auf ein solches Principium, wie kurz vorher gezeigt worden, s. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 4. cap. 2. §. 2. Senniges ad Grovium lib. 2. cap. 13. §. 14. mit Grotio aber halten es noch außer den angeführten von seinen Auslegern Osiander pag. 990. und van der Muelen pag. 489. In der heiligen Schrift treffen wir den Eyd an, dazu die Gibeoniten den Josuam mit List und Betrug brachten, Jos. cap. 9. Er machte mit ihnen ein Bündniß, und schwur, daß sie beym Leben erhalten werden sollten, weil aber die Gibeoniten den Betrug brachten, daß sie sich für Fremde außer dem Lande Canaan angaben, so wäre er nicht verbunden gewesen, ihnen sein Versprechen und das eingegangene Bündniß zu halten, mithin hätte auch der Eyd keine Kraft gehabt. Doch hielt er für das ratsamste, bey dem einmal getroffenen Bündnisse es bewenden zu lassen, weil der Betrug der Gibeoniten nicht zum Schaden der Israeliten, sondern zu ihrer eigenen Erhaltung absetzte, und daher zu entschuldigenden war, sich auch die Kinder Israel bey den Heyden in einen übeln Ruf leicht setzen können, als wären sie so gottlos, und hielten nicht einmal diejenigen Bündnisse, welche sie mit einem Eyde bestätiget, siehe Clericus ad Josuam cap. 9. v. 18. Majum in exercit. phil. et exegetic. tom. 1. n. 17.

Buddeum in histor. ecclesiast. veteris testamenti tom. 1. pag. 225. Auf welche Weise denn das Brocardicum falsch ist, man müsse allen und jeden Eyd halten, den man ohne Verlust der Seligkeit halten konnte, siehe Ludovici Disputat. an omne iuramentum servandum sit, quod salua salute aeterna servari possit. Halle 1705. c) Kiehet daher, daß bey dem versprechenden Eyde allezeit jemand seyn müsse, der ihn acceptire, und wenn dieses nicht ist, der Eyd auch keine Verbindlichkeit habe, ingeleichen, daß derjenige, der den Eyd acceptirt hat, oder dem wir eydlich verpflichtet sind, uns auch den Eyd erlassen könne, welches aber so leicht nicht anginge, wenn nach Grotii Meynung in einem Eyde Gott etwas versprochen würde: d) daß also auch ein jeder Contract, der sonst unzulässig ist, vernichtet werden kann, ob er gleich mit einem Eyde bestätigt ist, und hingegen niemand, der etwas in thun oder zu lassen schuldig ist, von solcher Obligation durch einen Eyd sich befreien könne, s. Thomasmus in iurisprudenz. diuin. lib. 2. cap. 9. §. 18. seqq. Soak muß die Erklärung nach dem Sinne und der Meynung desjenigen, der sich selbst geschworen läßt, geschehen, und bilst es einem nichts, wenn er gleich, indem er geschworen, das Gegentheil gedacht, oder mit Fleiß zweideutige Worte gebraucht; die Auslegung aber eines Eydes hat an sich selbst nichts besonders, und haben hier so wohl, als bey andern Reden die allgemeinen Regeln der Auslegung statt. Die Macht, den Eyd zu erlassen, oder darinnen zu dissentiren, kommt erstlich einem jeden zu, dem sich jemand eydlich verpflichtet hat, weil ein jeder die Freiheit hat, sich seines Rechts zu begeben, und also denjenigen, der sich ihm eydlich verbunden hat, davon loszusprechen; hernach hat in der bürgerlichen Gesellschaft niemand, als eine rechtmäßige Obrigkeit Macht, den Eyd zu relaxiren, oder darinnen zu dissentiren. Jenes geschieht, wenn die Obrigkeit erklaret, daß der Unterthan nicht Macht gehabt habe, sich endlich zu verpflichten, und daß daher der Eyd null und nichtig sey. Dieses aber, wenn die Obrigkeit desjenigen, dem sich jemand eydlich verpflichtet hat, den Schwörenden wiederum davon losbricht. In der Lehre von der Relaxation eines Eydes muß man nach der Veranlassung folgende Fälle vor Augen haben. Das Iurament wird entweder für sich oder in einer Collision betrachtet. In jenem Fall ist es entweder ein widersetzlicher Eyd, und alsdenn ist keine Erlassung des Eydes nöthig, weil alsdenn das Geschworne sittlich unmöglich oder geselos ist, folglich auch die Befristung dem Geiz zuwider

wider ist; oder der End ist rechtmäßig, und dessen darf nach der Vernunft keine Relaxation geschehen. In diesem Fall aber ist ebenfalls zu unterscheiden, ob das Jurament ein rechtmäßiges oder aber ein widergesetzliches sey. Das letztere bedarf keiner Relaxation. Das erstere aber ist entweder so beschaffen, das dessen Erfüllung mit der Wohlfarth eines Staats widerstößt, oder nicht. Ist es nicht wider das Wohl eines Staats, so muß man den End halten, und darf denselben nicht relaxiren. Sollte aber das Jurament der Ehre, Wohlfarth und Sicherheit des Staats entgegen seyn, so pflegt man zu sagen, der Agent habe das Recht einen solchen End zu erlassen. Eigentlich aber müßte in diesem Fall behauptet werden, in solcher End sey in concreto widergesetzlich oder illegal, daher ist er schon vor ihm nichts nütze, und bedarf keiner Erlassung. Denn das Versprochene bey einem solchen Endschwur ist regellos, und hat keine Verbindlichkeit bey sich, daher auch der End als eine Befestigung keine Kraft haben kann. 3. E. Wenn ein Kaufmann und Bürger des Staats den Endschwur leistete, daß er binnen viertel Jahresfrist ein großes Capital auszahlen sollte, kurz vor den Zahlungsstermin über, trüß ihn das Unglück, daß ihm sein Haus mit gar vielen Waaren abbrannte, und einige Kaufleute, die ihm schuldig waren, Bankerut solkten, wodurch er in eine solche Lage versetzt wurde, daß er ein Bettler im Staate werden müßte, wofür man ihm zwingen wollte seinen End zu erfüllen. Hier kann der Regent dem Kaufmann den End relaxiren, und ihm ein Moratorium geben, oder eine andere Frist setzen, binnen welcher er bezahlen soll, wenn neue Hoffnung ist, daß er sich in solcher Zeit erholen könne. Eigentlich aber ist in solchem Fall der Endschwur nach der Vernunft und dem Naturrecht illegal, weil die Haltung des Versprechens wider die Vollkommenheit treitet. Folglich wäre man schon nach der Vernunft verpflichtet, auf die Erfüllung eines solchen Endes nicht zu dringen. Weiter in seiner Disputation de iure relaxandi principis glaubt, es sey bey allen pæcis in statu civili die conditio iuris: si princeps consentit, daher könne ein Fürst jederzeit einen End und Vertrag relaxiren. Allein wie will man diese Bedingung allgemein beweisen? Wenn man auch zugäbe, daß die Bedingung verborgen sey: wofür die Wohlfarth des Staats nicht leidet, so giebt es doch noch andere beschworne Versprechen, welche relaxirt werden, bey welchen die Wohlfarth des Staates sich indifferent verhält. In Ansehung des Endzwecks ist der End zweyerley. Denn man schwört entweder, daß unser Zeugniß von einer bestimmten Sache wahr ist; oder daß wir

unser Versprechen treulich halten wollen. Das erste wird iuramentum assertorium, ein Bekräftigungseyd, ein Zeugneyd; das andere iuramentum promissorium, das Versprechungs- oder Zusageydeyde genennet, s. Pufendorf de iure naturæ et gentium lib. 4. cap. 2. §. 18. 199. Duræ rium in compend. theol. moral. part. 3. sect. 4. cap. 2. §. 35. und Thesmar ad Grotium lib. 2. cap. 13. §. 22. Zu diesen beyden Arten können alle andere Eattungen des Endes, welche aus den Einrichtungen der Römischen Rechtsgelehrten entstanden, gebracht werden, wie Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 9. §. 13. wohl angemerkt hat. Gundling melnet in iurisprud. nat. cap. 16. §. 19. seqq. mit Hobbesio, es sey eigentlich ein jeder End promissorium. [Allein das iuramentum credalitariæ, da ein Mensch schwört, er glaube, eine Sache oder Begebenheit sey so und nicht anders, kann unmöglich als ein Versprechungs-eyd angesehen werden. Man könnte den End nach folgenden Quellen abtheilen. 1) In Ansehung des Gegenstandes, welcher beschworen wird. Da man entweder ein Versprechen oder eine Aussage beschwört, woraus der Versprechungs-eyd und der Zeugneyd entsteht. 2) In Absicht auf das Subject, welches schwört. Da entweder der Kläger oder der Beklagte schwört. Der Schwur des Klägers wird der Erfüllungs- oder Ergänzungseyd, iuramentum iuppletorium; der End des Beklagten und Schuldigen aber, der Reinigungseyd, iuramentum purgatorium genennet. 3) In Beziehung auf die Wahrheit des Endschwurs. Hierbey kann ich theils auf die Wahrhaftigkeit Gottes, bey welchem man schwört; theils auf die Wahrheit des Objects, welches beschworen wird; theils endlich auf die Wahrhaftigkeit des Schwörenden Rücksicht nehmen. Sehe ich auf die Wahrheit desjenigen, bey welchem man schwört, so geschieht der End entweder bey dem wahren Gott oder bey einem falschen Gott. Jener Eydswur heißt ein wahrer, in Entgegensetzung eines eingebildeten Endes. Dieser aber wird ein falscher oder eingebildeter End genannt, wohn die Eide der Helden gehören. Betrachte ich aber die Wahrheit des Gegenstandes, welcher beschworen wird, so ist solcher entweder wahr, oder falsch, woraus der objectivische wahre und falsche Eyd entsteht. In Beziehung auf die Wahrhaftigkeit des Schwörenden, schwört entweder ein Subject so, wie es denkt, oder es bedienet sich daffelbige solcher Worte bey dem Schwur, welche seinen Gefinnungen und Gedanken entgegen sind. Im ersten Fall heißt der End subjectivisch wahr; im zweiten Fall aber subjectivisch falsch.]

Die practische Betrachtung hat mit den Pflichten des Menschen zu thun, wie er sich in Ansehung des Endes zu verhalten habe? Zum Voraus ist die Frage zu untersuchen: obs erlaubt sey, zu schwören? Die ersten Christen haben davor gehalten, sie dürften und könnten nicht schwören, weil Christus Matth. cap. 5. v. 34. gesagt: ihr sollt gar nicht schwören, indem sie dieses vor einen Grund für des Christenthums, folglich vor ein besonderes Kennzeichen eines rechtschaffenen Christen hielten, niemals zu lügen, oder etwas falsches zu sagen. Doch hat dieses nicht lonae erwähret. Denn es gezeiget Tertulianus in apologet. cap. 32. daß die Christen kein Bedenken tragen würden, in wichtigen Sachen bey dem Leben des Kaysers zu schwören, ob sie gleich per genium Caesaris nicht schwören wollen. Verschiedene Kirchenlehrer haben die Eidschwüre verworfen, wenigstens in ihren Christen so davor getheilet, daß man den Worten nach nichts anders schließen kann, es sey denn, daß sie ihre Absicht nur auf den Mißbrauch gerichtet gehabt. So hat Basilus mit dem Zunamen Magnus gemeinet, man sollte nicht schwören, welches an ihm auch Babeyrac in der Vorrede zu dem Puseyendorff de iure naturae et gentium pag. 45. tadelt, und mit Recht kann getadelt werden, wo er den gänzlischen Gebrauch der Eidschwüre hat wollen verworfen wissen. Die Anabaptisten halten die Eidschwüre vor unerlaubt, wiewohl einige von den Neuern den Gebrauch derselben nicht gänzlich verdammen, s. Buddeum de concordia religionis christianae statusque civilis cap. 6. §. 6. pag. 229. welche Meinung Müller in anabaptismo error. 20. p. 366. sqq. Cloppenburg in gangraena anabaptist. part. 3. disput. 9. §. 7. widerleget haben. Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 13. §. 21. hält dafür, daß zwar die Bejahungsgedde; nicht aber die Verneinungsgedde geschehen könnten, welche Gedanken Osiander ad Grotium c. 1. und Jäger de iurament. art. 1. qu. 2. p. 22. 1799. untersuchen. Wie es aber kommen, daß die Bischöffe und Geistlichen nicht schwören wollen, zeigt Gundling in den Gundlingians part. 4. p. 285. Wäre der Mensch in dem Stand der Unschuld geblieben, so hätte der Eid keinen Nutzen gehabt. Um der Menschen Ehorheit ist es nöthig gewesen, die Eidschwüre einzuführen, weil wir in dem verderbten Stand sonst kein Mittel haben, durch welches wir bey dem, der etwas bekräftiget, oder verspricht, Betrug und Untreue; bey dem andern aber, mit welchem wir zu thun haben, Zweifel und Unglaube, so viel an uns ist, verwehren können. Denn indem der allwissende und allmächtige Gott zum Zeugen und Ma-

cher anzurufen wird, so wird dadurch eine Muthmaßung der Wahrheit und der Treue daher erwecket, weil man nicht glauben kann, daß ein Mensch so gar gottlos seyn könne, daß er so frech den schweren Zorn Gottes sich über den Hals ziehen würde, s. Thomafium in iurispr. divin. lib. 2. cap. 9. §. 12. Es liebet daher die Vernunft keine Ursach, warum das Schwören, oder einen Eid zu thun, nicht erlaubt seyn sollte. Denn einmal wird dadurch die menschliche Wohlfarth nicht gehindert; sondern befördert; hernach begehrt man ja nichts wider die Ehre Gottes, wenn man die Allwissenheit und Gerechtigkeith Gottes zur Beförderung der menschlichen Wohlfarth anwendet. So haben sie auch in der heiligen Schrift ihren Grund, worinnen nicht nur ein rechtmäßiger Eid verordnet und gebilliget worden Deut. cap. 6. v. 13. cap. 10. v. 20. sondern wir auch daseibst die Exempel vieler Heiligen, als des Abrahams, Genes. cap. 14. v. 22. cap. 24. v. 3. Moisis, Jos. 14. v. 9. Davids, 2 Sam. 21. v. 7. Pauli 2 Cor. 1. v. 23. welche geschworen, finden. Daß aber der Heiland bey dem Matth. 5. v. 34. nicht schlechterdinas den Eid verboten, und vielmehr auf den Mißbrauch und solche Eidschwüre, die um einer Kleinigkeit wegen geschehen, sehe, weist gar leicht der Context, und andere Umstände. Hat es mit diesem Vunct seine Richtigkeit, so müssen wir nun sehen: wie man sich in Ansehung des Endes zu verhalten habe? dabey man einen Unterschied unter dem, der schwöret, und demjenigen, der sich einen Eid schwören läset, zu machen hat. Auf Seiten dessen, der schwöret, bringt sowohl der Endzweck, als die Form eines Endes mit sich a) daß man nicht falsch schwöre, und mithin sich vor dem Meineid hüte, wozu gehört, wenn man Lügen mit einem Eid bekräftiget, ein falsch Zeugniß redet, jemand mit zweideutigen Worten und im Sinn behaltenen Umständen verurtheilet, die Treue bricht, und also wider Eid und Pflicht handelt, es sey denn, daß man sich bey der Verpflichtung die Freiheit vorbehalten, entweder seine Versprechung zu halten, oder die Uebertretung mit Geld zu büßen: b) daß man nicht liebedlich schwöre, wo nemlich kein Beweis von nöthen, wo die Sache durch andere Anzeigung füglich kann bewiesen werden, oder wo kein rechtes Objectum des Beweisthums ist, nemlich bey den Bekräftigungsend und bey dem Zusatzungsend schwöret derjenige leichtfertig, der im Versprechen verbotener und unmöglicher Dinge schwöret, wider welches Gebot sonderlich auch diejenigen sündigen, die den Eid vor einen Zierrat der Rede halten, oder daß sie die Absicht ha-

ben, ihre Worte dadurch zu bekräftigen. Wie aber dieses der Endzweck eines Endes mit sich bringet; also fließet aus der Form derselben, daß man bey niemanden, als bey Gott schwören solle, wiewohl das Recht der Natur weiter nichts fordert, als daß man bey dem Gott schwöre, den man aus dem Licht der Natur erkennt, welches nothwendig ein lebendiger Gott seyn muß, weil man sonst nicht glauben kann, daß er vermögend genug sey, den Meineid zu bestrafen. Auf Seiten dessen, dem der End geleistet wird, ist nöthig, daß man nicht leicht einen End fordere, welches abermal wider dessen Endzweck und wider die Ersucht, die wir Gott schuldig sind, wäre. Man fragt hier: ob man auch einem Menschen einen End anbieten dürfe, von dem man wisse, er werde falsch schwören? Weiß man dieses gewiß, so braucht keine Frage, nur wird sich ein solcher Fall wohl schwerlich zuragen, daß man dieses gewiß erkennen kann, maßen wir in der Erkenntnis der menschlichen Gemüther weiter nicht, als auf eine Wahrscheinlichkeit kommen können; ist bloß eine Vermuthung, oder wahrscheinliche Erkenntnis da, welche sich auf verschiedene Umstände gründet, so thut man zwar auch besser, wenn man einen solchen Menschen nicht zum End läßt, nur hält es ebenfalls schwer, ehe man zu einer solchen wahrscheinlichen Erkenntnis gelangt. Von der andern Frage: ob man von einem Ungläubigen einen End, welchen er bey seinen falschen Göttern schwört, fordern dürfe? welche man auch hier zu berühren pflegt, ist schon oben gehandelt worden. Außer den bereits angeführten Scribenten, und dem, was die Theologen und Rechtsgelehrten in ihren Schriften davon lehren, kann man hier noch nachlesen Thomasti Disput. de emend. lit. protract. in mater. iurament. Lybii diss. philosoph. theol. de iurament. bey seinem synagm. de re militar. Veltthems disput. de iurament. diu. et human. Jen. 1684. Ritter in dissert. de iuram. quae falso habentur, non oblig. Leipz. 1701. Möhringii disp. de iureiurand. Witteb. 1707. wo zu Ende noch viele andere Scribenten berührt sind. Von dem Religiönszweck habe ich ausführlich gehandelt in *Stagoge in libros symbolicos lib. 2. cap. 2. p. 940. 199.* [Vergleiche auch Mosheims Sittenlehre 6 Th. S. 142. f. f. 9 Th. S. 45. S. J. Baumgarten ausführlichen Vortrag der theologischen Moral S. 120. dergleichen Henr. Bodinus de abusu iuramentorum. 1694. J. Sam. Stryp de iure principis circa iuramenta. Halae 1704. J. W. de Göbel de origine, vii et abusu iuramentorum. Helmstadt. 1738. Friedr. Lebrichte Stolzens vernunftmäßige Beurtheilung der heutigen Eidschwüre. Leipz.

1741. 8. Siehe auch den Artikel [Meineyd.]

Fabel,

Bedeutet insgemein eine erdichtete Erzählung einer Sache, wiewohl man auch bey den alten lateinischen Scribenten findet, daß sie dieses Wort vor eine jede Rede, oder Gespräch überhaupt genommen haben, wovon Caroli animaduersiones in Geilium pag. 152. und die Ausleger über Phaedri Fabeln lib. 1. prol. v. 7. pag. 5. edit. Burmanni zu lesen sind. Bleiben wir bey der gemeinen Bedeutung, so treffen wir drey Arten der Fabeln an, nachdem sich solcher die Poeten, Philosophen, und Historienschreiber bedienen.

Was die poetischen Fabeln betrifft, so besteht das wahre und eigentliche Wesen der Poesie in einer artigen und geschickten Dichtkunst; daß man seine Hauptgedanken in allerhand sinnreichen und artigen Nebengedanken, Bildern und Erdichtungen vorstellet, welche Dichtkunst wenigstens den Schein einer Wahrscheinlichkeit haben muß. Eine Veremacherey ist noch keine Poesie, und das poetische Reich erstreckt sich so weit, daß dahin Comödien, Satiren, Romane, Gespräche, Sinnbilder und dergleichen, als natürliche Früchte der Dichtkunst gehören. Es können die Erdichtungen und Fabeln bey den Poeten einen gedoppelten Endzweck haben, entweder daß man andere damit belustiget; oder unterweist, wie weit aber, wenn es zur Application kommt, dieser oder jener Poet darauf gesehen, und wenn er eine Lehre in seine Fabel verhüllen wollen, was seine eigentliche Absicht sey, und wie sie zu verstehen, ja ob nicht zuweilen bey etlichen eine heimliche Bosheit dahinter gesecket, daß man andern einen blauen Dunst zu machen, sie zu betrügen, in ihrem Irrthum zu bestärken gesucht, ist eine andere Frage. Es ist bey Auslegung solcher Fabeln damit nicht ausgemacht, daß man entweder vermittelt eines lebhaften Ingeniis eine ingenieuse und sinnreiche Explication erfandte, und es dabei bewenden läßt; oder aus allzugroßer Liebe entweder überhaupt gegen die alten griechischen und lateinischen Poeten; oder gegen diesen und jenen insonderheit sie vor große Meister der Weisheit hält, und daher mit Gewalt solche Dinge bey ihnen gefunden zu haben vermeinet, die ihnen wohl niemals in den Sinn kommen sind. Denn wie ein solcher Affect bey der Liebe zur Wahrheit nicht bestehen kann, so müssen auch sinnreiche und artige Auslegungen vorher durch das Iudicium nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit geprüft werden.

den. So haben auch noch andere Prädicia zu manchen harten Auslegungen Gelegenheit gegeben, daß man insonderheit gemeinet, man müsse alle Wissenschaften und Lehren von den ältesten Zeiten der Poeten herleiten, und wenn man sich einmal eine Meinung in den Kopf gesetzt, darnach alles auslegen, oder verdröhen. So ist bekannt, was sich zuer desfalls vor Mühe gegeben, und wie er in seiner sonst vortreflichen demonstratione euangelica, nachdem er sich eingeildet, Moses müsse überall in den heidnischen Scribenten anzutreffen seyn, auf wunderliche und harte Erklärungen gefallen. Andere haben hier die alte Aegyptische, Assyrische und Griechische Historie zum Grund gelegt, wovon verschiedene Exempel in Clerici biblioth. vniuersel. zu finden, als tom. 1. von der Reise der Argonauten und von den Thaten des Herkules, tom. 3. von dem Ikonide, tom. 6. von der Ecere und noch andere mehr in seinen Noten über den Hesiodum und dessen Theogonie, dahin auch van der Gardt in detracta mythologia Graecorum in decantato pygmaeorum, gruum et perdicum bello, und in aureo vellere argonautarum; ingleichen Samuel Bochart in geographia sacra: siue Phaleg et Canaan gehören. Noch andere haben andere Sachen in den heidnischen Fabeln gesucht. Die alten Poeten haben nicht erst gekümmert, theil ihrer Weisheit wegen berühmt zu werden, angefangen. Strabo schreibt lib. 1. die Alten hätten davor gehalten, daß die Poesie die erste Philosophie sey, welche von Kindheit an uns unterweise, wie man die Sitten, Affecten und Verrichtungen der Menschen einzurichten habe, und Dionysius Halicarn. lib. 1. urtheilet, daß unter manchen Fabeln der Griechen sowohl physische, als moralische Lehren verborgen lägen, wie denn auch Aristoteles lib. 1. met. cap. 2. davor gehalten, ein Philosoph müsse ein *fabulator* seyn, das ist ein Liebhaber der Fabeln seyn, über welche Stelle D. Buddeus in den analektis histor. philosoph. pag. 46. eine besondere Dissertation geschrieben hat. In Ansehung dessen haben einige sich um physische Erklärungen bekümmert, davon der andern Natalis Comes in mythologiae; siue explicationis fabularum libris decem; Vossius de theologia gentili; siue physiologia christiana und Vaco de Verulamio de sapientia veterum zu lesen sind; andere aber um moralische, wie wir von dem Eschenbach eine ethicam mythologicam, die gleich anfangs seiner dissertation. academicarum steht, haben, und Wolff hat auch dissertationes de mytica moralia traditione nou-antiqua verfertigt. Noch andere haben die Fabeln chymisch erklären wollen, als Jaco-

bus Tollius, der herausgegeben fortuita, in quibus praeter critica nonnulla, tota fabularis historia graeca, phoenicia, aegyptiaca, ad chemiam pertinere, adseritur, insgleichen Michael Maier in dem Buch: arcana arcanissima, hoc est hieroglyphica aegyptio-graeca etc. wie vielerley der Verstand der Fabeln sey. Jacob Thomaeus in diss. de fabul. poetar. earumque vario sensu setzt S. 28. vornehmlich einen dreifachen Verstand, den historischen, allegorischen und moralischen, und theilet den allegorischen wieder in einen physischen und astrophischen. Athanasius Kircher in oedip. Aegypt. tom. 2. part. 2. cl. 10. cap. 3. p. 394. meynet, er sey achtley, der historische, physische, medicinische, tropologische, anaagogische, allegorische, politische und chymische, welche Arten nicht nur der Irrt nach einander hinführt, sondern auch ohne Noth vermehrt sind, und können gar fälschlich auf weniger gebracht werden. Caelius Rhodiginus lection. antiquar. lib. 18. cap. 6. theilet ihn in einen physischen, ethischen und theologischen, wovon noch Wower cap. 10. polymath. und Morhof im Unterricht von der teutschen Sprache und Poesie, nebst Masenio in specul. imag. zu lesen. Wir haben schon oben erinnert, daß es mit einer Auslegung an sich selbst nicht ausgerichtet sey; sondern man müsse vor allen Dingen dahin sehen, ob die Absicht des Poeten mit seinen Fabeln so beschaffen gewesen, als wir uns vielleicht einbilden. Denn wir halten davor, daß überhaupt bey den Fabeln ein dreifaches Absehen gewesen, nachdem man auch die Auslegung und den Verstand derselben zu beurtheilen hat. Einige haben wohl zu weiter nichts, als zur Belustigung dienen sollen, und dadurch die Poeten nur ihre Phantasie gezeigt, von denen Plutarchus tom. 2. oper. p. 358. redet, daß man die Fabeln, welche Erzählungen gewisser Begebenheiten in sich faßten, untersuchen müßte von den inanibus signis, qualia comminiscuntur poetae et fabularum scriptores, araneum instar ex se ipsis gignentes initia, nullo fundamento innixa, eaque percrentes, und bey diesen hat man sich um keine Erklärung zu bekümmern. Bey etlichen war das Hauptabsehen auf ihre Interesse gerichtet, welche die Helden mit göttlichen Namen belegten, die Familien aus einer göttlichen Genealogie herleiteten, und um das gemeine Volk bey ihrem Aberglauben zu erhalten, mußten solche Erbschattungen gebraucht werden, so mit mehrern Treuer de superstitione, conditorib. et propagator. cap. 7. gewiesen, welche Fabeln man auch nicht erklären kann, und müssen vielmehr nach der Absicht ihrer Urheber, es mag der Verstand noch so wunderbar heraus kommen, den Buch haben

haben nach verstanden werden. Doch geben vielmals die Umstände sowohl der Poeten; als der Fabeln ganz deutlich an den Tag, daß man sie nicht nach dem buchstäblichen Sinn so schlechtterdings anzunehmen habe, sondern vielmehr etwas anders darunter müsse verstanden seyn, und zwar entweder eine Geschichte, oder eine Lehre, daher man den Verstand solcher Fabeln am schärfsten in einen historischen und dogmatischen, und den letztern wieder in einen theologischen und philosophischen theilen konnte, wachen sie manche theologische Sachen einfließen lassen, die sie nicht sowohl durch ihre Vernunft, als vielmehr durch die Tradition erkannt haben. Der philosophische wäre wieder entweder ein physischer, oder ein moralischer, und der moralische beziehe sich entweder auf die Sittenlehre, oder Politie. Es ist auch zu Voraus zu sehen, daß wie man überhaupt in der Hermeneutic, oder Auslegungskunst, wenn man mit schweren und dunkeln Stellen zu thun hat, nur mit einer Wahrscheinlichkeit vorlieb nehmen muß, also auch hier in Erklärung der Fabeln die Sache weiter nicht, als auf eine Muthmaßung oder Wahrscheinlichkeit zu bringen sey. Alle Wahrscheinlichkeit muß sich auf gewisse Umstände gründen, und da fragt sich, wenn man auf die Anwendung kommen will, aus was vor Umständen der Sinn dieses oder jenes Poetenwahrscheinlich zu schließen? Es sind dreierley Umstände in Erwägung zu ziehen. Einige betreffen den Grund und Ursprung, wober die Fabeln hätten entstanden seyn, oder was viel mehr dazu Gelegenheit gegeben habe. Der Herr Tournemine hat sich, wie aus den *memoires pour l'histoire des sciences* tom. 6. pag. 22. 199. zu ersehen, hienun viele Mühe gegeben, und sechs Gründe aller Fabeln angezeigt: 1) die allüberalligen Begriffe, die man sich von natürlichen Dingen gemacht, und sich unter andern eingeblidet, daß alle Körper, die Flüsse, Bäume und dergleichen durch einen Geist belebet wären, sich auch die Sonne unter der Gestalt eines Menschen vorgestellt, welches denn Gelegenheit zu manchen Fabeln gegeben hat. Es kann nicht geleugnet werden, daß die Unwissenheit in natürlichen Dingen, und die irrigen Begriffe, welche man sich davon gemacht, eine Ursache von der Abgötterey und dem Aberglauben mit gewesen, welche denn durch manche Fabel gestärket und unterhalten worden, nur ist eine andere Frage: ob Poeten, die doch mehr Verstand, als gemeine Leute haben wollten, sich so gar ungereimte Begriffe gemacht, und sich unter andern die Sonne als einen Menschen vorgestellt, oder ob sie nicht vielmehr allegorische Vorstellungen gethan, dadurch aber, bey dem ge-

meinen Mann einen irrigen Begriff erröget, oder doch, wenn er schon da gewesen, selbigen bestärket haben: 2) die verderbte Tradition der Geheimnisse, welches in soweit seine Nichtigkeit hat, daß manches von der geoffenbarten Religion durch die Tradition zu den Heyden, kommen, welches sie aber bald nicht recht gehöret oder verstanden, bald mit allerhand Zusätzen verderbet, so auch manche Fabel verursacht hat; wenn man aber zeigen soll, welche Lehren in diesen oder jenen Erbdichtungen verborgen liegen, soles ist eine schwere Sache, die auf bloße Muthmaßungen hinaus läuft. Man dichtete, daß die Pallas aus dem Haupt des Jupiters entsprungen wäre, welche von den Alten *mentis filia* genennet worden, worunter nach Suetii Meinung in *questionibus Alnetanis* lib. 2. cap. 3. pag. 95. die Lehre von der Zeugung des Sohns aus dem Wesen des Vaters liegen soll, so eine sehr schlechte Muthmaßung ist; 3) die unzulängliche Nachricht der alten Geschichte, die man entweder fälschlich erzählt, oder nicht recht verstanden hat, welches nicht weniger ein richtiger Grund ist. Denn zuweilen geben es die Umstände ganz deutlich an die Hand, daß einige Fabeln sich auf gewisse biblische Geschichten beziehen, welches nur aus den *libris metamorphoseon* des Ovidii zu ersehen, und wenn und die Historien von den Regenten der alten Völker bekannt wären, so würden wir zu manchen Fabeln bey dem Geschlechterregister der Götter den Schlüssel finden, und sehen, wie viele unter Götternamen verborgnen Iden, worinnen Clericus große Geschicklichkeiten gezeigt. Die Historienschreiber durch ihre Schmeicheleyen, und die Redner durch ihre kühnliche, hochtrabende und schwülzige Beredsamkeit, wenn sie insonderheit den Verstorbenen Lobreden hielten, gaben selbst Anlaß, daß aus wahren Geschichten Fabeln wurden: 4) das mit Unwissenheit verknüpfte furchtsame Wesen, wodurch die Menschen die Anzahl der Götter zu vermehren, nach dem bekannten Satz: *primus in orbe Deos fecit timor*, angetrieben worden: 5) die Begierde, die Laster zu entschuldigen, zu vertheidigen, auch wohl zu loben, und 6) die Verachtung der wahren Religion, welche dreylestern Gründe, so die innerliche Gemüthsbeschaffenheit betreffen, zwar Ursachen zur Abgötterey und Aberglauben mit gewesen, aber nicht eben unmittelbar Gelegenheit zu den Fabeln gegeben, obnerachtet durch solche und dergleichen innerliche Umstände des Gemüths sowohl die Poeten zu den Erbdichtungen; als auch ihre Leser und Zuhörer zu einem Verfall haben können angetrieben werden. Es ist die Poesie überhaupt eine Sache, die durch den Ehrgeiz, Geldgeiz, und durch die

die Wollust gar sehr kann gemißbraucht werden, und liegen davon die Exempel jeder an Tage. Die andern Umstände, darauf man in Auslegung der Fabeln zu sehen hat, betreffen den Dichter, oder Poeten selbst. Denn hätten wir von manchem Poeten, und dessen Fähigkeiten des Verstandes, außer dem, was wir aus dem übergebliebenen Rest seiner Schriften schließen müssen, hindlänglichere Nachricht, so würde uns solge ein helles Licht in die Hände geben, daß wir desto eher die Deutung seiner Fabeln finden könnten. Zu den Zeiten des Homeri und Hesiodi mag der Pöbel so alberne und thörichte Gedanken von den Göttern in Griechenland geführt haben, als wir in ihren Gedichten antreffen, daß sie aber selbigen in ihrem eigenem Gemüthe sollten beigefallen seyn, ist fast nicht glaublich, und vielmehr zu vermuthen, daß sie ihre Gedichte nach dem Geschmack des gemeinen Mannes öfters eingerichtet, und weil sie daher zur Unterhaltung des Aberglaubens dienten, so waren die heidnischen Priester, selbige in ein Ansehen zu setzen, äußerst besessen. Doch das entschuldiget sie noch nicht, wenn sie auch dieses Abscheu gehabt. Sie hätten wenigstens auch als Heiden sich in vielen Stücken vernünftiger bezeigen sollen. Es schmecket gar nicht nach der Weisheit, wenn Hesiodus p. 208. sagt. Prometheus habe den Jupiter betrogen, und wenn er gleich im Sinn unter diesen heiden Namen zwei Menschen sollte verstanden haben, so hätte er doch dem Pöbel, welcher den Jovem als einen Gott verehret, solche Dinge nicht vorschwären sollen. So ist es auch schlecht von dem Homero rasoniret, wenn er saet: der höchste Gott vermehret und vermindert die Tugend in dem Menschen nach seinem Wohlgefallen. Denn er ist Allmächtig. Plato fällt lib. 2. de republ. das merkwürdige Urtheil davon: die Kriege, so die Götter mit einander gehabt, und Homerus erdichtet, muß man in der Republik nicht leiden, es mögen nun dieselbe einen geheimen Sinn haben, oder nicht. Die Athenienser sollen deswegen den Homerum um Geld gestrafet haben. Endlich nimmt man die Umstände der Fabel selbst zu Hülfe, da denn eine immer deutlicher, als die andere, sonderlich, wenn sie etwa eine moralische Lehre in sich faßet. Sie dichteten, daß die Circe sich zwar gegen ihre Gäste sehr freundlich und lieblich erwiesen, und sie herrlich tractiret; bald aber darauf eine gräßliche Gestalt angenommen, sie durch magische Künste in Schweine verwandelt, und ihnen keine delicate Speisen und Getränke, sondern ihren Erdbarn und Eichen vorgesetzt habe, woraus man leicht sieht, wie sie damit die betrügli-

che Wollust sürgestellet. So sieht man auch gar bald, wo die Fabel von dem Icaro, von der Scylla und Charobdi, von der Medea u. s. w. hingehen; da es hingegen mehrere Schwierigkeiten setzt, wenn alte und unbekannte Geschichten darunter stehen, welches auch die Ursache, warum sich die Ausleger über die Theogonie fast die Köpfe zerbrechen; siehe Sabinum in interpret. fabular. Ouid. Met. in adim. ad metamorph. Ovidian. Dürrium de recondita veterum sapientia in poëtis, Thurnium de modo proponendi philosophum gentil. poëtar. per fabulas, Buddeum in histor. eccl. vet. test. ad period. 2. sect. 2. §. 18. und in compendio historiae philosophicae p. 110. 199. Fabricium in bibl. graec. lib. 5. cap. 26. §. 16.

Durch die philosophischen Fabeln versehen wir diejenigen Gedichte, deren sich die Philosophen zu dem Ende bedienen, daß sie dadurch vornehmlich ihre moralische Lehren entweder angenehmer und deutlicher; oder auch zugleich nach Beschaffenheit derselben behutsamer vortragen wollen. Wenn selbige wohl aufgenommen werden, und ein solcher Dichter sowohl mit Ingenio, als Iudicio versehen ist, so kann dieser gedoppelte Endzweck gar wohl erhalten, mithin der Nutzen derselben mit gutem Grund vertheiligt werden. Diejenigen Vortheile, die wir oben dem vernünftigen Gebrauch der Exempel zugescrieben, kann man sich auch von dem Gebrauch solcher Fabeln versprechen. Sie sind in Absicht auf die Moral zweerleu. Denn entweder stellen sie die Tugenden und Laster; oder die Klugheit und Thorheit der Menschen an erdichteten Exempeln für; jene konnte man die eigentlich moralische, diese hingegen die politische nennen. Diese Methode die Moral fürzutragen, ist nicht gestern oder ehigestern aufgekomen. So haben wir die Fabeln des Pilpai, oder wie es in der lateinischen Uebersetzung heißet, specimen sapientiae Indorum veterum, id est liber ethico-politicus pervertutus, welches 1697. der Starck herausgegeben, worinnen man den Königen die rechte Klugheit zu regieren bezubringen gesucht, und kann seyn, daß die orientalischen Völker, weil ihre Könige meist despotisch regieren, dieses sinnreiche Mittel erfunden, selbigen gute Erinnerungen mit Manier ohne Gefahr ihres Lebens zu geben. Die Türken tragen sich mit Locmanns Fabeln, wiewohl man nicht eigentlich weiß, wer derselbige gewesen, und obschon etliche vermehnet, Locmann und Aesopus wären eine Person, so werden doch andere verschiedene Umstände dagegen ein, besonders, daß die Barbaren eher, als die Griechen durch Fabeln philosophiret hätten. Unter diesen letztern

Greis

spielet auf diesem Theatro Aesopus die vornehmste Person. Man sieht auf seinen Fabeln gar leicht, wie er auf eine manierliche Art den Leuten die Wahrheit zu sagen, und sie weise und klug zu machen gesucht habe, und wie sie ihrer Vortreflichkeit wegen den jederman so lange Zeit angenehm gewesen; also werden sie noch fernerhin ihre Hochachtung erhalten. Sehr vernünftig urtheilet von diesen Fabeln Schuppianus in der Rede de oratore inepto: plus sapientiae est in fabulis Aesopi, quam in omnibus omnium Occamistarum et Thomistarum disputationibus. Non Aesopus ille desinibatur, neque diuidebatur, neque syllogismis utebatur, quibus non instrui homines, interdum obfundi credebatur; und in der Rede de dignosc. variet. ingen. heißt es: Aesopus eandem sapientiam inculcabatur, quam Aristoteles in ethicis. Sed ingenia, quibus eam inculcabatur, non capiebant Aristotelicam subtilitatem, proinde in stabula se penetrabat, et abrotis perebat ea, quibus seculum suum erudiebat perquam felicissime. Er hat viele Nachfolger, die nach seiner Art Fabeln versiertet, sowohl von den Alten, unter denen Phädrus der Vornehmste ist, als von den Neuern die Fabricius in bibliotheca graeca lib. 2. cap. 9. §. 14. angeführt hat. Ein bekanntes Buch ist der Reinecke Voss, welches nach dem Urtheil des Morhofs im Unterricht von der deutschen Sprache und Poesie cap. 7. ein sehr sinnreiches Werk, worinnen unter einer Fabel der Lauf der Welt, und alle bössiche Sitten und Streiche so artig abgebildet werden, daß von keinem alten Dichten solches besser hätte können vorgestellt werden. Von denen, welche insonderheit die politische Wahrheiten in Fabeln und Erdichtungen vorgebildet, können wir auch viele aufweisen, dergleichen Thomä Mori Vropia, Bacon, de Verulamio noua Atlantis, Campanellä ciuitas solis, die Historie des Severambes nebst vielen andern, die gedachter Fabricius in bibliographia antiquar. cap. 14. §. 16. erzählt, dabey auch von dieser Materie überhaupt Pasche de variis modis moral. tradendi cap. 2. zu lesen ist. [Es verdienen hiebend des Freyh. von Zollbergs, vor allen andern aber Gellerts Fabeln bemerkt zu werden.]

Die historischen Fabeln sind erdichtete Erzählungen, welche die Historienschreiber für wahr ausgegeben, und vornehmlich von gedoppelter Art sind, auch daher aus einem gedoppelten Kennzeichen erkannt werden. Erstlich kann man dieses aus den Umständen und aus dem Wesen selbst der Geschichte sehen, daß dieselbe nicht wahrlich endlich, sondern zum höchsten möglich sey, und daher nicht kann geglaubet werden, z. E. daß Epimenides

57 Jahr nach einander geschlafen habe, daß Pythagoras des Numd Lehrmeister gewesen, welches mit der Chronologia streitet, und was andere deraelichen Lügen mehr sind; s. Zeumanns ad. philof. part. 3. n. 1. §. 21. Zuweilen aber hat manche Fabel einen Schein der Wahrscheinlichkeit, weswegen man zum andern die Glaubwürdigkeit des Autors prüfen, und sehen muß, ob alle andere glaubwürdizere Scribenten ihm entweder widersprechen; oder gar davon stille schweigen, es betreffe dieses nun eine ganze Geschichte oder einige Umstände davon. [Der Nutzen der historischen Fabeln ist sehr groß, indem durch selbige die Tugend und das Laster durch erdichtete Vespiele sehr lebhaft abgebildet werden kann. Schriften von dieser Art sind unter vielen andern, folgende: der Telemach, von dem Fenelon; die Pamela; Grandison; Clarisse; welche zwey letztere Meister abgeben. Es gehören auch hieher die moralischen Erzählungen, welche auch in das Deutsche übersetzt worden, z. E. des Crebillon; des Diderot; vorzüglich aber des Marmontells. Horats; des Sohnes Roms, anmuthige Unterweisungen in den Erzählungen der Schutzgeister, aus dem persischen Manuscripte getreulich übersetzt von Sir Carl Morell, ehemaligen Gesandte der brittischen Niederlassungen in Indien bey dem grossen Mogul, und nunmehr aus dem Engländischen ins Deutsche gebracht, mit Kupf. Leipzig 1765. 1766. Auch kommen verschiedene hieher gehörige Betrachtungen in den Wochenschriften: der Mensch; der Freud; der Gesellige; der Glückselige u. s. w. vor. Der Abendzeitvertreib, welcher zu Leipzig vom Jahr 1756. bis 1771. in 10 Theilen herausgekommen, verdient viele Vorzüge. Man hat auch die Abendstunden, von welchen 12 Theile zu Breslau vom Jahr 1764. bis 1771. verlegt worden sind, und endlich sind die neuen Abendstunden bekannt, die noch fortgesetzt werden. Eine große Menge von wohlgeschriebenen Romanen, die sich unter einer unzahligen Menge schlechter auszeichnen, kann ich aus Mangel des Platzes nicht anführen. Doch kann ich die Wielandschen Schriften nicht mit Stillschweigen übergehen. Der Unterricht und Zeitvertreib für das schöne Geschlecht in vielen Theilen, Maria le Prince Beaumont neue Clarisse aus dem französischen; Marmontells Belisar; Prevosts Lebensgeschichte des Deschamps von Millerine mögen auch noch bemerkt werden. Es ist erst kürzlich zu Leipzig Sir Thomas Sendal, oder der Mann nach der Welt, wie auch der Cavalier und Menschenfreund, oder Geschichte des Baron Grandoms heraus gekommen, welche ganz artig geschrieben sind. Auch die

die Schriftsteller von Satoren gehören in dieses Fach, vorzüglich Sulzers allgemeine Theorie der schönen Künste, unter der Rubrik: Jabel. Siehe den Artikel: Satyre.]

[Fabriken.]

[Officina mercium parandarum. Fabrique heißt 1) die Werkstatt, darinne allerhand Waaren verfertigt werden, aus Seide, Wolle, Eisen, Bleiing u. s. w. 2) Bedeutet es auch die Waaren selbst. Daher redet man von Strumpffabriken, Band-Eisen-Fabriken u. s. w. Im gemeinen Leben braucht man die Worte Fabriken und Manufacturen für gleich bedeutend. Eigentlich aber zeigen die Manufacturen, officinae rerum manu factarum, solche Arbeiten an, die bloß durch Hände und Werkzeuge verfertigt werden. Fabriken hingegen haben einen ausgedehntern Umfang, und erstrecken sich nicht allein auf diese Arbeiten, sondern auch auf solche, zu welchen außer den Händen Feuer, Hammer und ähnliche Werkzeuge erforderlich sind. Manufactur heißt oft der Ort, wo viele Arbeiter zu finden sind, welche insgesammt einerley Art von Arbeiten verfertigen. B. E. Zeuge, Hüte, Strümpfe und dergleichen mehr. Einige behaupten, Fabriken hätten bloß mit solchen Arbeiten zu thun, die das Feuer und den Schmiedehammer erfordern. Daher es unschädlicher, von Strumpf-Ereyn-Luch- oder Tabackfabriken zu reden.]

Facultät,

Bedeutet auf Universitäten eine Versammlung derjenigen Professoren, die einerley Profession mit einander haben. Von dem Ursprung derselben läßt sich überhaupt nichts sagen, weil nach den unterschiedenen Akademien die Einrichtung und Einrichtung derselben zu verschiedenen Zeiten unterschieden gewesen. Denn wie die Academie zu Paris angelegt worden, so hat man nur eine gehabt, und zwar die facultatem artium: die römische Academie hat gleichfalls aus dreien Facultäten, der juristischen, medicinischen und philosophischen bestanden: die Heidelbergsche, Franksche, und die meisten andern in Deutschland haben im Anfang keine Professores iuris civilis gehabt, wovon Lantius de academiae lesen. Hingegen hat man auf einigen Universitäten derselben mehr, als vier gehabt. Auf der Academie zu Löwen sind zwey Facultäten der Rechte gesetzt, als eine für das päpstliche, und die andere für das bürgerliche Recht, davon eine jede ihren besondern Decanum hat, wie Nic. Vernul. lib. 2. cap. 3. pag. 93. de acad.

Lövan. berichtet, und deswegen p. 107. die medicinische die vierte und p. 112. die philosophische die fünfte nennet. So hat Maximilianus I. zu Wien ein collegium poeticum, als die fünfte Facultät bekehlet, und darüber den Conradum Celtum gesetzt, wovon Jacob Thomaeus in obs. hall. t. 6. obs. 15. p. 127. gehandelt. Cbr. Thomaeus schreibt in cautel. circa praecogn. iurisp. cap. 3. §. 7. in der Note, die Eintheilung der vier Facultäten sey eine päpstliche Erfindung, um dadurch die Herrschaft über andere zu erlangen. Anfangs waren nur zwey Facultäten gewesen, nämlich die philosophische und theologische, worauf nach und nach die juristische und medicinische acsolat, wovon er mit mehreren im Entwurf der politischen Klugheit cap. 3. §. 13. handelt. Wenn wir von dem historischen Ursprung dieser Facultäten abirahren und die Sache selbst einsehen, so ist zwar die Seltsamkeit an sich selbst an dieselbe nicht gebunden; gleichwohl wenn wir den wirklichen Unterschied der Disciplinen, welcher auf den Unterschied der Sachen berubet, nebst ihrer Vielheit, das sich niemand auf alle zugleich legen kann, ansehen, so ist gut, daß man eine Ordnung macht, auch selbige öffentlich einführet, und bekräftiget. Ob aber die gewöhnliche so wohl gerathen, daß sie ihren guten Grund hätte, ist eine andere Frage. Es könnten gar wohl fünf Facultäten seyn, daß man den humanioribus eine besondere einräumte, weil diese Wissenschaften ihrem Wesen nach von den philosophischen unterschieden sind. Es haben auch die Wissenschaften unter sich einen Vorzug, daß eine der andern vorzuziehen ist, welchen Rang man nach dem Principio beurtheilen muß: je nöthiger und nöthiger eine Wissenschaft zu des Menschen Glückseligkeit, je höher ist selbige zu schätzen, woraus denn fließet, daß die humaniores allen andern nachstehen müssen, indem sie unsere Glückseligkeit nicht unmittelbar, oder directe befördern; sondern nur ein Werkzeug abgeben, daß man in den andern Disciplinen besser fortkommen kann, wenn man sie erlernt, und das erlernte nieder andringen will. Die vier andern Theile, als die Theologie, Rechtsgelehrsamkeit, Medicin und Philosophie müssen nach der Beschaffenheit ihrer Objectorum, und dem daher entstehenden Nutzen gesetzt werden, und weil die Philosophie allgemeine Wahrheiten fürträgt, so könnte man die wahre Gelehrsamkeit, so directe unsere Glückseligkeit befördert, eintheilen in eine allgemeine, so die Philosophie, und in eine besondere, welche die Theologie, Rechtsgelehrsamkeit und Medicin unter sich faßt. Diese haben billig folgenden Rang unter sich. Den steht die Theologie, weil sie den Weg im

ewigen Glückseligkeit zeigt, wiewohl man nicht die scholastische; sondern die wahre Theologie verstehen muß, welcher Vorzug an sich selbst durch das päpstliche Ansehen nicht kann verdächtig gemacht werden. Hierauf folget die Medicin, welche sich um die Gesundheit des Leibes bekümmert, und weil unter den zeitlichen Gütern das Wohlseyn des Leibes billig das Vornehmste, so sollte sie gleich nach der Theologie folgen, und denn machte die Rechtslehre die Vollständigkeit den Beschluß. Dieses ist die natürliche Ordnung. Doch wird es wohl bey dem, was bisher üblich gewesen ist, bleiben. Wenigstens wäre gut, wenn man den Vorzug und Rang der Lehrer nach der Facultäten aufhöbe, auch allen durchgehends gleiche Besoldung machte, wodurch manches Uebel, so sonst entweder der Ehrgeiz, oder Geldgeiz an die Hand giebt, verhindert würde. Denn in der untersten Facultät, wenn sie etwa der Fäul des Ehrgeizes, oder des Geldgeizes nicht, steht gleich die Nase nach einer andern Facultät, daß wenn sie sich kaum einige Jahre auf etwas gelegt, und nunmehr recht geschickt wären, was tüchtiges zu leisten, sie davon abgezogen werden, und sie sich wieder auf was neues legen müssen, worüber sie vielmal, ehe sie was recht es vor sich bringen, veralten. Es ist ein Unglück vor die deutsche Nation, daß meistens ihre Leute ab *panelucando* studiren müssen. Die Gelehrten sind am glücklichsten, wenn Fürsten und Herren einen Geschmack an den Studien haben. (Vergleiche den Artikel: *Academiae*.)

[Fäulniß,

siehe Währung.]

[Fallacia,]

[Fallacia überhaupt und im logischen Verstande bedeutet, alles dasjenige, was einen Menschen von der Einsicht einer Wahrheit abhalten kann. Sie findet entweder in einem Satze, oder in einem Schlusse statt. Zu der erstern wird die fallacia plurium interrogationum gerechnet, welche darinnen besteht, daß man zu viel in einer Frage verbindet, und folglich weder mit ja, noch mit nein, sondern mit Unterschied antworten muß. Z. E. wenn ich frage: hast du aufgehört zu stehlen, so liegen zwei Fragen hierinnen verborgen 1) hast du sonst gestohlen? 2) sehest du das Stehlen noch fort? man kann daher auf die Frage nicht ja antworten, weil sonst der andere schließen möchte, also hast du doch sonst gestohlen. Eben so wenig kann die Frage mit nein beantwortet werden, vielmehr muß man zur Antwort ertzählen, ich habe nicht gestoh-

len, daher die Frage von Aufhörungs des Diebstahls unrichtig ist. Hierher gehört auch die verhängliche Frage: ist Christus und Maria anzubeten. Hier muß ich den einen Theil der Frage bejahen, den andern Theil aber verneinen. Zu der letztern gehören verschiedene Sattungen. Denn entweder sehe ich auf den Betrug eines Schlusses, ohne Rücksicht auf die Materie und Form desselben, oder nicht. Zu der ersten Sattung gehört, fallacia petitionis principii, und fallacia *ergo* *quod* *propter*. Jene wird begangen, wenn man dasjenige als wahr annimmt, worüber doch die Frage ist. Z. E. wenn einer sagt: die Welt kann gar nicht ewig seyn, weil sie einen Anfang in ihrer Wirklichkeit haben muß. Hier kommt es eben darauf an, ob die Welt einen Anfang haben müsse. Es wird auch zu diesem Betrug der Erbettelung der Birkel in Verweisen gerechnet, wenn nämlich ein Schlusssatz aus einem Grunde, und dieser Grund wieder aus dem Schlusssatz bewiesen wird. Von der letzten Sattung des Betrugs, liegt derselbe entweder in der Materie, oder aber in der Form, und Schließungsart. Jener erfordert einen falschen Ober- und Untersatz oder beides zugleich, und heißt *Paralogismus*. Dieser aber wird fallacia *sophistica*, oder auch fallacia in der strengsten Bedeutung genannt. Die letztere fallacia kann sich im Ausdruck, in Worten; aber auch in der Sache und Bedeutung äußern, und daher entsteht die fallacia in *dicione* und *extra dicione*.

Zu der fallacia in *dicione* wird gerechnet 1) fallacia *simplicis dicionis*, wenn in einem einzigen Worte eines Schlusses der Betrug liegt, und daher entsteht 2) die fallacia *figuræ dicionis*, wenn ein Wort wegen einerley Endung und Aussprache mit dem andern verwechselt wird. Z. E. *Omnis felicitas est vitanda. Atqui quaedam virtus est veritas. Ergo quaedam virtus est vitanda.* b) Fallacia *accentus*, seu *prosodiae*, wenn ein Wort wegen des verschiedenen Tons oder Accents mit dem andern verwechselt wird. Z. E. *Quicunque potest pendere, ille potest esse iustus. Atqui fur potest pendere. Ergo fur potest esse iustus.* c) Fallacia *aequivocationis* seu *homonymiae*, wenn ein Wort mit dem andern verwechselt wird, das zwar dem Buchstaben und Schalle nach einerley ist, aber doch verschiedene Bedeutungen bey sich führet, oder vieldeutig ist. Z. E. wer glaubt wird selig. Der Teufel glaubt. Also wird er selig. Hier hat das Wort: glaubt, zwei Bedeutungen, denn einmal wird es vor den seligmachenden Glauben, das andere mal aber vor den historischen Glauben genommen. 2) Fallacia *con-iunctæ dicionis*, wenn der Betrug in gan-

ten Redensarten steckt. Zu solcher wird gerechnet a) Fallacia amphiboliae, da der Betrug in einer Zweideutigkeit der Rede liegt. *3. E.* vellem me capere hostes. Denn dies kann den Verstand haben, vellem, vt ego caperem hostes, aber auch diesen: vellem, vt me caperent hostes. Solche Betrügereien waren bey den heidnischen Pflaffen und Orakeln gebräuchlich. Wenn ich *3. E.* sage: sio te Acacida romanos vincere posse, so läßt solches einen doppelten Sinn und Verstand zu. Denn einmahl kann es so erklärt werden: romanos vincere posse te; ämentens: te vincere posse romanos. b) Fallacia compositionis, bey welcher Worte zusammengesetzt werden, die nicht zu verbinden waren. *3. E.* zwey und drey sind gleich und ungleich. Nun sind fünf, zwey und drey. Also ist fünf gleich und ungleich. c) Fallacia diuisionis, wenn dasjenige getrennt wird, was nicht sollte getrennt werden. *3. E.* Porta patens esto nulli claudatur honesto. Dieses läßt zwey entgegengesetzte Bedeutungen zu, nachdem ich die Worte trenne oder abtheile. Denn setze ich hinter das Wort: esto, ein comma: so kommt ein anderer Sinn heraus, als wenn hinter das Wort: nulli, das Comma gesetzt wird. Ferner wenn ich sage: vor die Römer ist der Sieg nicht; Acacida vor dich; so kommt es darauf an, wo ich das Comma hinzusetze, wird es hinter das Wort: Sieg, gesetzt, so entsethet ein anderer Verstand, als wenn es hinter das Wort: nicht, zu stehen kommt. Zu der fallacia extra dictionem wird gerechnet 1) fallacia antecedentis, wenn in Prämissen der Betrug liegt. 2) Fallacia consequentis, wofern in dem Schlußsane der Fehler steckt, weil etwan der Schlußsatz aus den Prämissen nicht folgt. Daber ein solcher Schluß auch syllogismus a baculo ad angulum genennet wird. *3. E.* Placitum non concedat cum cythra. Ergo non concedatur coniugium sacerdotibus. Einige verstehen unter dieser fallacia eine falsche Reciprocation. *3. E.* wenn ich schliessen wollte: das ist Feuer, also macht es warm. Also was warm macht, das ist Feuer. Siehe Bachmanns Logik. Noch andere verstehen darunter einen Schluß, wo eine Prämisse ausgelassen ist, oder ein Enthymema, und die Conclusion scheint zu folgen, wenn ich nicht auf die ausgelassene Prämisse sehe. *3. E.* der Diebstahl macht die Leute reich. Also ist er ein Gut. Wieder andere sagen, es sey ein Schluß, da man aus oppositis schliesse, die nicht gehörig opponiret sind. *3. E.* Mala opera dominant, Ergo bona opera saluant. Ich habe aber einen so allgemeinen Begriff gegeben, welcher alle diese besondern Begriffe in sich faßt. 3) Fallacia accidentis, wenn man aus dem,

was nur per accidens, oder zufälliger Weise statt findet, auf dasjenige schliedet, was für sich ist. *3. E.* die Philosophie führt zu theologischen Irrthümern (nämlich zufälliger Weise) also ist die Philosophie etwas böses (nämlich für sich). 4) Fallacia a dicto secundum quid, ad dictum simpliciter, da man von demjenigen, was mit einem Zusatz und Einschränkung gilt, auf die Sache ohne solchen Zusatz schliesset. *3. E.* wer weiß ist an Zähnen, der ist weiß. Nun aber ist ein Mohr weiß an Zähnen. Also ist der Mohr weiß. 5) Fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid, bey welcher von einer Sache ohne Zusatz auf die Sache mit einem Zusatz oder Einschränkung geschlossen wird. *3. E.* ein Herr kann über das Seinige nach Belallen disponiren, Nun ist aber ein rasender Herr, ein Herr. Also kann auch ein rasender Herr nach Belallen über das Seinige disponiren. 6) Fallacia non causae vt causae, wenn eine falsche Ursache von etwas angegeben wird. *3. E.* Caius ist betrübt von der schönen Titia gekommen, also hat er den Korb erhalten. Siehe Sophistery.]

Fall der ersten Menschen,

Wir haben schon oben zwey Artikel von dem Bösen und von der Erbsünde ausgeführt, daß daher dieser vom Fall der ersten Menschen überflüssig und unnötig zu seyn scheinen dürfte, zumal in dem ersten auch ein und das andere von dem Ursprung des Bösen berührt worden. Wenn wir aber die drey Wörter Böse, Erbsünde und Fall des ersten Menschen genau ansehen, so wird sich finden, daß jedes eine besondere Abhandlung verdienet. Denn Böse ist das Generalwort, so bald im physischen; bald moralischem Verstand genommen wird, und bey dem man erwegen kann theils seinen Ursprung; theils seine Fortpflanzung. Den Ursprung des Bösen sucht man zu determiniren entweder aus der bloßen Vernunft; oder aus der heiligen Schrift, und da ist es eben der Fall des ersten Menschen. Die Fortpflanzung nennt man eigentlich die Erbsünde. Wollte man mit der Vernunft den Ursprung des Bösen ergründen, so würde man erfahren, wie wenig damit auszurichten, und ist besser hierinnen seine Unwissenheit bekennen, als auf abgeschmackte und ungereimte Dinge zu fallen, wie bey den Heyden, auch vielen Ketzern geschehen, daß sie zwey Principia statuirten, von deren einem das Böse; von dem andern aber das gute herkäme, und die Materie als den Grund des Bösen angaben. Sie haben sich zwar nicht auf einerley Art erklärt, worinnen diese beyden Principia überein kämen; oder unterschieden wären. Einige hielten sie

vor gleich in Ansehung der Zeit, des Ansehens und der Macht, und verehrten sie göttlich; andere aber meyneten, das böse Principium stünde unter der Herrschaft des Guten, obachtet seine Existenz notwendig wäre, und von dem Guten nicht dependirte; so hielten auch einige dafür, sie hätten beyderseits ein geistlich Wesen; andere hingegen gaben das böse für eine unempfindliche Materie aus, daher schreibt Petavius in dogm. theol. lib. 6. tom. 1. p. 262. nachdem er angemerkt, daß die meisten alten Lehrer darinnen übereinkommen, daß sie ein besonderes Principium des Bösen, so von dem gutem unterschieden, gelehret, alii non efficientem causam, sed materiam inuexere mali sempiternam et a nullo producam; nam ab haecumis operibus admista boni labe oriri malum, dicere complures, in primis Platonici, auf welchen Umstand sehr zu sehen ist. Denn man findet bey den meisten heidnischen Philosophen, daß sie nur sagen, die Materie sey der Grund des Bösen, und da kann man leicht auf die Gedanken kommen, als wenn diese Nennung von der andern, daß zwei Principia wären, unterschieden, welches doch in der That nicht ist. Andere, die von mehreren Nachdenkern waren, und besanden, daß eine unempfindliche Materie nichts wirken könne, thaten das dritte Principium hinzu, die böse Seele, welche gleichsam über die Materie gesetzt sey. Es hat diesen Punkt Wolf in dem manichaeismo ante manichaeos, welcher Tractat 1707. 1. zu Hamburg heraus kommen, sehr gründlich abgehandelt. In der ersten Abtheilung zeigt er die Quelle, woraus dieser Irrthum geflossen; in der andern weist er mit großem Fleiß, wie gemeinlicher unter den Heiden und Lehrern gewesen, und steht nicht nur in der philosophischen, sondern auch Kirchenhistorie in großes Licht auf, daß er den Ursprung vieler lehrerischen Lehren, die den Artikel von der Sünde, und von der Menschwerdung Christi angehen, entdeckt, und in der dritten widerleget er die ungereimte und gefährliche Meinung, daß wir uns so dabey nicht aufhalten, zumal wenn bey in dem Artikel von dem Bösen die Sache kürzlich berührt worden, auch gegenwärtige Materie nur auf den Fall des ersten Menschen gehet.

Erwegen wir den Ursprung des Bösen, und Anleitung der heiligen Schrift, so ist er der Fall unserer ersten Eltern, in welchem ein Philosoph eine zweifache Untersuchung vornehmen kann. Erstlich fragt sich: ob ein Mensch aus der Natur durch seine Vernunft diesen Fall kennen könne? woben wir dasjenige, was hiervon bey den Heiden angetroffen wird, mit dem, was die Vernunft an sich

selbst thut, nicht für eins halten müssen, indem nicht alles, was die Heyden vorge tragen, aus der Vernunft allein; sondern auch aus der Tradition kommen, mithin müssen wir hier wieder zwei Fragen auf einander setzen: 1) ob die Heyden eine Erkenntniß von diesem Fall gehabt? Suetius schreibt in quaestionibus Alnetanis lib. 2. cap. 9. die Heyden hätten von der Sünde unserer ersten Eltern nichts gewußt. Pfanner aber in systemat. theol. gentil. cap. 9. §. 6. schreibt ihnen ein und die andere Erkenntniß von dieser Sache zu, mit welchem es auch Wolf de manichaeismo ante manichaeos sect. 1. §. 6. p. 26. hält. Denn es sey gleichwohl außer Streit, daß sie in verschiedenen Fabeln etwas von dem Paradies und dem herrlichen Zustand unserer ersten Eltern darinnen zu verstehen gegeben, welches Suetius in demonstratione evangelic. und in quaestione Alnet. erwiesen, woraus zu vermuthen, daß sie auch etwas von der Veränderung dieses Stands gehört, zumal Spanhemius ad Callimach. hymn. in Cerer. p. 620. die Fabel de malis Hesperidum dahin ausleget, daß sie den Fall des ersten Menschen anzeige. Grotius hat deswegen ein Disput mit dem Riveto gehabt, welcher letztere den Heyden diese Erkenntniß auch abgesprochen; dem aber Grotius in vorto pro pace ecclesiastica contra examen Riveti p. 20. widerspricht, und beruft sich auf den Morndam, welcher dergleichen Nachrichten in den heidnischen Büchern angetroffen, und zwar, cap. 17. de veritate religionis christianae, worauf Rivetus in apologetic. p. 53. antwortet, f. Crenium in animaduersion. philol. et histor. part. 2. cap. 3. §. 5. p. 191. Es hat auch 1634. Herr Joh. Schmid zu Leipzig eine Disputation de peccato originis a gentilibus ignorato heraus gegeben; von dem Herrn Schwarz aber ist 1730. zu Altorf eine de lapsu primorum humani generis parentum a paganis adumbrato gehalten worden. Daß sie von dem ersten Zustand der Menschen durch die Tradition ein und die andere Nachricht gehabt, daran ist kein Zweifel, welches sonderlich aus dem Jeseodo zu ersehen; so ist auch nicht zu leugnen, daß sie von der Veränderung des ersten glücklichen Zustands was gehört; daß aber eben der Hauptumstand, wie der erste Mensch durch die verbotene Frucht gefallen, ihnen zu Ohren kommen, oder wenn dieses gleich anfangs auch geschehen, solche Tradition unter ihnen erhalten worden, kann wohl nicht so leicht erwiesen werden. Denn daß man ein und die andere Fabel dahin deuten kann, macht die Sache noch nicht aus, weil noch dahin siehet, ob der Poeten Absicht mit des Auslegers Erklärung überein komme?

2) Ob die sich selbst gelassene Vernunft ohne

ohne Hülfe der Tradition diesen Fall erkennen könne? welches zwar einige dafür gehalten, wiewohl ohne Grund. Denn wie dieses überhaupt eine Geschichte ist, die ohne historische Nachricht ohnmöglich kann erkannt werden, so findet sie weder einiges Principium, woraus sie die Nothwendigkeit dieses Falls erkennen könnte; noch einige Ursach von dem wirklichen Werden der menschlichen Natur, davon ein jeglicher aus eigener Erfahrung kann überzeugt seyn, auf den Fall zu schließen, sondern kommt weiter nicht, als daß einmal mit dem Menschen eine Veränderung müsse vorgegangen seyn. Von der Beschaffenheit des Paradieses, von der verbotenen Frucht kann sie nichts wissen, und wenn man ihr gleich aus der heiligen Schrift fürkeltet, wie durch diese Sünde so gleich ein Habitus des Bösen entstanden, und der Tod als eine Strafe anzusehen, so ist ihr dieses unbereiflich. Also bleibt die Lehre von dem Fall des ersten Menschen eine solche Sache, die wir nur aus dem geoffenbarten Wort Gottes wissen können. Wenn aber ein Philosoph mit seiner Vernunft darüber kommt, so fragt sich vors andere: ob die Vernunft diesen Fall mit der Gütigkeit Gottes zusammen reimen kann? Es haben sich zwar welche unter den Heyden gefunden, die Gott zum Urheber des Bösen, oder der Sünde gemacht, wie aus des Euripidis Versen *ἄνθρωπος οὐ δὲ θεὸς ἀδύνατον εἶναι ἐξαμαρτάνειν*, zu ersehen, ja die Poeten sind bisweilen so vernünftig, gottlos und zugleich so einfältig gewesen, daß sie gedichtet, die Götter trieben die Menschen zum Bösen an, wie Clericus über den Hesiodum v. 157. gemiesen, nebst dem Pfanner in *systemat. theol. pur. gen. cil. cap. 9. §. 3.* zu lesen. Doch wer nur das geringste Nachdenken hatte, sah bald, daß dieses schnurstracks wider das Wesen Gottes sey, daher auch der größte Theil unter den Heyden erkannte, Gott sey ein heiliges und gutes Wesen, davon viele Zeugnisse Pfanner in *quaestio. nib. Alnet. lib. 2. cap. 2. §. 5.* und Spanhemius ad Lulian. p. 295. zusammen getragen, und das gab eben Gelegenheit zu dem andern Abwege, daß man auf zwei Principia verfiel, und von dem einem das Gute; von dem andern aber das Böse herleitete. Es haben auch einige aus den Worten Jacobi cap. 1. v. 13. Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen, schließen wollen, daß in der ersten Kirche sich dieser Irrthum bey einigen gefunden, als käme das Böse von Gott her, davon wir in *observationibus in noui foederis libros pag. 120.* mehrers gesagt haben. Zu den neuern Zeiten hat sich der berühmte Peter Bayle bey dieser Materie viele Schwierigkeiten eingeblidet, indem er

vorgab, es machte die Vernunft wider die Lehre der heiligen Schrift vom Fall des ersten Menschen wegen der Güte Gottes, wie die dabei bestehen wollte, unauslöschliche Einwürfe, weil aber gleichwohl die heilige Schrift die Wahrheit sage, so müßte sich die Vernunft dem Glauben unterwerfen; man sähe aber inzwischen nicht, wie man das Manichäische System aus der Vernunft gründlich widerlegen könnte, worüber ein großer Streit entstanden, den wir vorher kurz erzählen wollen, ehe wir seine Gedanken umständlicher anführen. Anfangs ließ Bayle in seinem dictionario unter den Artikeln Manichäi, Marcioniten, Pauliciani so viel merken, wenn man die heilige Schrift annehme, so könnte das Manichäische System nicht bestehen; die Vernunft aber sey viel zu schwach, daß sie tüchtige und hinlängliche Einwürfe da wider aufbringen könnte, daher auch die Lehrer der ersten Kirche in Widerlegung der Manichäer nicht glücklich gewesen. Hierauf gieng der Streit an. Es widersetzte sich demselben 1) Joh. Clericus, welcher tom. 1. *Parthassiorum* p. 303. eine Schrift *defense de la providence* wider Bayle einrückte, und dabei die Person eines Origenisten annahm, jedoch mit der Protektion, daß er an des Origenis besondrer Lehre keinen Theil haben wollte. Bayle antwortete ihm darauf in der andern Edition seines dictionarii gar bescheiden; Clericus aber blieb ihm seine Gegenantwort eine Zeitlang schuldig, weil unterdessen sich ein neuer Streit erregt hatte. Denn er hatte von dem Eudemorth und Grew ein paar Werke wider die Atheisten ercercipirt, welche Kurzjüge Bayle gelesen und in der Continuation der *prolées sur les cometes* davon geurtheilt, daß sie den Atheisten unversehens die Waffen wider sich in die Hände gegeben, wider welches Urtheil Clerc tom. 5. art. 4. p. 283. bibl. chois. diese beyde Engländer vertheidigte, dergleichen auch Bayle in der *histoire des oeuv. des scav. 1704.* im Monat August. art. 7. mit dem Seinigen that, dem sich Clerc von neuem in dem 6. tom. art. 6. p. 422. bibl. chois. entgegen setzte. Endlich nahm er auch tom. 7. p. 330. der bibl. chois. die Antwort für wider das, was Bayle in der neuen Auflage des dictionarii wider seine *defense de la providence contre les Manichéens* erlähert hatte. Nunmehr strengen sie aneinander bisher zu tractiren. Denn Bayle griff Clericum tom. 3. respons. ad quæst. hominis ex provinc. in französischer Sprache scharf an, worauf Clericus tom. 9. gedachter Bibliothek p. 103. mit ihm als einem offenkundigen Feind der Religion umzugehen ankeng, welches ihn dergleichen erbitterte, daß er tom. 4. respons. ad quæst. hominis ex provinc. eine sehr

Bestige

heftige und anzügliche Antwort verfertigt, der *Elericus* tom. 10. bibl. pag. 364. bezeugte, und weil er verlangt hatte, man sollte ihm doch aus seinen Schriften die vermeinten atheïstischen Stellen zeigen, und eine Akademie darüber erkennen lassen, so antwortet er ihm, er sollte nur von den holländischen Akademien eine Approbation seiner *pensées sur comeres*, des *dicionaire critique* und *deret reponses aux questions d'un Provincial* auswirken, so wollte er ihn vor einen Reformirten halten. Bayle machte sich über eine neue Verantwortung, starb aber darüber. 2) Kam 1702. zu London des Bischofs *Wilb. Kings* Tr. *de origine mali* heraus, der 1704. zu Bremen nachgedruckt worden, wiewohl nicht bekannt, ob er zu dieser Schrift durch die Streitigkeiten, die von Baylen erregt, oder durch eine andere Ursach veranlaßt worden, so viel aber weiß man, daß Bayle in dem tom. 2. *respons. ad quaest. hom. ex provinc. einizes* darwider eingewendet, und das *Sosiem* so angenommen, daß es seinem vornehmlich entzogen, wiewohl er das Buch nicht selbst, sondern nur den Extract, den *Bernard* in den *nouvell. de la republ. des lettres* tom. 1. 1703. davon gemacht, vor sich gehabt. Es setzet dieser Bischof cap. 2. n. 2. ein dreyfaches Uebel, das *malum imperfectionis*, welches ein Mangel, oder eine Abwesenheit der Vollkommenheiten wäre, die sonst aber bey andern Sachen vorhanden; *malum naturale*, so diejenigen Schmerzen und Beschwernissen in sich fasset, die von natürlichen Bewegungen herrühren, und das *malum morale*, so die bösen und schädlichen Begierden. Hierauf sucht er zu zeigen, wie dieses dreyfache Uebel bey der Gütigkeit und Macht Gottes bestehen könne. Denn cap. 3. und 4. lehrt er, daß das *malum imperfectionis* und *naturale* nothwendig hätten in der Welt seyn müssen, und wenn gleich Gott unendlich gütig und allmächtig, von den Sachen nicht könnten abgesondert seyn; welches die Unvollkommenheit der Natur mit sich brächte; das *malum morale* aber habe Gott nothwendig dulden müssen, damit nämlich aus den nothwendigen Uebeln das kleinste erwählet werde, da hingegen, wenn der Gebrauch der Freyheit aufgehoben, oder verhindert worden, nothwendig größere Uebel entstanden, als bey dem zugelassenem Gebrauch der Freyheit. Es kommen aber bey diesem *Sosiem* viele Bedenklichkeiten für. Denn einmal ist was ungewöhnliches, daß man die Unvollkommenheiten der Creaturen *mala* nennet, es bezeuget ja vielmehr *Moses* in der Historie der Schöpfung, Gott habe alles, was er gemacht, angesehen, und befunden, daß alles sehr gut, daher man auch in der Metaphysic unter die

Eigenschaften eines Entis die *bonitatem* rechnet, welche von Gottes Weisheit und Willen dependiret. Wollte er Creaturen erschaffen, so mußten sie nothwendig endliche Wesen seyn, indem sie sonst keine Creaturen hätten seyn können. Wie aber seiner Weisheit gefallen, so vielerley Arten der Dinge in ihrer Wirklichkeit darzustellen; also hat eine jede Art die vorher durch die göttliche Weisheit erkannte und durch den göttlichen Willen erwählte wesentliche Güte und Vollkommenheit in der Schöpfung wirklich erhalten. So kann man nicht von einem Stein sagen, daß sich an ihm das *malum imperfectionis* befände, weil er nicht sehen, noch reden könnte, indem er dies als ein Stein nicht braucht, genug, daß er alle diejenigen Eigenschaften nach dem Maas der Vollkommenheit, welches die göttliche Weisheit geseket, an sich hat, die ein Stein an sich haben muß, und wenn er unter andern sehen, oder reden könnte, wäre er kein Stein. [Die Neuern nennen die Mängel der endlichen Dinge, die sie vermöge ihres Wesens besitzen müssen, *mala metaphysica*, und solcher Ausdruck ist für sich unschuldig und tadellos.] Die *mala naturalia*, welche auch sonst die physischen *mala* heißen, sind nicht schlechterdings nothwendig, als brächten solche die Weisheit, Gütigkeit und Macht Gottes mit sich, indem wir aus dem geoffenbarten Wort Gottes wissen, daß im Stand der Unschuld solche Uebel nicht wären gewesen, sondern erst nach dem Fall als Strafen erfolget, und in solchem Fall sind sie nothwendig, angesehen so wesentlich die Güte Gottes ist, so wesentlich kommt ihm auch die Gerechtigkeit zu, zumal er auch bey den Strafen seine Liebe und Gütigkeit sehen läßt. Es wendet zwar *King* ein, daß unsere ersten Eltern natürlicher Weise sterblich gewesen, und nur vermittelst eines besondern Bündnis von Gott die Unsterblichkeit erhalten, welches aber nicht kann erwiesen werden. Ja wenn diese Meinung richtig seyn sollte, daß diese Uebel schlechterdings aus den göttlichen Eigenschaften flossen, ohne welche sie nicht unendlich seyn könnten, so müßte folgen, daß auch in jenem Leben Hunger, Durst, Fortpflanzung, Verderben, Beschwernissen, Krankheiten und der Tod selbst statt hätten, welches wider die heilige Schrift ist. Die Ursach, die er von der Nothwendigkeit des moralischen Uebels anzieht, daß Gott deswegen dasselbe nothwendig zulasse, damit er nach seiner Weisheit aus zweyen Uebeln das kleine erwähle, heisset gar nichts. Denn warum muß er eben das kleine erwählen, und er mag das kleine, oder große erwählen, so bleibet er doch auf solche Art Urheber der Sünde. Es haben wider dieses Buch auch verschiedenes erinnert die Autoren

der unschuldigen Nachrichten 1704. pag. 345. Grapius in theol. recens controu. tom. 2. c. 6. qu. 5. Wolf de manichaeismo ante manichaeos hin und wieder. 3) Gehört unter die Gegner des Baylens der Herr Jaquelot, welcher wegen der Verfolgung aus Frankreich weichen mußte, und zuletzt als französischer Prediger zu Berlin 1708. gestorben. Er schrieb 1705. conformité de la foi avec raison, oder Vertheidigung der Religion wider die wichtigsten Einwürfe des Baylens in seinem dictionario, worinnen er nicht nur seine Lehre von dem gedoppelten Principio; sondern auch seinen Ecepticismus widerlegt. In den deutschen adis eruditorum part. 27. p. 192. wird vorgegeben, Jaquelot habe deswegen die Feder wider Baylen ergriffen, weil dieser in seinem dictionaire sein Wort de l'existence de Dieu nicht genugsam gelobet hätte; und in den adis erudit. 1705. p. 440. wird gewünscht, daß Jaquelot den ganzen Discours des Baylens von dieser Materie ordentlich und distinct vorgetragen und gezeigt hätte, wie weit darinnen was gründliches und nur scheinbares anzutreffen wäre. Bayle blieb ihm die Antwort nicht schuldig, sondern widmete dazu den dritten Theil seiner respons. ad quæst. hom. ex prouinc. welcher fast allein mit der Beantwortung auf Jaquelots Einwürfe zu thun hat. Noch in eben dem Jahr 1706. erschien Jaquelot mit einem examen de la theologie de Mr. Bayle, darinnen er noch mit größerm Eifer und Ernst auf Bayle losging, der aber bey diesem neuem Angriff nicht saumselig war, wie seine entretiens de Maxime et de Themiste, ou reponse à l'examen de la theologie de Mr. Bayle par Mr. Jaquelot auszuweisen, die aber erst 1707. nach seinem Tod heraus kamen, darauf von Seiten des Herrn Jaquelots reponse aux entretiens de Mr. Bayle folgte: 4) hat sich an ihn gemacht ein Anonymus, welchen man für den Jurieu hält, in der Schrift philosophus Roterodamensis accusatus et conuictus, die 1706. zu Amsterdam französisch herausgekommen, worinnen er Bayle der Atheisterei beschuldiget, und ihm sonderlich drei Stücke vormirft, daß er zwar immer das Auseren habe haben wollen, als vertheidigte er den Triumph des Glaubens über die Vernunft, welches doch alles nur zum Schein geschehen, und die eigentliche Absicht dahin gegangen, daß er das Ansehen der heiligen Schrift zu vernichten gesucht, welches, wenn man die Sache mit unpartheiischen Augen anseheth, seine völlige Richtigkeit hat, obnerachtet nicht zu leugnen, daß Jurieu in dieser Schrift seinen Affecten zu viel eingeräumt, woben insonderheit die Anerkennung des D. Buddes in thesibus de atheismo et superstit. p. 156. 199. zu lesen. Vors andere meyneth dieser Autor,

daß er zum Schein die absolute göttliche Gnade gelehret, und sürgegeben, als sey er ein strenger Calvinist, welches aber alles nur so zu reden, asyla wären, da er sich mit seiner Atheisterei verbergen gehalten. Wenigstens hat Bayle Gelegenheit genug zu der Vermuthung, daß er überhaupt wenig von der Religion gehalten, gegeben; ob er aber wirklich in seinem Herzen ein Atheist gewesen, kann man so schlechterdings nicht sagen. 5) Hat Jacob Bernbard einen gedoppelten Streit mit ihm gehabt. Der eine betraff die Lehre von der Existenz Gottes, ob man selbige aus der allgemainen Uebereinstimmung aller Völker beweisen könnte, und ob die Atheisterei schädlicher, als der Aberglaube in einer Republik sey? welches beydes Bayle geleugnet hatte, und zwar in der Fortsetzung der Gedanken von dem Cometen, die Bernbard in nouuell. de la republ. des lettrés 1705. im Monat März p. 292. recensiret. und dabey seine gegenseitige Meinung sürgetragen hatte. Der andere Streit gieng die Materie von dem Manichäischen Irthum an, die eigentlich hieher gehöret, indem er in gedachtem Journal 1706. den andern und dritten Theil der respons. ad quæst. hominis ex prouinc. extrahiret, und eine Widerlegung beigefügt hatte, darauf aber Bayle wegen erfolgten Absterben nicht antworten konnte. 6) Kam 1704. zu Paris in französischer Sprache heraus discrimen et natura boni et mali, tractatus, in quo confutatur error Manichaeorum, opinionisque Montagnii, Charronis et Baelii. Der Autor widerleget die Meinung des Montagnii und Charronis, daß die guten und bösen Handlungen nicht an sich selbst, und ihrer Natur nach gut oder böse wären; sondern müßten nach den unterschiedenen Sitten der Völker und der Gewohnheit beurtheilet werden, kommt auch auf den Balthum, daß er sürgegeben, man könnte die Lehre von einem Principio wider einen wohlgeübten Philosophen nicht vertheidigen, und sucht ihn zu widerlegen: 7) hat Wolf in der oben belobten Schrift manichaeismus ante manichaeos, und zwar sec. 3. den Balthum gar bescheiden widerleget, und vorher etne historische Nachricht von diesem Streit bis auf 1707. da dieses Werk ans Licht kommen, gegeben, weil Bayle aber zu der Zeit schon todt war, so hat keine Antwort erfolgen können. 8) Hat Leibniz in französischer Sprache heraus gegeben: essai de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, oder Versuch einer Theodicée betreffend die Güte Gottes, die Freyheit des Menschen, und den Ursprung des Bösen, Amsterd. 1710. welches Werk 1720. auch in das Deutsche gebracht heraus

ausgekommen mit der beigefügten Lebensbeschreibung des Autors. Es ist diese Schrift wohl eine der wichtigsten, die wider Baylen herausgekommen sind. Die Ordnung ist accurat und gründlich, und die Ausführung selbst zeigt nicht nur eine große Scharfsinnigkeit, sondern auch eine weitläufige Belesenheit und Erkenntniß fast in allen Theilen der Gelehrsamkeit. Voran steht ein Discours von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft, welche Materie billig als der Grund dieses Streits mußte voraus gesetzt werden, indem sich Bayle den Glauben und die Vernunft als zwei unversöhnliche Feinde einbildet. [Neuerer Zeit ist in der Lehre von der Uebereinstimmung der Vernunft und heiligen Schrift G. S. J. Baumgartens Dissert. de limitibus in concilianda rationi doctrinae revelatae observandis, Halle 1760. zu lesen.] Das Werk selbst besteht aus drei Theilen. In dem ersten trägt er seine eigne Gedanken von dieser Materie für, die dahin ausgehen. Gott siehet eine unendliche Anzahl Welten, welche er alle hätte erschaffen können. Diejenige Welt aber, in welcher die Verbindung des metaphysischen, physischen und moralischen Guts in dem geometrischen aller größern gleichendes Bessers wirkt, würde andern vorgezogen, daher sey ein Uebel, welches der Art es auch sey, zugelassen, aber nicht gewollt. In dieser Welt, welche vor andern den Vorzug verdienet, wären die Schmerzen und bösen Thaten der Menschen mit begriffen, sie wären aber in kleinerer Anzahl, und hätten so viel als nur möglich die vortheilhaftesten Folgen bey sich. In der Lebensbeschreibung des Hrn. Leibnizens, die Fontenelle französisch aufgesetzt, auch ins deutsche übersetzt worden, wird die Sache unter folgendem Gedicht aus dem Buch selbst kürzlich also fürgekehrt: Sextus Tarquinii Superbi Sohn fraget den Apollo zu Delphis über sein Schicksal. Apollo prophezet ihm, er werde Lucretiam nothzüchtigen. Sextus beschweret sich über diese Prophezeiung. Apollo antwortet, es sey dieses nicht seine Schuld, er sey nur ein Wahrsager. Jupiter habe alles so geordnet, und über diesen müsse er sich beschweren. Sextus geht nach Dodone, um sich bey dem Jupiter daselbst über das Verbrechen zu beschweren, wozu er bestimmt. Jupiter antwortet ihm, er dürfe nur nicht nach Rom reisen. Sextus aber sagt rund heraus, er könne sich der Hoffnung, König zu werden, nicht begeben, und reiset dahin. Nach seinem Abschied fragt der Oberpriester Theodor den Jupiter, warum er dem Sextus keinen andern Willen gegeben. Jupiter schickt Theodoren nach Athen, die Minerva hierüber zu Rathe zu ziehen. Diese zeigt ihm den Pallast der

Schicksale, allwo die Gemälde aller nur möglichen Welten sehn; von der schlimmern an bis zur bessern. Theodor siehet in der bessern das Laster des Sextus, woraus die Freiheit der Stadt Rom, ein an Tugenden fruchtbares Regiment, ein dem mehrern Theile des menschlichen Geschlechts nütliches Reich und dergleichen mehr kommen. Theodor hat nichts hierzu zu sagen. So subtil auch Leibniz dieses Systema vorzustellen gewußt, so haben doch andere, wenn man die Sache selbst ansiehet, damit nicht zufrieden seyn wollen, indem alles dabinaus kommt, das moralische Uebel wäre nothwendig, und gehöre mit zu der guten und schönen Harmonie der Welt, werde deswegen von Gott zugelassen, weil was gutes daraus folge, welches wohl kein Bewegungsgrund bey Gott seyn kann, weil das Böse an sich selbst Gott allezeit zuwider ist, und per se nichts Gutes wirken kann. Sein Hauptsatz, daß diejenige Welt besser sey, in welcher das Gute mit dem Bösen verknüpft ist, als diejenige, worinnen das Gute allein anzutreffen, ist nicht satfam bewiesen, und läßt sich noch vieles erinnern, wenn er meynet, das Gute in der Welt überwiege das Böse, man müsse sich die Anzahl der Verdammten nicht so groß einbilden. Es hat Gott das Böse vorher gesehen, hat solches auch zugelassen, fragt man aber: warum hat er dies gethan? und Leibniz antwortet, weil die Welt, wo das Böse mit dem Guten verknüpft ist, besser, so ist das zu erweisen. In dem andern Theil beantwortet er Baylens Einwürfe wegen des moralischen Bösen, setzet ordentlich seine Gedanken hin, theilet alles in seine Theile, und beantwortet alles nach einander, da denn die Antwort auf sein Systema, so er in dem ersten Theil fürgetragen, hinaus läuft, und in dem dritten kommt er auch auf die Materie von dem physischen Uebel. Zu dem Ende befinden sich noch drei Stücke, als Gedanken über Hobbes's Schriften von der Freiheit, der Nothwendigkeit und dem Zufall; Anmerkungen über Kings Buch de origine mali, und ein Auszug dessen, was in dem Hauptwerk abgehandelt worden. Unter andern billiget dieses Systema Gundling in via ad veritatem moralem pag. 41. sq. Vor weniger Zeit aber ist zu Lübingen Christian Eberhards Weismann's commentatio theologica de praedictio, quod adrecescit veritatibus primariis de providentia Dei contra malum herausgekommen, die vornehmlich wider Leibnizens gerichtet ist. 9) Hat D. Buddeus in seinen institutionib. theol. dogmatic. lib. 3. cap. 2. p. 282. diese Streitigkeiten mit Balth. berührt, nach dem er vorher eine Nachricht von dem Manichismus und dessen Zufällen gegeben.

ben, auch p. 387. auf die vornehmste Gründe des Bälui geantwortet. Von solchen Streitsschriften findet man auch eine Nachricht in Fabricii syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 15. p. 383. Nach dieser kurzen historischen Nachricht wollen wir uns zur Sache selbst wenden. [Völbicke abermaliger Versuch ein Theodicee muß mit sammt den verschiedenen Beurtheilungen darüber, auch bemerkt werden.]

Das Hauptwerk kommt auf das moralische Uebel an, indem man das physische als einen natürlichen Erfolg von jenem anzu sehen hat. Nun meynen Bayle, nach der Vernunft könne Gott ohnmöglich desfalls von aller Schuld losgesprochen werden. In dem 144. Capit. respon. ad quaest. hom. ex provinc. tom. 3. p. 312. hat er die Sache zusammen gefasset, die theologischen Lehren in sieben Sätze gebracht, und denselben neunzehn philosophische entgegen gesetzt, welche folgende sind: a) Gott ist zur Erschaffung der Welt weder durch eine Begierde gelobet zu werden, noch durch ein Interesse; sondern bloß durch seine Güte zur Erschaffung der Welt determinirt worden, indem seine Herrlichkeit und Seligkeit zu keiner Zeit wachsen, noch zunehmen kann; b) wie seine Gürtigkeit unendlich, so wären auch seine andere Vollkommenheiten, als die Liebe zur Tugend, der Haß gegen die Laster unendlich; c) wie er zur Hervorbringung der Welt durch seine Gürtigkeit angereizet worden; also wäre alles darinnen zum Besten der Menschen gewidmet; d) die Wohlthaten, so er den Creaturen mittheilet, die der Glückseligkeit fähig sind, zielen lediglich auf ihr Bestes. Demnach giebt er nicht zu, daß sie zu ihrem Unglück ausschlagen sollen, und wenn der Mißbrauch, den sie mit selbigen anstellen möchten, fähig wäre, sie zu verderben; so würde er ihnen sichere Mittel an die Hand geben, sich derselben wohl zu gebrauchen, denn ohne das würden es keine wahrhaftige Wohlthaten seyn, und seine Güte würde viel geringer seyn, als die wir uns bey einem andern Wohlthäter concipiren könnten: e) ein schädliches Wesen ist sehr geschickt, seine Feinde mit prächtigen Geschenken zu überschütten, wenn es weiß, daß sie solche zu ihrem Verderben brauchen werden. Es kann also ein unendlich gutes Wesen den Creaturen nicht einen freyen Willen geben, von denen er gewiß wüßte, daß sie der Gebrauch denselben unglücklich machen werde. Wenn er ihnen demnach den freyen Willen giebt, so giebt er auch dazu

die Kunst, sich dessen wohl zu gebrauchen, und läßt nicht zu, daß sie die Ausübung dieser Kunst in einer einzigen Begebenheit versäumen, oder vernachlässigen, und wenn kein sicherer Mittel vorhanden wäre, den guten Gebrauch dieses freyen Willens fest zu setzen, so würde er ihnen vielmehr dieses Vermögen nehmen, als zugeben, daß er die Ursach ihres Unglücks seyn sollte. Dieses ist um so viel klarer, weil der freye Wille eine Gnade ist, die er ihnen aus seinem eigenem Triebe gegeben, und ohne daß sie solche verlangt haben, er würde also vor das Unheil, das es ihnen verursachen könnte, gehalten seyn, mehr zu antworten, als wenn er es ihnen nur auf ihre inständige Bitte gegeben hätte: f) das ist ein sicheres Mittel, einen Menschen ums Leben zu bringen, wenn man ihm einen seidenen Strick giebt, da man gewiß weiß, daß er denselben frey brauchen werde sich zu erwürgen, als wenn man ihn durch einen dritten mit dem Dolch erstechen läßt. Es scheint, als begehre man den Tod noch auf eine boshaftrere Art, weil man ihm alle Strafe und alle Schuld wegen seines Untergangs allein auf dem Hals zu lassen sucht; g) ein rechtschaffener Wohlthäter giebt hurtig und geschwind, und wartet nicht erst, bis diejenigen, die er liebet, wegen der Beraubung desjenigen viel und langes Elend ausgestanden, das er ihnen gar leicht und ohne sich eine Beschwerde zu verursachen, mittheilen könnte. Wenn seine unumschränkte Macht ihm nicht zuläßet, gutes zu thun, ohne zugleich einen Schmerz, oder einige Beschwerde zu empfinden, zu geben, so geht ers zwar ein, aber doch mit Widerwillen, und braucht niemals diese Art sich nützlich zu machen, wenn es geschehen kann, ohne seine Günst mit dem geringsten Bösen oder Unheil zu vermischen. Wenn der Augen, den man aus den Uebeln ziehen könnte, die er uns auflegt, so leicht aus einem ganz reinem Gute, als aus diesen Mäis entstehen könnte, so würde er den geraden Weg des ganz reinen Guten, und nicht den krummen Weg, der erst vom Bösen zum Guten führt, ergreifen: h) der größte und gründlichste Ruhm, den derjenige erlangen kann, der Herr über die andere ist, ist, daß er die Tugend, die Ordnung, den Frieden und die Gemüthsruhe unter ihnen erhalte. Der Ruhm aber, den er von ihrem Unglück haben würde, würde aus ein falscher Ruhm seyn: i) die größte Liebe, die dieser Herr gegen die Tugend bezeigen kann, ist, daß er, wenn

er kann, alles so einrichte, damit sie ohne einige Vermischung mit einem Laster beständig ausgeübt werde. Ist es ihm was leichtes, einem Unterthanen diesen Vortheil zu verschaffen, und läßt er nichts desto weniger doch die Laster aufkommen, dem unbeschadet, daß er sie endlich, nachdem er sie lange Zeit geduldet, strafen will, so ist seine Liebe gegen die Tugend nicht die größte, die man sich concipiren kann, sie ist also auch nicht unendlich: k) der größte Haß, denn man gegen die Laster bezeigen kann, ist nicht, daß man sie lange Zeit herrschen lasse, und hernach strafe, sondern daß man sie vor ihrer Geburt ersticke, das ist, verbinde, daß sie nirgends zu finden sind. Ein König z. E. der seine Einkünfte in so gute Ordnung brachte, daß in selbigen niemals einiger Unterschleif vorgeinge, würde gegen die Ungerechtigkeit der Souveräne größern Haß bezeigen, als wenn er sie erst denken ließe, nachdem er sie lange Zeit von dem ausgeaugtem Blute des Volks fett werden lassen: l) ein Herr, der auf den Nutzen der Tugend und das Beste seiner Unterthanen bedacht ist, wendet allen Fleiß und Bemühung an, womit er es also machen möge, daß sie seinen Befehlen niemals ungehorsam werden, und wenn er sie ihres Ungehorsams wegen strafen muß: so strafet er also, daß ihnen die Strafe die Neigung zum Bösen benehme, und in ihrer Seele eine feste und beständige Neigung zum Guten wieder aufrichte. Keinesweges aber daß die Strafe ihres Verbrechens sie je mehr und mehr zum Bösen geneigt mache: m) wenn man das Böse, das man verhindern könnte, zuläßt, so ist so viel, als wenn man gar nichts darnach fragte, ob es begangen, oder nicht begangen werde, oder wohl gar wünschte, daß es geschehe: n) das ist ein großer Fehler bey denen, die regieren, wenn sie nichts darnach fragen, ob in ihren Landen Unordnungen seyn, oder nicht. Und der Fehler ist noch größer, wenn sie in selbigen allerhand Unordnungen suchen, und wünschen. Wenn sie durch verborgene und indirecte; aber untrügliche Wege in ihren Staaten Unruhen erregen, um dadurch ihren Untergang zu befördern, damit sie eine Ehre davon haben möchten, wenn sie zeigten, daß sie das Gerze und die benötigte Klugheit haben, ein Königreich, das auf der Schippe steht, zu retten; so würden sie sehr strafbar und verdammenswürdig seyn; wenn sie aber diese Unruhe deswegen erregen, weil durch kein andrer Mittel dem gänzlichen Untergange

ihrer Unterthanen könnte vorgebaut, und die Glückseligkeit ihrer Völker auf viele Jahreszeiten auf neue Grundstüben gesetzt werden, so würde man die unglückliche Nothwendigkeit, in die sie gesetzt worden beklagen müssen, und sie loben, daß sie sich dieselben sowohl zu nuge gemacht: o) die Zulassung eines gewissen Uebels ist alsdenn nur zu entschuldigen, wenn man demselben ohne ein größeres Uebel einzuführen, nicht abhelfen kann; allein sie kann bey denjenigen nicht entschuldigt werden, die wider dieses und alle andere Uebel, die aus der Unterdrückung des gegenwärtigen entstehen könnten, ein kräftiges Mittel in Händen haben: p) das unendlich mächtige Wesen und Schöpfer der Materie und der Geister macht aus dieser Materie und diesen Geistern alles, was er will. Es ist keine Beschaffenheit und keine Figur, die er den Geistern nicht geben könnte. Wenn er demnach ein moralisches, oder physicaßisches Uebel zuliesse, so würde es nicht deswegen geschehen, weil ohne das ein anderes noch größeres moralisches oder physicaßisches Uebel ganz unvermeidlich würde gewesen seyn. Bey ihm kann kein einziger Grund von der Vermischung des Guten und des Bösen, der auf die unumschränkte Macht der Wohlthäter gegründet ist, statt finden: q) man ist Ursache an einem Ausgang sowohl, wenn man ihn auf moralische als wenn man ihn auf physicaßische Weise befördert. Ein Staatsminister, der wenn er ohne aus seinem Zimmer zu gehen, und sich bloß der Affecten des Rädelsführers einer Rottte bediente, ihr ganz Complot üben lassen würde, würde nicht weniger der Urheber des Untergangs dieser Rottte seyn, als wenn er sie mit Schlägen zernichtete: r) es ist ein Ding, ob man eine nothwendige, oder eine freye Causam nimmt, wenn man die Umstände erwählt, in denen man sie determiniret befindet. Wenn ich den Fall setze, daß das Stücpulver die Kraft hat, sich zu entzünden, oder sich nicht zu entzünden, wenn es das Feuer berührt, und wenn ich gewiß weiß, daß sich es Morgen um 3 Uhe entzünden wird, so werde ich eben so wohl die Ursache seiner Wirkung seyn, wenn ich zur selbigen Zeit Feuer dran lege, als bey der wahrhaftigen Supposition, daß es eine nothwendige Causa ist. Denn in Ansehung meines würde es keine freye Causa mehr seyn, ich würde sie in den Umständen ergreifen, in denen ich sie aus ihrer eignen Wahl necessitirt erkennte. Ein Ding kann in Ansehung dessen, worzu es

es bereits determiniret ist, und in Ansehung der Zeit, in der es zuerst determiniret ist, unmöglich frey und indifferent seyn: 2) wenn ein ganzes großes Volk sich der Rebellion schuldig gemacht, so ist das noch nicht gnädig genug, wenn man nur dem hunderttausendstem Theil Gnade wiederfahren läßt, und die übrigen alle, ohne die Kinder an den Brüsten zu verschonen, ums Leben bringet: 3) die Aerzte die unter vielen Mitteln, die einen Kranken zurecht bringen können, und unter denen er viele mit Lust nehmen würde, eben dasjenige erwählten, das sie gewiß wüßten, daß ers nicht nehmen würde, möchten ihn immer bitten und ermahnen, daß ers doch annehmen solle, man würde doch nichts desoweniger mit Grund glauben, daß sie ihn nicht zu curiren begehren. Denn wenn sie das suchten, so würden sie eins von den guten Mitteln erwählen, von dem sie wüßten, daß ers gerne verschlucken und brauchen würde. Wenn sie im übrigen überzeugt wären, daß seine Krankheit dadurch tödtlich werden würde, weil er das von ihnen angeborene Mittel nicht annehmen wolle; so würde man ohnfehlbar sagen müssen, daß sie bey allen ihren Vermahnungen dennoch den Tod des Kranken wünschten. Dieses sind die neunzehn philosophischen Sätze des Bälui, wie sie auch in des Leibnizens Theodicee anzutreffen, und die wir hier mit Fleiß heraufgeholt, damit man sehe, wie seine Gedanken nach der Vernunft zusammen hängen. Man findet noch viele andere Stellen in seinen Schriften, besonders in dem dictionario, die diese Materie, und vornehmlich den Manichäismus angehen, die aber hieher zu setzen, zu weitläufig seyn würden. Es ist nicht nöthig, jeden Satz ins besondere zu beantworten, denn es würde manches zum Verdruß des Lesers müssen zwey auch drey mal gesagt werden. Bayle hätte in wenigen alles, was zur Sache nöthig ist, fürstellen können, so er aber nicht gethan, und einerley ohne Noth oft wiederholt. Er hatte eine große Geschicklichkeit, eine Sache lebhaft und scheinbar vorzutragen, und gewiß in dieser Sache hat er zuweilen mehr nach Rednerart declamiret, als philosophisch raisonnirt. Man muß seine philosophischen Vernunftschlüsse von den oratorischen Vorstellungen absondern, wodurch sonst viele verblendet worden, daß sie sich eingebildet, Bayle habe seine Sache recht wohl gemacht. Wir wollen tho von der Absicht, die er dabei gehabt, nichts gedenken, welche er deutlich genug verrathen, daß er nur das Ansehen der heiligen Schrift zu schwächen gesucht. Wenn man nur erwäget, wie er die ma-

nichäische Lehre so hoch treibt, als könnte sie die gesunde Vernunft nicht widerlegen, und hingegen wider die Einwürfe, die seiner Einbildung nach die Vernunft wider die geoffenbarte Wahrheiten vom Fall des ersten Menschen machet, nicht das geringste einwendet. Oesekt, er habe es bei diesem Handel recht redlich mit der heiligen Schrift gemennet, so beruhet doch sein ganzes Gebäude auf schwachen Füßen und seine Schlüsse kommen aus falschen Principiis. Denn ein Hauptirrtum ist es, daß der Glaube und die Vernunft zwey unversöhnliche Feinde wären, welchen wir oben in dem Artikel von der christlichen Religion widerlegt haben. Wenn die Vernunft der heiligen Schrift widersprechen soll, so müssen auf beyden Seiten die Ideen deutlich, und die beyderseitigen Sätze ganz klar begriffen werden; nun aber hat Bayle, wenn er auch die heilige Schrift zu Rathe ziehet, keinen deutlichen und hinlänglichen Begriff von dem Zustand des Menschen vor, bey und nach dem Fall, indem Gott nicht alle Umstände entdeckt und aufzeichnen lassen. Es ist uns weder die Absicht Gottes, noch die Natur der verdorbenen Frucht, noch die Natur der That, noch seine Wirkung und deren Art angsam bekannt, folglich können wir nicht nach allen Umständen der Sache urtheilen. Ein anderer Irrthum wird von Bayle begangen, daß das Absehen Gottes bey der Schöpfung auf die Glückseligkeit der Menschen gegangen, welche Glückseligkeit zwar eine Absicht, aber nicht die einzige gewesen. Das ganze Weltgebäude ist sehr groß, und wir dürfen nicht mennen, daß alles nur bloß und lediglich um der auf dem Erdboden sich befindenden Menschen geschehen sey. Wir müssen die göttlichen Eigenschaften zusammen nehmen. Seine Weisheit stellte ihm in dem göttlichen Verstand die Ideen aller Dinge für, die er erschaffen wolte, und zwar vollkommen, sofern sie als Creaturen nach ihrem Wesen, und ein jealiches nach seiner Art betrachtet wird. Die Gültigkeit trieb ihn an, die Sachen, die er sich in seinem Verstand vorgestellt, in ihrer Wirklichkeit darzustellen, und die Allmacht beverkselligte den Schluß selbst. Daß dieses wirklich geschah, zielt zwar hauptsächlich dahin, daß diejenigen, welche einer Glückseligkeit fähig, glücklich werden sollten; welche Glückseligkeit aber vornehmlich dadurch sollte befördert werden, daß sie ihn, folglich auch seine Weisheit aus dem Werk der Schöpfung erkennen möchten, mithin müssen wir von der Gültigkeit niemals seine Weisheit absondern, das ist, Gott hat die Menschen wollen glücklich machen, aber auf eine solche Art, daß überall seine Weisheit herrschte, und die Menschen, indem sie sol-

die Weisheit erkannten, eben durch diese Erkenntniß mit glücklich würden. So machte es seine Gütigkeit, daß er uns zu Menschen erschaffen; die Weisheit aber hatte ihm eine solche Idee von einem Menschen fargestellt, daß er ein vernünftiges Wesen seyn müsse, welches vernünftige Wesen wieder die Freiheit mit sich brachte, ohne der die Vernunft nichts nuke gewesen wäre. Ob nun zwar Bayle zu verschiedenen malen fündigt, die Vernunft heiße dafür, Gott hätte nach seiner Gütigkeit keinen freien Willen geben sollen, welches gleichwohl in Ansehung der göttlichen Weisheit höchst ungereimt ist; so lenkt er doch wieder ein, und glebt für, weil Gott vorher den Fall gesehen, so hätte er ihn doch verhindern sollen, und da er dieses nicht gethan, so könnte dieses die Vernunft mit seiner Gütigkeit nicht zusammen reimen, bringt auch unterschiedene Instanzen von menschlichen Wohltätern für. Dieses scheint nun der größte Stein des Anstoßes zu seyn. Es haben einige dafür gehalten, man sey nicht verbunden, auf diesen Punkt zu antworten, wie denn Meisner in seiner philos. soria schreibt: non tenemur ad quaestionem hanc curiosam magis, quam frivolum respondere, sufficit nobis voluntas Dei, cuius decreta et decretorum causae; licet nobis ignotae, semper tamen iustae sunt, woben Calov in system. tom. 4. pag. 707. und Jaquelot in examin. theol. Baelii cap. 12. pag. 314. zu lesen sind. Doch es läßt sich auch darauf noch antworten. Es ist überhaupt eine Schwachheit, daß man dem göttlichen Wohltäter nach einem menschlichen Maß abmessen und beurtheilen, zwischen welchen doch ein gar großer Unterschied ist. Wenn ein gemeiner Mann einen beschenkt, so achtet man weit geringer, als wenn ein großer Prinz einem was giebt, wem gleich in der That was schlechtes und wenig ist, wiewohl das Gute, so Gott gegeben, auch nach seiner Größe und Weitläufigkeit nicht genug kann geschätzt werden, wenn man dasselbige nur nicht auf den Menschen allein; sondern auf das ganze Universum ziehet. Denn wegen der Menschen allein, die nur einen Theil der Welt ausmachen, hat Gott die einmal nach seiner Weisheit gemachte Gesehe der Natur zu ändern nicht nöthig gehabt, hat auch nicht wider seine Gütigkeit gehandelt, daß er den Fall zugelassen, welchen er vorher gesehen. Ein Vater kann nicht getadelt werden, wenn er einen unaerathenen Sohn im Unglück stecken läßt, im Fall er sich und seine ganze Familie ruiniren müßte, wenn er ihn retten wollte. Ja, spricht Bayle, nimmermehr kann das ein Wohltäter heißen, der einem Wohlthaten erweist, von denen er weiß, daß sie dem Elenden zum Scha-

den ausschlagen werden. Es ist wahr, daß die Geschenke, die man giebt, wenn man vorher siehet, daß sie schaden werden, Geschenke eines Feindes sind. Es heißt hier: *exspecta dona advena*, hostibus eueniant talia dona meis. Denn es steckt eine Bosheit dahinter. Wer will aber dieses von Gott denken, geschweige sagen. Ist gleich, wendet man ferner ein, keine böse Absicht dahinter gewesen, so hätte er doch das Unglück verhindern können. Wenn ein Vater einem kleinen Kind die Freiheit läßt, daß es mit einem spitzen Messer spielen darf, so giebt er Achtung, daß seine Freiheit nicht zum Bösen ausschlägt, und so bald er gewahr wird, daß sich das Kind stechen dürfte, so verhindert er solches. Es hätte dieses Gott thun können, wenn er nach seiner uneingeschränkten und absoluten Gewalt handeln wollen; daß ers aber nicht gethan, ist aus wichtigen und seiner Weisheit gemäßen Ursachen geschehen. Denn hätte er das moralische Böse verhindern wollen, so wäre nöthig gewesen, daß die Menschen ihre Freiheit verlohren, wodurch sie keine Menschen blieben wären. Es ist aber auch hier noch ein Unterschied unter den Menschen und Gott, indem die Menschen eine Verbindlichkeit, ein vorher gesehenes Unglück, wo es möglich ist, abzuwenden, auf sich haben, welches man von Gott nicht sagen kann. Ja die Menschen müssen oft einander Wohlthaten erweisen, und wenn gleich der Wohlthäter vermuthet, es werde ein Mißbrauch dabei vorkommen, so können sie es doch nicht abschlagen, und in diesem Fall ist nicht einmal der menschliche Wohlthäter schuld daran, als hätte er wider seine Gütigkeit gehandelt, i. E. es hat ein Vater einen kranken Sohn, von dem zu vermuthen, wenn er jezo stirbe, so werde er selig sterben; demohngeachtet ist er verbunden, ihn durch die Arzte curiren zu lassen, wenn er gleich wahrscheinlich schliesst, er werde seine erlangte Gesundheit mißbrauchen, selbige wieder verderben, auch wohl in seinen Sünden dahin sterben. Geschieht dieses, so kann man ja nicht sagen, der Vater als Wohlthäter ist schuld daran, indem er ihm eine Wohlthat erwiesen, von der er vorher gesehen, daß er sie zu seinem Verderben mißbrauchen werde. Hieraus siehet man soviel, daß die Regel, die Bayle von den Wohlthätern setzet, auch in Ansehung der menschlichen nicht schlechterdings wahr ist. Auf solche Weise ließ Gott nach seiner Weisheit den Fall des ersten Menschen zu, und nachdem das Böse dadurch wirklich entstand, so mußte sich die göttliche Gerechtigkeit äußern, wodurch aber seine Gütigkeit nicht aufgehoben wurde. Denn diese bewegte ihn, das Reich der

Gnaden

Gnaden aufzurichten, und zwar auf solche Art, daß die unendliche Weisheit, Gültigkeit und Gerechtigkeit herfür leuchtete, welche wir nicht von einander trennen dürfen. Nennt Bayle, Gott hätte gleich den gefallen Menschen wieder zu Gnaden annehmen können, so hätte er dieses nach seiner Allmacht thun können, wo wäre aber seine Gerechtigkeit geblieben, die ihm eben so wesentlich; als seine Gültigkeit zukommt, welche beide hier mit einander verknüpft werden mußten, so daß überall seine Weisheit herfürleuchtet. Denn daß Gott die Menschen nicht mit Gewalt will selig machen, ihnen die geistliche Kräfte outes zu thun nach und nach mittheilet, dergestalt, daß noch allezeit sündliche Schwachheiten zurück bleiben, geschieht aus heiligen und weisen Ursachen. Es würden die Menschen weder die Wichtigkeit und Herrlichkeit der göttlichen Gnade; noch die Tiefe ihres Elends recht erkennen, und empfinden. *Opposita iuxta se posita magis elucescant*, sagt man im Sprichwort. Wenn ein Mensch niemals krank gewesen, so wird er keine sonderliche Empfindung von dem Gute der Gesundheit haben, und wenn überhaupt keine Uebel wären, so würde man die Güter nicht mehr achten. Es haben aber gleichwohl die Frommen so viel Kreuz und Unlud in der Welt? man bildet sich wahrhaftig oftmals die Anzahl der Uebel in der Welt größer ein, als sie in der That ist. Sattlose halten manchen Unfall, der einen Frommen betrifft, vor ein Unlud, dafür es aber der Fromme nicht ansieht, der unter andern bey seiner Armuth wohl eben so vergnügt, als der Reiche bey seinen großen Schätzen ist. So wenig man sagen kann, daß die Ruthe dem ungezogenen Kinde, und bittere Arzeneien dem Patienten schädlich sey; so wenig kann man Fromme bey ihren widrigen Zufällen für unglücklich schätzen. Gott bestätigte die guten Engel gleich dergestalt im Guten, daß sie nicht sündigen können, welches auch bey den Menschen möglich gewesen wäre, wo nicht seine Weisheit einen andern Weg beliebte hätte. Denn wie er nach derselben ein Wohlgefallen an dem Unterschied, und an der Abwechselung der Creaturen hat; so hat er mit Fleiß diesen Unterschied unter den heiligen Engeln und den Menschen setzen wollen, daß jene bey ihrer Freyheit beständig das Gute; diese aber das Gute, oder das Böse erwähnen könnten. So viel haben wir nur kürlich wider Baylen erinnern wollen.

Es ist dieses eine wichtige Materie, an deren wahren Erkenntnis sehr viel gelegen ist, damit man in der Theologie, und zwar in dem Artikel von der Sünde, von der Gnadenwahl, von der ewigen Ver-

dammnis in keine schädliche Irrthümer ver falle. Es erkennt die Vernunft ganz deutlich, daß Gott auf keine Weise schuld an dem sündlichen Zustand der Menschen habe, und die manichäische Lehre höchst ungereimt und abgeschmackt sey, welche aber gleichwohl in der christlichen Kirche viele Unruhe verursacht hat. Unter den Reformirten lehren die Supralapsarii, daß Gott eine gewisse Anzahl der Menschen zu ihrem Verderben; und eine andere Anzahl zur Seligkeit erschaffen; und deswegen den Adam zum Fall prädestiniret habe; die infralapsarii, daß Gott, nachdem er den Fall vorher gesehen, einige zur Verdammnis; andere zum ewigen Leben ausersehen: und die sogenannten universalistae kommen auch auf gefährliche Dinge, wenn sie sich gleich etwas gelinder erklären. Sie scheinen den Worten nach eine allgemeine Gnade Gottes zu behaupten; wenn aber unter ihnen insbesondere diejenigen, welche man hypochríticos nennet, lehren, Gott wolle zwar alle selig haben; aber nicht allen eine solche Gnade wiederfahren lassen, daß sie wirklich den Glauben bekommen könnten, so ist das eben soviel, als wenn sie eine particulare Gnade statuiren, wie wir solches mit mehreren in der Einleitung in die Religionsfreitigkeiten pag. 452. seqq. gemiesen. [Vergleiche den Artikel Böse, Erbsünde.]

Falschheit,

Die Falschheit des Gemüths ist dasjenige Laster, vermöge welchem man seinem Nächsten dasjenige, was man zu seinem wahren Nutzen ihm zu offenbaren, oder zu thun schuldig, verheele, arglistiger Weise hinter den Berg hält, und unterläßt. Man lässet diese Falschheit blitzen an einem Theil in der Rede, wenn man anders redet, als man es meynt, um dadurch dem Nächsten zu schaden, oder ihm zum wenigsten nicht beförderlich zu seyn; an andern Theil in der That selbst, durch das unvernünftige Stellen und Verstellen, da man sich von außen auskeltet, als suchte man jedermanns Beste; im Gemüth aber ganz anders geseinet ist, und daher entweder alles unterläßt, was zu seinem Nutzen dienet, oder wohl gar etwas zu seinem Schaden vernimmt, welches denn eine grobe Falschheit ist.

Zuweilen befindet sich bey der Falschheit ein guter Verstand, indem dieselbe durch eine Lebhaftigkeit des Ingenii und Scharfsinnigkeit des Judicii entweder zugleich, oder von einem dieser beyden unterstützt wird; zuweilen aber ist Dummheit mit der Falschheit verknüpft. Erasmus setzet in seinen Orac. Max. 29. einer unverrückten Redlichkeit, oder Aufrichtigkeit

richtigkeit und Tugend dreierley Conduite entgegen. Die erste Classe reißt diejenigen unter sich, die zwar von Redlichkeit und Tugend viel Redmens und Aufhebens machen, und schöne Sprüche und Lehrsätze davon bersagen wissen, aber selbst in der Wahrheit keinen Geschmack daran finden, nach dem bekannten Sprichworte: *virtus laudatur et alget*. Die von der andern Classe sind diejenigen, die sich an den bloßen so genannten Scheintugenden begnügen, das ist, die zwar redlich sind in Dingen, so ihrer herrschenden Passion gemäß, oder doch indifferent sind, wo aber ihre Wollust, Ehrbegierde, oder ihr Selbgeiz darüber Fortleiden sollte, auf die Hinterbeine treten. In die dritte Classe rechnet Gracian die, welche soar ihre Untugenden und böse Affecten für pure Redlichkeit und Tugend verkaufen wollen, das ist, arglistige Leute mit fertigem Ingenio, welches sie niemals ohne Entschuldigang läßt, und ihnen eine Menge von Erfindungen an die Hand giebt, auch den unvernünftigen Thaten ein Färbchen anzustreichen, wie etwa ein Sophist aus dem Schake seiner Metaphysic eine Menge von Distinctionen und Limitationen hervorzulangen weiß, wider einander laufende Dinge zum Scheine zu vereinigen, s. Müllers Anmerkungen über Gracians Oracul. c. 1. p. 190. conf. *Esprit de la fausseté des vert. humain. t. 1. cap. 3.*

Die Klugheit in Ansehung falscher Leute erfordert erstlich, daß man solche kennen lerne, einmal nach einer allgemeinen Erkenntnis in Ansehung des Verstandes, daß man wisse, ob sie ingenieus, oder judicieus, oder beides zugleich sind; und in Ansehung des Willens, welches ihre Hauptpassion unter der Wollust, Ehrgeiz und Selbgeiz, und folglich der Mittelpunkt aller Verrichtungen und Unternehmungen sey? Dann nach einer beiderseitigen Erkenntnis in Ansehung ihrer Falschheit, da man aufmerksam seyn, und alle Reden und Verrichtungen solcher Leute genau bemerken muß; vermöge der Scharfsinnigkeit aber die Scheinredlichkeit, die sich auf die Affecten gründet, von der wahren Redlichkeit, als einer Tugend, unterscheiden. Am besten kann man solche Leute in dergleichen Verrichtungen prüfen, davon sie keinen ihren Passionen gemäßen Erfolg zu erwarten haben. So wird man zum Exempel bey einem Geizigen bald sehen, wie weit sich seine Aufrichtigkeit erstreckt, wenn man ihn in Unglücksfällen um eine Gefälligkeit anfortragt. Fürs andere erfordert die Klugheit, stüßlich mit falschen Leuten umzugehen, daß sie und ähnlich nicht Schaden können. Sind es Leute, deren Umgang wir entbehren und uns entschlagen können, so entsetzt man sich derselben; mü-

sen wir aber um selbige seyn, und sind von höherer Macht und Ansehen, haben auch dabei Verstand, so lasse man sie nicht in seine Karte sehen, vertraue ihnen nichts, und wenn man etwas von ihnen sucht, so laue man keine Schloßer auf ihr Versprechen, und sehe, daß man noch andere auf seine Seite bekomme. Sind sie aber geringer, so brauche man nach Beschaffenheit der Falschheit eine Abmüdung, wie sich die Sache nach ihrer Disposition am bequemsten geschieht, damit sie inständige, wo sie keine Aufrichtigkeit ausüben wollen, doch eine wirkliche und arglistige Falschheit zu unserm Schaden zu verüben, unterlassen. Gleichwie aber dieses alles von dem Falschen im moralischen Verstande zu verstehen, also findet man auch ein Falsches im laienlichen Sinne, wovon der Artikel Unwahrheit Nachricht giebt.

Fama,

Der Nachruf ist die Opinion, welche die Leute von eines Menschen seinen Meriten, und dem daher ihrer Meinung nach ihm zukommenden Werthe und Unwerthe hegen, und öffentlich kund geben. In diesen letztern Worten liegt der Unterschied zwischen der Fama, und der Ehre oder der Exaltation und der Geringsachtung, denn diese bestehen ebenfalls in der Opinion anderer Leute, da sie einen wegen besonderer Vorzüge dem andern vorziehen, und ihn höher halten, und dem andern geringer schätzen. Wenn nun diese Ehre und Hochachtung und die Geringschätzung durch Nachrede öffentlich kund gegeben wird, so heißt es Fama. Wie wohl einige die Wörter Fama und Exaltation für gleichgültig nehmen.

Der Grund der Ehre ist, daß sich jemand durch besondere Geschicklichkeit vor andern hervor thut, und wenn jemand derselben ermangelt, und statt Tugenden, Untugenden an sich hat, so wird er gering geschätzt. Beides kann durch Nachrede öffentlich kund werden, daß folglich eine gute und böse Nachrede, oder eine gute und böse Fama entstehet, wie denn auch das Wort Fama in solchem doppelten Sinne genommen wird. Die gute Fama ist, wenn die Hochachtung, die man für eines Meriten und Geschicklichkeiten hat, durch gute Nachreden offenbar wird, welche man mehrertheils unter dem deutschen Worte Ruhm versteht; die böse und schlimme Fama aber ist, wenn die Geringsachtung, die man vor eines Menschen Untugenden hat, durch able und schlimme Nachrede kund wird. Beide collidiren zuweilen bey einem Menschen, indem zum Exempel ein Gelehrter wegen seiner seltneren abeln und wunderlichen Auf-
führung

führung aber im schlimmen Rufe steht. Dieses könnte man eine vermischte Fama nennen.

In Ansehung der Opinion selbst und derselben Grund, welche durch eine Nachrede kund gegeben wird, ist die Fama entweder eine *raisonable*, oder *irraisonnable*. Die erste ist eine wahre Opinion von eines seinen wirklichen Meriten, oder Untugenden, und dem daher ihm zukommenden Werth oder Unwerth. Eine *irraisonnable* Fama aber ist eine falsche Opinion von eines seinen vermeinten Meriten oder Untugenden, und dem daher zukommenden Werthe oder Unwerthe. Jene gründet sich auf die wirkliche und wahrhafte, diese aber auf vermeynte Meriten oder Untugenden; jene beget von uns ein weiser Mann; diese aber indgemein der Vöbel. Gemeiniglich collidiren auch diese beyderley Arten der Fama unter einander, indem die Opinion weiser Leute von dem wahren Werthe eines Menschen den Opinionen, so der Vöbel von ihm beget, mehrentheils ganz entgegen gesetzt ist. Alio hatten z. E. Julius Cäsar und Catilina unter Klagen und geschweiden Römern in so weit einerley Fama, daß sie beyde als Störhrer und Verfehrer der Republik angesehen wurden, unter dem Vöbel aber war ihre Fama ganz unterschieden, denn Julius Cäsar wurde hoch gepriesen, Catilina aber verflucht. Die *raisonable* Fama ist beständig günstig und vortheilhaft, so lange man deren wohlgegründete Opinion von sich nicht selber durch grobe Fehler verandert. Die *irraisonnable* aber ist je so unbekändig, als das Glück. Denn der Vöbel siehet auf das äußerliche, folglich wenn der äußerliche Glückszustand eines Menschen sich verändert, so spüret man sofort auch eine Veränderung der Fama unter dem Vöbel. Die Opinion desselben beruhet auf Vorurtheilen und Affecten, welche veränderlich sind.

Die gute Fama ist eine Sache, die in unserer Gewalt steht, und kann durch unverdrossenen Fleiß von uns erworben werden. Auch die Erlangung eines Ruhms unter den ungeschicktern ist eben kein Werk, das unsere Kräfte übersteiget. Denn da der Vöbel eine Sache nach dem äußerlichen Scheine schätzt, und ebenfalls in unserer Gewalt steht, einer Sache nebst ihrer innerlichen Güte auch ein Exterieur, das in die Augen fällt, zu geben, warum sollte nicht in unserer Gewalt stehen, auch gute Reputation unter den Unverständigen, so viel man nämlich nach den Regeln der Klugheit zu seinem Zwecke für dienlich befindet, zu gewinnen? Diemittel der Ruf von der Fama unter dem gemeinen Volke weit größer ist, als der Ruf von der Fama, die man unter weisen Leuten hat, jener auch zu

unserm Glücke und Aufstehen eben so wohl, als dieser, ein großes beitragen kann, so hat ein Kluger darauf zu sehen, wie er nebst der Fama unter verständigen Leuten, so viel möglich, auch die Fama des Vöbels klüglich menagiren möge, siehe Müller über Gracians Oracul Mar. 10. pag. 65. seqq. Bey den Alten findet man eine große Menge Lobsprüche des guten Gerüchts oder der Fama.

Familie,

Ist eine zusammengesetzte Gesellschaft, darinnen auf die Vereiningung des dreysachen Endzwecks, welchen die einfachen Gesellschaften in Acht nehmen, gesehen wird. Die natürlichen Gesellschaften werden eingetheilet in einfache, unter Mann und Weib, unter Herrn und Bediente, unter Eltern und Kindern, und zusammengesetzte, welche aus den einfachen zusammengesetzt sind, dergleichen unmittelbar zusammengesetzte eine Familie ist. Aus vielen Familien wird bald ein Dorf, bald eine Stadt, bald eine Republik, und was aus vielen Dorfschaften und Flecken bestehet, heißt bald eine Republik, bald eine Provinz; was aber endlich aus vielen Republiken zusammengesetzt ist, wird eine Gesellschaft der Völker genennet, s. Thomajum in iurisprudem. diuin. lib. 1. cap. 1. §. 96. 97. und lib. 3. cap. 1. §. 13. Tertium in elem. pag. 1. sed. 1. §. 11. Man theilt die Familie ein in familiam perfectam und imperfectam. Die vollkommene Familie ist, darinnen sich alle drey einfache Gesellschaften beisammen befinden, Mann und Weib, Eltern und Kinder, Herren und Knechte, wie sie kurz beschrieben worden; die unvollkommene aber, wo eine von diesen fehlet, z. E. die Gesellschaft zwischen Eltern und Kindern, s. Suberum de iure ciuitat. l. 2. sed. 1. cap. 2. n. 14. seqq. Das Haupt, welches ordentlich in der Familie die Herrschaft führet, heißt paterfamilias, der Hausvater, und die seiner Herrschaft unterworfen sind, familiares, die Hausgenossen. Unter diesen giebt es nun Vorzüge im Ansehen, wegen der Geschicklichkeit, Alter und dergleichen, daß sie andern vorgehen, s. Griebners iurisprud. natur. lib. 1. cap. 2. §. 3. Die beyderseitigen Pflichten des Hausvaters und der Hausgenossen werden getheilet in officia generalissima gegen alle Menschen, welche die allgemeine Gebote des natürlichen Rechts unter sich befolgen; specialia gegen die Familie, dahin das Gebot überhaupt gehöret; thue, was den Endzweck dieser Gesellschaft notwendig befördert, und unterlasse, was denselben notwendig schadet. Doch muß man einen Unterschied unter dem Stande der natürlichen

den Freiheit, und der bürgerlichen Gesellschaft machen; und specialissima, die auf Seiten des Hausvaters auf jegliche Person in der Familie, und auf Seiten der Hausgenossen von jeglichen auf den Mann, Vater oder Eltern und Herrn gehen, wober noch Rechenberg in institut. ir. nat. lib. 3. tit. 5. und Buddei differt. e comparat. oblig. quae ex divers. homin. atib. oriuntur, zu lesen sind. [Consistend die Scribenten des Naturrechts zu vergleichen.]

Fanaticismus,

Hat seinen Namen nicht von dem griechischen Worte *fanazō*, als zeigte es diejenige Schwachheit derer an, welche die göttlicher Erscheinungen und Erleuchtungen rühmten. Denn es kommt vielmehr her von dem Worte *fanum*, so einen heidnischen Tempel bedeutet, von welchem die Priester, so die heidnischen Dracula austheilten, *fanatici* genennet wurden. Weil nun diese vorgaben, als wären sie göttlich besessen, sich auch oft ganz narrrisch, wie rasende Leute, anstellten, so geschah es, daß man diejenigen, die sich göttlicher Offenbarung rühmten, und allerhand abgeschwacktes Zeug vorgaben, *fanaticos* nennete, und daher entkand das Wort *fanaticismus*, davon Vossius in set. nem etymol. latin. p. 204. nachzulesen ist. Es ist demnach der *fanaticismus* diejenige Schwachheit des menschlichen Verstandes, da ein Mensch wegen allzu lebhafter Imagination, und wegen zu großen Mangels am *Judicio* allerhand irrige, abgeschwackte, narrrische Dinge, die nicht zusammen hängen, sich einbildet, selbige für wahr ansieht, auch als Wahrheiten vertheidiget. Eigentlich ist zwischen dem Enthusiasmo und *Fanaticismo* dieser Unterschied, daß ein *Enthusiaste* insonderheit mit göttlichen Eingebungen und Regungen zu thun hat: ein *Fanaticus* aber hat zu seinem *Objecto* nicht allein dieses, sondern auch noch allerhand narrrische Dinge, die er sich bloß für wahr einbildet, und eben nicht für göttliche Eingebungen ausgibt, daß folglich *Fanaticismus* mehr, als *Enthusiasmus* in sich faffet. Die Irthümer an und für sich machen noch keinen *fanaticismum* aus, sondern man muß vornehmlich dahin sehen, wie die irrigen Meinungen zusammen hängen. Denn oftmals haben die Menschen irrige Principia, denen sie einen Schein zu geben wissen, und daraus sehr wohl allerhand irrige *Conclusiones* ziehen, mithin ein ganzes System formiren können, da der *Conclusion* nach alles richtig an einander hängt. Wir sehen dieses an dem Systeme des *Benedicti Spinoza*, des *Petri Poirets*, der *Seiclanes* und anderer,

welche man, accurat zu reden, für keine *Fanaticos* halten kann. Denn zu dem *Fanaticismo* ist hauptsächlich nöthig, daß die irrigen Meinungen gar nicht zusammen hängen, daher sind sie nicht allein irrig, sondern auch narrrisch, und weil die Nartheit eben eine Frucht eines allzu lebhaften *Jugenti* ist, dabey sich kein *Judicium* befindet, so liegt die Hauptkrankheit solcher Leute in dem Mangel des *Judicii*. Andere hingegen, die ihre Irthümer wohl zu connectiren wissen, zeigen Scharfsinnigkeit genug an, welche unter andern niemand dem *Spinoza* absprechen wird; daß sie aber in Irthümer gerathen, und vornehmlich irrige *Principia* angenommen, das geschieht nicht allezeit aus Schwachheit des *Judicii*, als vielmehr aus Bosheit ihres Herzens. Dieses können wir aus der heiligen Schrift gar schön erläutern. Als dort unser Heiland *Joh. 8. v. 51.* sagte: So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich, so kamen diese Worte den Juden ganz ungereimt und abgeschwack vor, indem sie dachten und sagten: *Abraham* und die Propheten sind ja gestorben, und wenn dieses wahr wäre, müßten sie ja noch leben, daher sprachen sie: nun erkennen wir, daß du den Teufel hast, womit sie anzeigen wollten, du bist rasend, indem du solche Sachen redest, die sich gar nicht zusammen reimen. Als *Paulus* sich vor dem Fests verantwortete, und von der Auferstehung der Todten redete, sprach *Festus* zu ihm: *Paule, du rasest, die große Kunst macht dich rasend.* *Aer. 26. v. 24.* als wollte er sagen: *Paule, du hast dich zum Narren findiret, du bist ein Fanaticus, und bringst angeremtes Zeug vor, wober Aortholt in pagano obredatore lib. 1. cap. 11. p. 159. zu lesen.* In Ansehung dessen wird derjenige seine Zeit vergebens anwenden, welcher ein System der fanatischen Lehren machen wollte, indem solches nicht angehet. Man kann den *Fanaticismum* in Ansehung der unterschiedenen Sachen, womit die *Fanatici* umgehen, in einen theologischen und philosophischen eintheilen, davon der letztere sich in Sachen, welche an sich natürlich, und mit der Vernunft können erkannt werden, äußert, wenn man darin nen auf allerhand seltsame ungereimte Dinge verfällt. Man lese nach *Buddeum* in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 5. §. 28. seqq. *Rechenberg* in hie-rolex. p. 573. *Hammerer* in disput. de fanaticismo, *Jena 1725.* und in einer andern de *fanaticismo philosophico ex philosophia ebraeorum illustrato, 1726.* neß denjenigen, so wider die *Fanaticos* geschrieben. [Zuwieferne die *Fanatici* ihre Einbildungen vor Empfindungen halten, so heißen sie Phantasten, siehe *Überwieg.* Des Verfassers von der Philosophie der Natur

Natur Gedanken über den Fanaticismus sind leſendwürdig. Man findet ſie in der Kürze in der neuen philoſoph. Bibliothek 1774. 3 St. S. 361 f.]

Farbe,

Die Lehre von der Farbe und deren Beſchaffenheit wird von den Naturlehrern in der Phyſic vorgetragen, welche die Farbe insgemein unter die empfindlichen Eigenſchaften der Körper rechnen. Man pflegt die Farbe in zweyerley Verſtände zu nehmen. Entweder verſtehet man dadurch eine gewiſſe Vermischung, mit welcher die Flächen der Körper überzogen ſind, daß ſie uns gefärbt erſcheinen; oder es wird nur allein vermittelſt des Lichts eine Vorſtellung hervorgebracht, nach welcher ein Körper ſich bald in dieſer, bald in jener Farbe darſtellt. Nimmt man das Wort in der erſten Bedeutung, ſo hat man auf die Entſtehung der Farben zu ſehen, und wie ſie erhalten werden. 1) Entſtehen Farben durch Ausdünſtung und Einſogung dererjenigen flüchtigen Körper, welche eine ſäße und ſette Erde in ſich faſſen, oder welche vegetabiliſcher und animalischer Natur ſind, daher kann man aus Kräutern Farben kochen. 2) durch eine äußerliche Bewegung, ſo wird z. E. aus dem weißen Milchſaſte eine Purpurfarbe erhalten. 3) durch Reizung derer Pflanzen, da z. E. aus einem weißen Blatt Feinchen ein grünes Kraut u. ſ. w. entſtehet. 4) durch Deſtillation. 5) durch die Präcipitation, z. E. des Goldes, aus welchem vermittelſt einer Zinnſolution ein dunkelrothes Pulver erhalten werden kann, ſo, wie aus dem Silber durch das weſentliche Urinſalz eine ſchweifgelbe, und durch den Mercurium eine zinnoberrothe Farbe entſpringt. 6) durch die Calcination und Reverberation z. E. des Queckſilbers, woraus ohne Verhülfe einer andern Materie eine Zinnoberrothe entſtehet. 7) durch die Fäulung und Gährung. 8) durch die Vergäſung, indem bekannt iſt, daß metalliſche Aſchen allerhand bunte Flüſſe geben. Auch iſt zu merken, daß Fenſter, die an gewiſſen Orten ſtehen, und aus ſalinſchen Glaſe gemacht ſind, ſchöne Regenbogenfarben annehmen, und daß ein Goldglaß, ſo erſt ſaſacincthenſärbig ausſiehet, durch wiederholte Glühung erſt die Rubinrothe erhalten muß. 9) durch allerhand Miſchungen, wenn man z. E. aus einem guten ſpiritu nitri dulci und einer wohlgemachten eſſentia ligni quaiaci bald eine ſchöne blaue Tinctur bey der Zuſammengießung gewahr wird, welche ſich aber wieder in eine grüne verwandelt, die aber ebenfalls bald wieder vergehet.] Die Veripatetictheilen die Farben in wirkliche, die ſich wirklich an dem Körpern beſänden, und in

ſcheinbare, welche nur an den Flächen der Körper durch die verſchiedentliche Beſchaffenheit der Strahlen des Lichts entſtehen, von welcher Eintheilung andere, ſonderlich die Carteſianer, nichts halten, und vorgeben, daß alle Farben nur ſcheinbar wären. Doch merken andere wieder an, es diene dieſer Unterſchied dazu, daß man die Grade der Farben, welche man an den Körpern wahrnimmt, anzeige, in Anſehung daß nicht zu leugnen, wie einige Körper eine beſondere und beſtändige geſchichtete Fläche zu dieſer, oder jener Farbe hätten, die man in ſo weit als eines reelles und wirkliches anſehen könnte, weil ſie ſich ſtets an dem Körper beſände, und von ihm nicht könnte abgeſondert werden, da hingegen an andern Körpern die Farben was unbedeutendes und veränderliches wären, die man die ſcheinbare nennen könnte, welches erſtere unter andern an dem Golde, das andere aber an den Häuten der Thieren und Enten zu ſehen ſie. f. Morhof in polyhiſtore tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 15. §. 1.

Ariſtoteles ſelbſt lib. 2. cap. 7. de anima leitet die ſchwarze, weiße und andere Farben von häufiger, oder weniger Zurückgebung des Lichts, oder auch von der vielſeitigen Vermischung des Schattens und Lichts her; die Scholaſtici aber und ſeine lateiniſchen Ausleger haben die Sache gar ſehr verdunkelt, wenn ſie vorgeben, daß die unterſchiedenen Farben aus der Vermischung der Elemente unter einander herkämen. Die Eboniſten führen die Farben, ſonderlich der vermischten Körper, von dem Schwefel her, dabei andere erinnern, daß der Schwefel zwar etwas beitragen könnte, er ſey aber weder eine allgemeine, noch hinlängliche Urſache aller Farben, ſumma ſeine Farbe habe. Die Carteſianer ſtimmen darinnen mit den weiſſen Philoſophen überein, daß bey den Farben nichts anders als eine Modification des Lichts ſey; erklären ſie aber durch rotationem globulorum caeleſtium circa propria centra, oder durch eine Herumdrehung der Himmelskugeln um ihre eigene Mittelpunkte, welche von der Auſſöhung künſtlicher oder durchſcheinender Körper herrühre, ſo daß die Strahlen eine rothe Farbe von ſich gäben, wenn dieſe Kugeln des andern Elements ſich geſchwinde und ſtärker um ihre eigene Centra dreheten, als nach der Länge ihrer Reihen; eine gelbe aber, wenn die Herumdrehung um etwas geringer, als in der rothen Farbe, gleichwohl aber ſtärker, als die Bewegung nach der Länge geſchehe, und wenn jene geringer, als dieſe, ſo komme in dem erſten Grade die grüne, in dem andern die blaue Farbe u. ſ. f. heraus, wovon Aebault in tract. phyſico part. 1. cap. 27. necht den andern Carteſianern zu ſehen iſt. Es hat

at dieser Begriff andern, nicht in Kopf
 erwillt und sind deswegen auf eine deut-
 lichere und gründlichere Erklärung bedacht
 zu sein. Vor andern haben zwei berühmte
 Männer Robert Boyle in seinem Tr.
 e coloribus, und Isaac Newton in
 optice, sive de reflexionibus, refractionibus,
 reflexionibus et coloribus lucis, ih-
 re besondere Geschicklichkeit sehen lassen.
 ener erinnert, man könnte die Farben
 als eine zweifache Weise ansehen, so fern
 e sich entweder in den gefärbten Kör-
 ern selbst befinden, oder unser Gesicht
 trüben, und in dem Auge eine beson-
 dere Empfindung verursachen, in wel-
 chem letztera und eigentlichen Verstande
 die Farben nichts anders, als eine ver-
 änderliche Modification des Lichts wären,
 die nachdem sich dieses verändere, schwä-
 che, mit Schatten und Dunkelheit ver-
 mischt, das Auge auf unterschiedene Art
 erregt werde. In dem ersten Verstand,
 wenn die Farben in den farbigen Körpern
 selbst betrachtet würden, wären sie nichts
 anders, als eine besondere Disposition
 der äußern Flächen, dadurch die Strah-
 len des Lichts auf verschiedene Weise ge-
 rochen und zurück gegeben würden. Er
 bemerkt hiernächst, daß die über die
 Fläche erhöhten Theilchen der Körper
 verschiedene Gestalten, als eine runde,
 ovale, cylindrische, eckigte u. s. w. an-
 nehmen könnten; auch von ungleicher
 Größe und Anzahl seyn, daher runde mit
 vierkigen, diese mit cylindrischen u. s. w.
 buntet vermischet werden, darneben
 der noch zu wissen, daß die zwischen den
 erhöhten Theilchen sich befindenden Lö-
 cher auf vielfältige Art sich veränderten,
 solche Theilchen entweder gerade in die
 Höhe stehen, oder auf eine Seite sich len-
 ken, und unter sich eine Bewegung ha-
 ben könnten. Wenn man dieses zusam-
 men betrachte, so könnte man leicht fas-
 sen, wie das einfallende Licht auf so viel-
 fältige Weise könne zurück geworfen, ge-
 rochen, mit dem Schatten vermischet
 werden, und daher vielfältige Farben
 entstehen, woben auch du Samel de ac-
 tionibus cap. 12. und 13. zu lesen.
 Der berühmte Newton zeigt in dem ange-
 führten Werk, daß das Licht der Son-
 nen aus rothen, gelben, grünen, blauen
 Strahlen bestünde, nicht als ob sie wirk-
 lich roth, gelb, grün, blau wären, son-
 dern nur in philosophischem Verstande,
 welche Strahlen weiter nichts stäten,
 als daß sie in unserm Gesicht eine gewis-
 se Eindrückung verursachten, welche der
 Seele eine gewisse Farbe vorbilde; und
 die Farben in den Körpern wären nichts
 anders, als eine gewisse Disposition, kraft
 welcher diese oder jene Art von den
 Strahlen des Lichts vor andern zurück
 getrieben werde, welche Strahlen zu un-
 sern Augen sich bewegten, daß in dem

Werkzeug des Gesichtes, oder eigentlich
 zu reden im Gemüth die Empfindung der
 Farben geschehe. Er zeigt nicht nur über-
 haupt, daß die Sonnenstrahlen unter-
 schiedene Brechungen ausstehen müssen;
 sondern weist auch, wie diese Brechun-
 gen beschaffen, dessen Lehre Scheuchzer in
 der Naturwissenschaft part. 1. cap. 14.
 in einen kurzen Auszug gebracht, woben
 auch Wucherer in institutionibus philoso-
 phiae naturalis ecclesiae pag. 79. sqq. zu
 lesen. Es hat auch Mariotte essais de physi-
 que de la nature des couleurs geschrieben.
 Aus diesem schließt man, es sey nun
 leicht zu begreifen, wie ein blindgebob-
 ner durch bloßes Fühlen die Farben von
 einander unterscheiden könne, wovon des
 Abt Schmidts Dissertation coactus de co-
 lore iudicans, nebst Morhof in dissertat.
 academ. pag. 309. zu lesen. In den me-
 moires de Trevoux 1705. april pag. 675.
 liest man systéme sur les couleurs par Mr.
 Nuguet, davon sich aber eine Widerles-
 ung findet in Bernards nouvelles de la
 republique des lettres 1705. octobr. pag.
 404. [Von dem Unterschied der Farben
 bey verschiedenen Völkern, und deren
 Ursach handelt Hr. von Buffon in der
 allgemeinen Naturgeschichte 6 Th. S.
 6. 219. 222. Ingleichen von der Mi-
 schung der Farben s. Lamberts Farben-
 voramibe 4to Berlin 1772. In Camme-
 ralwissenschaften betrachtet man die Far-
 ben nach den Materialien die man braucht,
 um entweder ganzen Körpern eine Farbe
 zu geben, oder farbige Figuren darauf
 zu tragen, oder mit einem Wort, die
 Kunst des Färbers und des Malers, wo-
 von Hr. von Beausobre in der alchemi-
 schen Einleit. der Politik, Finanz- und
 Handlungswissenschaft, von Albaum
 übersetzt 1773. 1 Th. S. 272. f. wohl han-
 delt. Hr. Conf. Nath Reinhard in dem
 sechsten Theil seiner Sammlung vermisch-
 ter kleiner Schriften Bülow, 1773. S. 114.
 f. f. giebt eine Abhandlung, welche zum
 Vorwurf hat zu beweisen, daß die
 Schwärze eine wirkliche Farbe sey.] Von
 dem Ursprung der Farben handelt auch
 Voigtius in dissertat. contra niuius albedi-
 nem realem pag. 37. sqq. Die Verände-
 rungen der Farben werden nach dem Un-
 terschied der Grundlehren von der Natur
 derselben auf unterschiedene Art vorgetra-
 gen. [Es verdient in dieser Lehre der 32.
 und 33. Brief in den mehrmals angeführ-
 ten Succowischen Briefen, gelesen zu
 werden.]

[Farben: oder Augenclavacin,]

[Der Vater Castiel hat sich durch sein
 Augen: oder Farbenclavacin berühmt ge-
 macht. Es ist solches ein Instrument mit
 Tönen, das dem gewöhnlichen Clavacin
 ähnlich ist, und womit in der Seele ver-
 mittelst

mittelt der Augen, eben die angenehmen Empfindungen von Melodie und Harmonie der Farben erregt werden sollen, als das gemeine Clavecin durch die Melodie und Harmonie der Töne, vermittelt des Ohrs erwecket. Es ist aber unter beyden Instrumenten noch ein merklicher Unterschied. Denn auf dem gewöhnlichen Clavecin ist ein großer Abstand von dem tiefen zum hohen Tone, das Ohr empfindet inzwischen beide Töne so, als ob beide Tasten nahe an einander lägen, da hin gegen die Farben vor das Gesicht notwendig absteigend und getrennet sind. In geschwinden Melodien, und wo die Farben häufig zusammenkommen, kann der Zuschauer nur einige Noten fassen, oder er wird sich so sehr martern, sie alle zu fassen, daß er bald überfichtig werden wird, und alsdenn ist Melodie und Harmonie verschwunden. Auch wird man eine Farbenarie nicht sowohl behalten können, als man eine Arie von Tönen behält. Der Vater Cassel hatte sich verschiedene Jahre vor seinem Ende von der Welt abgesondert, und brachte seine Zeit unter Büchern, und bey seiner Werkstätt zu, wo er sein Farbenclavier zu Stande bringen wollte. Eine besondere Art von Farbenclavaceimpel giebt Professor Krüger an. Siehe davon das Hamb. Mag. v. B. S. 373. f. wobei auch die Wirkung beschrieben wird. Des Hrn. von Büffon Erinnerung gegen solche Erfindungen findet man eben daselbst S. 428.]

[Sasern,
siehe Fibern.]

[Saffung,
siehe Gelassenheit.]

Satum,

ist eigentlich ein lateinisches Wort, welches von fando und dessen Participio factus herkommen, und so viel als effatum seyn soll, wird aber bey den Alten in unterschiedenem und ganz ungleichem Verstande gebraucht, daß man solches nicht überhaupt beschreiben kann. Nehmentheils versteht man darunter etwas ungeordnetes, doch kommt auch zuweilen in gutem Verstande vor, daher man solches in ein unvernünftiges und vernünftiges Satum eintheilen könnte. Das unvernünftige theilet man wieder in ein mathematisches, oder astrologisches, und in ein Stoisches, welche zwar in einigen Umständen von einander unterschieden sind, in der Hauptsache aber, daß sie eine absolute und unvermeidliche Nothwendigkeit mit sich bringen, und die Freyheit des Menschen aufheben, übereinstimmen.

So sind die Stoici unter sich selbst nicht einig gewesen, was das Satum oder unvermeidliche Schicksal sey, und außer denselben waren noch andere Weltweise, die sich zur Stoischen Secte nicht bekannten, und gleichwohl eine absolute Nothwendigkeit lehrten, dahin diese Materie eigentlicher gethet. Auf solche Weise werden wir besser thun, wenn wir die Ordnung dieser Abhandlung nicht sowohl nach dem Unterschied der Sache oder des Fati selbst; als vielmehr derjenigen, die davon gelehret, einrichten.

Die orientalischen Völker haben schon zu den ältesten Zeiten in diesem Irrthum von der absoluten Nothwendigkeit gesteket, welches nicht nur daher zu schließen, weil sie sich den abergläubischen Wahrsagerkünsten ergeben haben, die sich auf das unumgängliche Schicksal gründen; sondern es bezeuget auch solches deutlich insonderheit von den Chaldäern Philo, wenn er de migratione Abrahami pag. 415. opp. also schreibt: „Die Chaldäer theilen die Erkenntnis der Schürne und die Kunst aus dem Geburtsgeheimniss wahrzusagen, mehr als andere Völker ausgearbeitet zu haben, indem sie das niedrige mit dem hohen, das himmlische mit dem irdischen verknüpfet und gleichsam nach den Regeln der Music die genaue Zusammenstimmung des ganzen Weltgebäudes gewiesen, indem alle dessen Theile, die zwar dem Orte nach von einander abge sondert sind, dennoch aber in einer gewissen Verwandtschaft stehen, unter einander Gemeinschaft haben, und übereinstimmen. Diese glauben, daß es kein wirkliches Ding außer dieser sichtbaren Welt gebe, als welche entweder selbst Gott sey, oder doch Gott, als die Seele der Welt in sich begreife. In dem sie nun also das Schicksal und die Nothwendigkeit vergöttern, haben sie dadurch die Menschen in ihrem Leben zu vieler Gottlosigkeit verleitet, indem sie lehren, daß es außer den sichtbaren Dingen allerdings keine wirkende Ursache gebe, und der Sonne, des Mondes und anderer Sterne Lauf jedem Dinge Gutes und Böses mittheile, welche Worte sehr merkwürdig sind. Es kommt noch ein deutlicher Zeugnis des Secti Empirici aduersus mathematicum lib. 5. princ. hinzu, der uns berichtet, es sey eine solche Vereinigung zwischen den irdischen und himmlischen Dingen, nach der Meinung der Chaldäer, daß jene durch dieser ihren Einfluß bekommen müssen verneuet werden, und habe auch nach ihrer Lehre kein Mensch einen andern Sinn, als der Vater der Götter und der Menschen ihnen täglich ein-gebe.“ Es wird daher auch dieses Satum genennet mathematicum, astrologicum, chaldaicum, wovon Vossius de origi-

ine et progressu idololatr. lib. 2. cap. 47. zu lesen ist. Könnten wir nun den Ursprung der Wahrsagerkünste, und insonderheit der Astrologie zeigen, welche auf dem Grund des unumgänglichen Schicksals gebauet ist, so hätten wir auch den Ursprung dieser Lehre, die wohl auf der Streit zu einer Zeit mit den Wahrsahrwissenschaften entstanden. Es ist aber eine schwere Sache, solchen Ursprung zu finden, weil die alten Geschichtschreiber in ihren Schriften die Astronomie, oder die Wissenschaft von der Natur und Lauf der Gestirne mit der Astrologie, oder Kunst, daraus künftige Dinge vorher zu sagen, vielfältig vermischen, auch wohl unmöglich, weil diese Kunst nach und nach von dem Aberglauben des Vöbels ausgebrütet worden. Wenigstens ist sie eine der uraltesten Künste, es mögen nun die Chaldäer, oder die Aegyptier, oder die Äthiopier Erfinder seyn, wovon Vossius de scientiis mathematic. cap. 30. und Buddeus de atheismo et superstitione pag. 711. sqq. handeln. Es hat uns Lactantius eine Schrift von der Astrologie hinterlassen, darinnen er die Erfindung der Astrologie den Äthiopiern zuschreibet, und kann seyn, daß sich vorher die Chaldäer und Aegyptier auf die Astronomie gelehret, die Sterne und ihren Lauf betrachtet, und nachgehends die Wahrsagerkunst aus den Sternen von den Äthiopiern erlernet. Dem sey, wie ihm sey, so ist der Irrthum von dem Fato sehr alt, und die Wahrsagerkünste haben den ersten Grund auch bey den Weltweisen dazu gelehret, dazu aber auch noch andere Umstände, sonderlich die Disposition des menschlichen Gemüths das übrige können beigetragen haben. Wir kommen auf die griechischen Philosophen, unter denen der erste zu seyn scheint Heraclitus, der das Fatum statuirt, indem Plutarchus de placitis philos. lib. 1. cap. 27. versichert, daß er gelehret, es geschehe alles nach dem Schicksal, und dieses sey eins mit der Nothwendigkeit, welches auch Laetius lib. 9. §. 7. 8. bekräftiget, und Theodoretus therapeuticon lib. 6. sagt: „Heraclitus habe gelehrt, es geschehe alles nach der Nothwendigkeit.“ Es bekräftiget aber berühmter Plutarchus de placitis philosoph. 1. 1. c. 29. daß Heraclitus durch das Fatum nichts anders verstanden als λέγειν τὸν διὰ τῆς ὕλης τὴν πάντων δυνάμιν, ein verständliches Wesen, welches die Substanz des ganzen Weltgebäudes durchdringe, woben Olearius in dissertatione priori de principio rerum naturalium ex mente Heracliti, die der lateinischen Uebersetzung des Stanleij histior. philos. pag. 239. einverleibet ist, §. 13. anmerket, daß er darunter nichts anders, als Gott verstanden, auf welche Art auch die

Stoel, die Heraclitum imitiret, philosophiret hätten. Doch wenn Heraclitus das Fatum sich auf stoische Art vorgestellt, so ist im höchsten Grad unvernünftig und mit der Arbeiters verdünst gewesen. Democritus nimmt in den meisten Stücken des Heracliti Lehre an, und meldet Plutarchus de placitis philosoph. lib. 1. cap. 35. Parmenides und Democritus hätten behauptet, es geschehe alles nach der Nothwendigkeit, und eben dieses sey auch dasjenige, was man mit dem Namen des Schicksals, der Gerechtigkeit, der Vorsehung und der Schöpferin der Welt anzudeuten pflegte, welches auch Cicero de fato cap. 10. 17. bezeuget. Plato hat auch von einem Fato gelehret, so aber, daß dadurch nicht alle Fretheit der Menschen aufgehoben würde, welches mit mehreren Vossius de origine et progressu idololatriæ lib. 2. cap. 46. gezeiget, wie er denn auch nach Plutarchi Zeugniß de placit. philosoph. lib. 4. cap. 2. die Seele durch ein vernünftiges und von sich selbst bewegtes Wesen beschrieben, wohn insonderheit sein Timæus und sein Werk de legibus gehöret. Morhof in polyhistore 1. 2. tom. 3. cap. 7. §. 11. glebt dem Epicuro Schuld, er habe ein unumgängliches Schicksal behauptet, welches er damit anzudeuten scheint, wenn er spricht: „noch idichtlicher aber ist die von dem ersten Ursprung der Dinge hergeleitete Nothwendigkeit, und das Schicksal, welches Epicurus einzig und allein auf seine untheilbare Theilchen gründet.“ Es war Epicurus ein Schüler des Democriti, welcher die Nothwendigkeit behauptet, und dem er sonst alle Meinungen nach Ciceronis Aussage de finib. lib. 1. cap. 6. zu danken hat. Gleichwohl berichtet auch Cicero, daß er den untheilbaren Theilchen, oder den Atomis noch den motum declinationis beigelegt, daß sie von ihrer perpendicularen Bewegung, dazu sie durch ihre natürlichen Schwere angetrieben würden, ohne Ursach abzuweichen könnten, worinnen er also von Democrito abgegangen, und den Satz deswegen behauptet, weil er sich befürchtet habe, daß man aus der natürlichen und nothwendigen Bewegung eines jeden kleinen Theilchen schließen könnte, daß wir gar keine Fretheit hätten, indem sich unser Gemüth in seinen Verrichtungen nach der Bewegung der untheilbaren Körpergen richten müßte. In Ansehung dessen setzen ihn die meisten in die Classe derjenigen, welche kein Fatum zugelassen, es seyn denn, daß Morhof durch das Fatum des Epicuri die perpendicularen Bewegung, dazu die Atomi durch ihre natürliche Schwere angetrieben würden, verstanden. Wenigstens setzte er einen gar schlüssrigen Grund der menschlichen Fretheit, daß derselbe in dem motu declina-

clinationis der untheilbaren Körpergen beruhen sollte. Den Aristotelem setzt Cicero auch unter diejenigen, die das Schicksal angenommen, wenn er de fato cap. 17. schreibt: „es theilen sich die Griechen über diese Materie in zwei Hauptklassen, davon einige glauben, es sey alles dem Schicksale unterworfen, daß daweilbige die Kraft habe, alles nothwendig zu machen, welche Meinung Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles begehrt.“ Dofius de Manichaeis et Stoicis tom. 6. opp. pag. 311. erinnert von dieser Stelle des Cicero's, man könnte aus den ethischen Büchern und andern Schriften des Aristoteles vielmehr das Geentheil erweisen, daher sich entweder Cicero müßte geirret; oder Aristoteles in den so genannten erotischen Büchern davon etwas aufzeichnet haben, worinnen er die gemeine Meinung anzunehmen pflege; und de origino et progressu idololatriae lib. 2. cap. 45. sucht er darzuthun, daß Aristoteles durch das Fatum nichts anders, als den allgemeinen Lauf der Natur verstanden. Es ist wahr, daß Aristoteles dem Menschen seine Freiheit eingeräumt, und sich wenigstens in den Schriften, die noch vorhanden, auf eine stoische Art von dem Fato nicht herausgelassen. Sehen wir aber seine Principia in den dierher gehörigen Materien an, so laufen selbige allerdings auf eine absolute Nothwendigkeit hinaus, folglich muß er sich entweder aus Unvorsichtigkeit widersprochen haben, welches aber von einem sonst so scharfsinnigen Philosophen nicht zu vermuthen; oder aus Furcht einer Atheiserey seine wahre Hergensmeinung, so viel als sich thun lassen, verdeckt haben. Denn man sehe seine Lehre von der Bewegung, und von dem Wesen der menschlichen Seele genau ein, so wird man bald merken, wo er hinaus will. Er sucht vielfältig in seinen Schriften als phys. lib. 7. cap. 1. lib. 8. cap. 4. zu behaupten, es werde nichts bewegt, was nicht von einem andern bewegt werde, welche Regel er vor allgemein ausgiebt, womit er den Grund zu dem unendlichen Fortgang der wirkenden Ursachen leget, nach welchem die Stoiker lehren, daß eine wirkende Ursach von einer andern und diese wieder von der vorhergehenden u. s. w. bewegt werde. Er will phys. lib. 8. cap. 1. eifrig beweisen, daß alle Bewegung von Ewigkeit her sey, und lehrte, daß die Welt von Ewigkeit, (einige glauben Aristoteles habe nur die Ewigkeit der einfachen Substanzen gelehrt,) und Gott sich aus einer Nothwendigkeit mit der Materie verknüpft, daß wenn wir alle diese Sätze zusammen nehmen, so fließt daraus, es müsse alles so geschehen, wie es die Ordnung derer von Ewigkeit her einan-

der bewegenden Ursachen erfordert, und wenn Aristoteles gleich viel von seinem ersten Beweger redet, so leat er ihm ja eine Nothwendigkeit bey. Und wie mag er dem Menschen seine wahre Freiheit gelassen haben, da er die Seele vor seine von dem Leibe absondernde und unterschiedene Substanz gehalten, wie ich mit mehreren in der exerc. de atheism. Aristot. in den parergis academicis. gewiesen habe. Die vornehmsten, die der Lehre wegen von dem Schicksal bekannt, sind die Stoiker. Fragt man, was das Stoische Fatum gewesen? so ist dieß eine schwere Frage, indem die Stoici wohl selbst nicht gewußt, was darunter zu verstehen. Von dem Gellio lib. 6. cap. 2. finden wir eine Definition davon des Ehrstippi in Griechischer Sprache, welche aber, zumal wie sie insgemein in den Büchern angetroffen wird, die eigentliche Meinung nicht zu entdecken scheint, dahero auch Jacobus Thomasius de Stoici fati malignitate §. 4. seqq. angemerket, wie sie füglich könnte verbessert werden. Doch hat Gellius folgende lateinische Paraphrasin hinzu gesetzt; fatum est sempiterna quaedam et indeclinabilis series et catena, voluens semetipsa sese et implicans per alternos consequentiae ordines, ex quibus apta connexaque est, welche zwar etwas deutlicher; gleichwohl aber noch gar sehr dunkel ist, und nicht anzeigt, worauf das Stoische Fatum eigentlich ankomme. So viel sehen wir, daß sie sich eine Ordnung der einander bewegenden Ursachen vorgestellt, so daß immer eine jede wirkende Ursach von der andern, und diese wieder von der vorhergehenden u. s. w. bewegt werde, mithin sie unter einander wie eine Kette verknüpft wären, welche Verknüpfung unter einander von dem M. Antonino Philosopho de se ipso ad se ipsum lib. 7. §. 7. *ἡ αὐτῆς ἡ ἀνὰ τὴν ἑαυτοῦ, ἡ αὐτῆς ἡ ἀνὰ τὴν ἑαυτοῦ* genannt worden. Diese absolute Nothwendigkeit aber erkennen wir daher, daß sie diese Ordnung sempiternam et indeclinabilem seriem rerum et catenam, wie aus dem Gellio zu sehen ist, genannt, und damit angetrauet haben, wie dieses Schicksal ganz unvermeidlich, und zwar nicht nur in Ansehung der Menschen; sondern auch Gottes, den sie ebenfalls dem Schicksal unterworfen. Denn bey angeführten M. Antonino Philosopho lib. 6. §. 28. lesen wir, daß alles, was in der Welt sey, auf eine fatale Art unter einander verknüpft, lib. 5. §. 6. auch lib. 4. §. 7. schreibt er: *τὸ πᾶν γὰρ τῆς πάντων ἀλλήλοις ἐκρίπτεται*, es sey alles auf gewisse Weise unter einander vermischt; nun aber war ja Gott, wie die Stoici selbst gesehen, ein Theil der Welt, und ist daher kein Zweifel, daß sie auch Gott unter die Herrschaft eines Fat

fati gethan, welches noch deutlicher Chrysostomus bey dem Bellio lib. 6. cap. 1. zu vertheilen gegeben hat, daß etwas außer Gott sey, so ihn zwingen und nöthigen könne. Es scheint zwar diesem Stoico in anderer berühmter Lehrer aus dieser Schule zu widersprechen, wenn nemlich Seneca lib. 6. cap. 23. beneß. schreibet: non externa deos cogunt, sed sua illis in eadem voluntas est; und in praef. quaest. ion. nat. nec deus ob hoc minus liber, ut potens est, ipse enim et necessitas est, ja sie scheinen sich oft selbst zu widersprechen, wenn sie das Fatum von Gott unterscheiden, und doch an andern Orten Gott und das Fatum vor eins ausgeben; als Gott unter der Gewalt des Schicksals stehen; bald ihm seine Freyheit einräumen. Es ist auch mehr als zu bekannt, daß die Stoiker vielmals Lehren, die einander entgegen sind, vorbringen, welches ich auch hier leicht hat zutragen können; es meint aber Jacobus Thomaeus de stoici fati malignitate §. 25. daß bey den Stoikern zuweilen Gott die Seele der Welt, als ein wirkendes Wesen; zuweilen die ganze Welt selbst, die aus dem strekenden Principio, die eigentlich Gott, und aus dem leidenden oder aus der Materie zusammen gesetzt, bedeute, mithin ditten sie sagen können, es sey etwas außer Gott, so ihn nöthige, wenn partialiter, als ein Theil, oder als die Seele angesehen werde; es sey aber auch nichts außer ihn, welches ihn zwingt, wenn er totaliter betrachtet werde. Es ist dieses eine solche Lehre, welche die göttliche Vorsehung und die menschliche Freyheit gänzlich über einen Haufen wirft, und wenn gleich Lipsius in physiol. Stoic. lib. 1. diff. 12. diese Weltweisen zu entschuldigen suchet, daß man ihre Lehren nicht so schlimm auslegen dürfte, indem sie durch das Fatum entweder die göttliche Vorsehung; oder etwas, so daer könne, verstanden, so hat ihm doch Jacobus Thomaeus in der schon angeführten Dissertation das Gegentheil erwießen, wobei auch Buddet differat. 3. de erroribus Stoicorum, in analect. hist. phil. zu lesen. Inzwischen hat Jacob Zimmermann eine exercitatio de fato Stoicorum geschrieben, die sich im museo Brensi vol. 1. part. 1. pag. 1. befindet, darinnen er zu erweisen sich bemühet, daß die Stoiker von Gott nichts unrichtiges gelehret, und durch das Fatum nichts anders, als seine weise Vorsehung in allen Dingen verstanden; will auch erkennen, was Jacobus Thomaeus erweist, widerlegen. Scheinet gleich Seneca, Antoninus und andere in ihren moralischen Schriften dem Menschen eine Freyheit zu lassen, so haben wir doch unten in dem Artikel von der Freyheit des Willens gezeigt, wie dieses auch Philos. Lat. I. Theil.

zunehmen. Und wenn gleich jemand einige Stoiker von diesem Irrthum losprechen wollte, so wird man doch eher beweißen können, daß man etliche falsch in dieser Secte gerechnet, als daß einige Stoiker dem Schicksale zuwider gewesen. Denn es ist solches mit dem ganzen Systematis ihrer Naturlehre und Moral so genau verknüpft, daß dieses ohne jenes ohnmöglich bestehen kann. Es war aber auf folgende Art der Grund ihres Systematis schlecht beschaffen, und sie mußten weiter selbst nichts zu antworten, wenn man sie fragte: was das Fatum wäre, als daß dasselbige eine unumgängliche Nothwendigkeit sey, und wenn man weiter fragte, woher doch diese Nothwendigkeit komme, so war kein Mensch zu Hause. Von den Philosophen ist diese ungereimte Meinung auch unter die Poeten, ja so gar unter den gemeinen Vöbel gekommen. Denn zu geschweigen, was Homer, Hesiodus und andere von ihren Parcaen, der Clotho, Lachesis und der unerbittlichen und unvermeidlichen Atropos schwärmten, welche Erdichtungen sie von den barbarischen Völkern bekommen haben, so finden wir auch bey denen, die in ihren Versen ernsthaft zu lehren den Endzweck gehabt, gnugsame Zusäpfe von davon. Lipsius führt in physiol. Stoic. pag. 29. aus dem Pindaro an, „daß ein gewisses Gesetz über alle sowohl sterbliche, als unsterbliche, das ist die Götter herrsche,“ und Sophocles in Aiac. flagellat. sagt, „die Götter richten den Menschen alles zu, was ihnen begegnet.“ Manilius verwundert sich über die Einrichtung der Welt, und daß alles gewissen Gesetzen unterworfen sey, und Lucanus spricht an einem Ort: es ist vom Anfang der Welt ein Fortgang gewisser Ursachen gewesen, und alles ist dem „Joch des Schicksals unterworfen.“ Daß sich dieser Irrthum auch unter dem gemeinen Volk eingeschlichen, sehen wir unter andern aus dem Luciano, wenn er tom. 1. opp. pag. 489. sagt, „des Vöbels Entschuldigung bestehe meistens darin, „nen, daß man das Glück, das Schicksal, und die Nothwendigkeit vormende, und dadurch Verzeihung seiner Fehler zu erhalten vermeine, weil nichts von unsern Verrichtungen in unserer Gewalt, und freyen Willen stehe;“ wie er denn diese Rede kurz darauf höchst üblich und gemein nennet, und sagt, „man pflege meistens diese Sprüche des Somers im Munde zu führen: es ist doch niemand, dem Schicksale entrinnen, ingleichen der Lebensfaden ist einem jeden gesponnen.“ Kommen wir von den heidnischen Weltweisen auf die Juden, so berichtet Josephus lib. 2. cap. 7. de bello iudaico von den Pharisäern, daß sie Gott und dem Fato alles beigelegt hätten, und obschon meistens

meistens in des Menschen Gewalt stünde, ob er wollte gerecht, oder ungerecht leben, so thäte doch das Fatum zu allem das seinige, wiewohl dieser Geschichtschreiber nicht auf einerley Art davon redet, und bald vorgiebt, sie hätten dem Fato alles überlassen; bald aber meldet, daß sie nur in einigen Stücken das Schicksal statuiren. So viel kann man nicht undeutlich schließen, daß sie bey dem Schicksal den Menschen nicht gänzlich seiner Freyheit beraubet haben. Es hat sich dieser Irrthum auch in die christliche Kirche eingeschlichen, welches man aus der Epistel Jacobi cap. 1. v. 13. niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde, sehen und muthmaßen kann, daß damals Leute gewesen, die Gott zum Urheber der Sünde gemacht, welche irrige Meinung aus dem Irrthum von der absoluten Nothwendigkeit gekossen, wovon, wie auch von den andern Regern, Buddeus in institut. theolog. dogmatic. lib. 2. cap. 2. pag. 599. sqq. handelt. Es gehören von den mittlern und neuern Zeiten alle diejenigen hieher, die den Menschen alle Freyheit genommen, welche wir unten in dem Artikel von der Freyheit des Willens angeführt haben. Die Türken statuiren auch ein Fatum und glauben, es sey einem jeden ein gewisses Lebensziel gesetzt, welches weder zu verlängern, noch zu verkürzen stünde, daher ein Mensch, wenn er sich in die größte Lebensgefahr begäbe, nicht umkommen könnte, wenn das fatale Lebensziel noch nicht vorbey, und berichtet Busbequius epist. 4. daß die Türken aus eben der Ursach sich vor den Dertern, wo die Pest sey, nicht weggeben, ja wohl die Kleider, worinnen Leute in der Pest gestorben, anjügen. Bossius de imperio Turcico .§. 32. urtheilet, daß man diese Meinung deswegen den Leuten weiß gemacht, damit sie im Krieg große Tapferkeit erweisen, und keine Gefahr scheuen möchten. Es mischen auch wohl Christen in ihr Leben etwas von dem Türkischem Verhängnisse mit ein, ob sie es wohl nicht gnugsam erkennen. Wenn man etwa durch saure Mühe ein Uebel nicht hat abwenden wollen, so heist es: es hat so seyn müssen, man kanns doch nicht ändern. Von den Kirchenlehrern haben verschiedene wider die Lehre von dem Fato und der fatalen Nothwendigkeit geschrieben, als Tertullianus, welches man aus seinem Buch de anima cap. 20. p. 323. schließen kann, und Hieronymus de scriptoribus ecclesiast. cap. 58. meldet, daß unter Minucii Felici Namen eine Schrift de fato vel contra mathematicos vorhanden gewesen, wiewohl er der Schreibart des Minucii nicht bezugenommen. Eusebius in praepar. euang. lib. 6. cap. 6. redet sehr weitläufig wider das Schicksal, welches auch Diodorus

Larsensis, Gregorius Nissenus, Chrysostomus und andere gethan haben.

Das vernünftige Fatum ist, so seinen Grund hat, und nichts anders ist, als die von Gott nach seiner Weisheit und seinem freyen Willen gesetzte Ordnung, daß nach derselben gewisse Erfolge nothwendig kommen müssen. Es ist dieses Wort auch in gutem Verstand gebraucht worden. Minucius Felix in Octavius cap. 36. n. 2. sagt: quid enim aliud est fatum, quam quod de vnoquoque nostrum Deus factus est? und Boethius de consolatio. philosoph. beschreibt das Fatum also: inherens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia diuina suis quaeque nece ordinibus, wie denn auch Vossius de origine et progressu idololatriae lib. 2. cap. 50. ein besonderes Capitel von dem christlichem Fato hat, und der Hr. von Leibniz erinnert in der Vorrede seiner Theodäee, wenn man zu den Menschen sagte: thut nur eure Pflicht, und seyd mit dem zufrieden, was diebey geschehen wird, nicht allein deswegen, weil ihr der göttlichen Vorsehung, und der Natur der Dinge nicht widerstehen könnet, sondern auch weil ihr mit einem guten Herrn zu thun habt, so könnte man dieses Fatum christianum nennen. Wir theilen das vernünftige Fatum in ein natürliches, so in dem Reich der Natur statt hat, und auf die von Gott angeordnete Weise der Natur beruhet, und in ein christliches, welches sich in dem Reich der Guden findet, und auf die von Gott gemachte Ordnung unsers Heils ankommt. Es könnten noch viele Christen von dieser Materie angeführt werden; es hat aber Petr. Fr. Arpe in theatro fati, siue notitia scriptorum de providentia, fortuna, et fato, Rotterdam 1718. 8. schon eine gute Nachricht davon gegeben; welches auch Fabricius in syllabo scriptorum de veritate religionis christianae pag. 398. angehan. Vor andern verdienet gelesen zu werden Gabrielis Naudais Dissertation de fato et fatali vitae termino in pentade quaest. iatro-philologicar. Genes 1647. 8. und Hugo Grotius in den sententiis philosophorum de fato et de eo, quodnam est in nostra potestate, Amsterdam 1648. und 1648. 12. worinnen er die Meinungen der vornehmsten alten Philosophen zusammen getragen hat. Des Matthäi Camariotä orationes 11. in Plethonem de fato hat Samuel Hermann Keimarus mit einer lateinischen Uebersetzung zu Lepden 1721. edirt. [Ein Fatum, welches aller Freyheit entgegen ist, sucht der Graf von Boulainvilliers nach den Grundsätzen des Spinoza zu vertheidigen. Er hat dieses in einem Manuscript, das aber nicht im Druck erschienen, auszuführen gesucht. Der Titel ist folgender: Mr. le Comte de Boulainvilliers

Essai de Metaphysique, dans les principes de Benoit de Spinoza. 2. Part. in 4. Dieses Manuscript ist das Urtheil des Jac. Fr. Reimanns über einbliches in lateinischer Sprache vorgelesen. In dem ersten Theil wird von der Welt behauptet, daß sie das einzige notwendige Wesen sey, welches den Namen eines Gottes zu führen verdiene, alles übrige wäre nur als eine Bestimmung (modus) dieses einzigen notwendigen Dings anzusehen. Im zweiten Theil wird von den Passionen der Menschen also gehandelt, daß sie sämtlich als mechanische Folgen angesehen wären. Der Verfasser dieser bösen Schrift ist 1722. den 24. Januar gestorben. Derjenige unter den neuesten Fatalisten, oder, wie sie nun lieber genannt seyn wollen, Deterministen, welcher in einem scherzenden Ton ein unwiderstehliches Schicksal vertheidigt hat, und dessen Schrift sich vor allen andern angenehm lesen läßt, hat sich unter dem Namen Alexander von Joch verdeckt, und eine Abhandlung über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen herausgegeben, welche 1772. zum zweitenmal vermehrt erschienen ist. Wider diesen Schriftsteller kamen im Jahr 1771. zwei Sendschreiben heraus, unter der Aufschrift: Sendschreiben an Hrn. Alexander von Joch, beyder Rechte Doctor, von Alexander von Frey, keiner Rechte Doctor. Nihil sine ratione sufficiente. Wer vergleiche die neue philosophische Bibliothek 1774. 3. Stück. Der Alexander von Joch bemühet sich eifrigst, die Grundsätze des Wolfs und Bajedows zu vertheidigen, und noch weiter zu treiben, um das Lehrgebäude der Deterministen fester zu machen, oft ziehet er auch Lohm zu Rathe, aus welchem er manche Stellen zur Bekräftigung seiner Meinung anführt. D. Luther in seiner Abhandlung soll nach seiner Meinung in dem Satz, de seruo arbitrio eben so einen strengen Fatalismus gelehrt haben, wie er selbst thut. Um sein ganzes System zu übersehen, will ich das Fundament seines Schandes anführen und beurtheilen. Der Wille ist nach diesem Verfasser ein Effect und muß demnach seine zureichende und entscheidende Ursachen haben. Der Wille gründet sich theils auf thierische Triebe, theils auf die Vorstellungen des Verstandes. So, wie nun jene gänzlich vom Körper abhängen, eben sowohl müssen diese, da sie ihren letzten Grund in den Sinnen, in der Phantasie und in dem Gehirn haben, von dem Körper abhängig seyn. Sonach steht der Wille nicht in unserer Gewalt, vielmehr wird er durch physikalische Gewichte, welches die thierischen Triebe sind, oder aber durch moralische, welches die Vorstellungen des Verstandes sind, gezogen und

gelenkt. — Ich habe in einem gewissen Journal bereits hierauf geantwortet? Laß es seyn, daß Triebe, Reizungen, Motive in der Seele notwendig Begierden und Verabscheuungen erwecken, muß denn aber deswegen der Mensch diesen Reizungen des Willens gemäß leben, und Folge leisten? Kann man nicht seine Begierden, Gedanken u. s. w. unterdrücken? Der Mensch ist ja fähig, den Ausbruch des Willens zu hemmen, und wie sollte das Wollen der volle Grund von den Handlungen seyn, da wir zum öftern ein Wollen empfinden, ob uns schon das Vollbringen fehlt. Wie oft setzen wir aus eigener Kraft und Belieben den Execution unser Willens Hindernisse? Was thun die trüglichen Vorstellungen, die größten Motive, die strengsten Strafen, die wichtigsten Belohnungen, die der Regent mit den Handlungen des Menschen verbindet? — sie reizen zu der Unterlassung oder Vorgehung der Handlung, nöthigen sie aber auch den Menschen? Es hilft dem Verfasser nichts, wenn er S. 51. sagt: „daß ich den Willen selbst errege, kann nicht aus der Erfahrung dargethan werden.“ Denn die Nothwendigkeit der Begierde und eines Abscheus zerstört nicht die Freyheit. Zudem kann doch die Erweckung des Willens entfernt in meiner Willkühr gegründet seyn. Es entscheidet daher die Spötereien des Alexanders von Joch nichts, wenn er sagt: „weil die Herren greifen sie sich an, sie können mich armes verirrtet Schaafe nicht, derum zu ihrer Heerde bringen. Ich verlange nicht, daß sie Läufe oder Ratten wirklich fressen sollen, ich verlange, nur den Appetit in sich zu erregen, dergleichen zu fressen.“ Noch muß man wissen, daß zwar die Seele des Menschen in vielen Fällen gar sehr von dem Leibe abhänge, und ihrer thätigen Freyheit oft unüberwindliche Hindernisse gelegt werden; alsdenn aber handelt auch die Seele nicht frey, sondern ist durch die Bande des Leibes gefesselt. Dieses ereignet sich bey Krankheit oder anderer Schwäche des Leibes. Dagegen handelt die Seele in andern Fällen nach willkürlich angewandeter Aufmerksamkeit, ohne daß ihre Entschlüsse lediglich von den Sätzen des Leibes herrühren sollten. Wie oft bestimmt sich die Seele zu einem derjenigen Gegenstände, die sie sich als gleich gut gedacht hat, mit völliger Freyheit, ohne weder zu dem einen, noch zu dem andern gedrungen und genöthigt zu seyn. Der einzelne von Joch angeführte Fall, daß ein Mensch von keinem Entschlusse, des Nachts lange auszubleiben und zu arbeiten, dennoch genöthigt sey, eine ge-

gegenseitige Entschliebung zu fassen, wenn man demselben eine gute Portion Robuſtſaft beibringt, ist nicht entscheidend, um den Menschen bey allen Verrichtungen eine Nothwendigkeit zuzueignen. Aus allen bisher entwickelten Sätzen können die Worte unsers Verfassers leicht beurtheilt werden, wenn er S. 9. sagt: „Auch die dem Ansehen nach sich selbst beweisenden Dinge werden getrieben, und zwischen der physicalischen Welt und unter den Göttern, die sich selbst zu beweisen scheinen, ist nur dieser Unterschied, daß jene durch Hebel, Schrauben und Räder, diese aber durch Gedanken und Vorstellungen bewegt werden.“ Doch ist der Zwang auf beiden Seiten einleuchtend. Die Andriken: Aehnlichkeit, Nexus universalis, zureichender Grund, geben noch mancherley Gründe an die Hand, wider den Fatalismus zu freiten. In meiner Geschichte von den Seelen S. 2. 3. habe ich auch wider das Fatum gekritten, und die neuern Fatalisten widerlegt. Der Rector des Gymnasii zu Budispa, Joh. Gottfr. Zeiske, hat 1754. einige Programmata von der Göttin Nemesis geschrieben, welche Aristoteles, Apulejus und die Stoiker mit dem Fato für einerley gehalten haben.]

Faulheit,

Besehet in einem Verdrusse zu arbeiten, indem entweder die Arbeit an sich verdräglich, und den Sinnen unangenehm ist, aus welchem Grunde die Wohlthigen gern zu faulenzten pflegen; oder man erlangt nicht denjenigen Vortheil, den man sich von der Arbeit versprochen, und da kann gar bald geschehen, daß auch ein sonst fleißiger Mensch bey seiner Arbeit verdroffen wird, von seinem Fleiße nachläßt, und sich der Faulheit nähert.

[Fauſtrecht,]

[Ius manuarium, Kampfrecht, Kolbenrecht, war in den mittlern Zeiten die Befugniß, durch eigene Gewalt, ohne Hülfe der Obrigkeit, sein Recht durch einen Zweikampf auszumachen. Man glaubte, es würde in einem solchen Duell, durch besondere Direction Gottes, allemal derjenige gewinnen, der das Recht auf seiner Seite hätte, so, wie derjenige, welcher Unrecht hätte, unterliegen müßte. Daber steht in dem Schwabenspiegel cap. 167. „Davon muß man das Gericht an Gott lassen; davon ist Kampf gesetzt: denn, was die Leute nicht sehen, das weiß doch der allmächtige Gott wohl; davon sollen wir Gott getrauen, daß

„er den Kampf nun nach Recht scheide.“ Es war sehr gebräuchlich, der Willführ eines jeden anheim zu stellen, ob er seine Sache durch den ordentlichen Weg Rechts, gerichtlich, oder aber durch einen Zweikampf auszumachen wollte. Siehe die Kampfgerichtsordnung des Burggrafen von Nürnberg, Linnäus Addit. V. 7. ad num. 10. ferner Stumpffs Historie des Schweizerlandes. Was noch mehr ist, so wurden solche Duellie bey den Alten in so großer Hochachtung, daß derjenige, welcher auf eine Ausforderung nicht erschien, von der Obrigkeit in den Bann gethan, oder in die Acht erklärt wurde. Siehe Goldastus in den Reichsſagungen T. 1. p. 138. 315. Du Fresne Glossar. med. et infimae latinit. Uptonus de offic. milit. Freudentius Beweissfragen von Quellen. Dart de pac. publ. l. 1. p. 2. seqq. Struvius hist. iur. 6. §. 3. p. 526. 10. §. 3. p. 327. seqq. Insbesondere verſattete man ehemals ein Fauſtrecht denjenigen Personen, die über eine Sache stritten, bey der die Beweisgründe fehlten, und solche Duellie wurden Gottesurtheile genennet, weil man glaubte, der Himmel werde eher ein Wunder thun, als die Unschuld unterdrücken lassen. Wir finden sogar ein Beyſpiel in der Geschichte, daß ein Ritter, Namens Macarius, mit einem Hunde ein Gefecht anstellte. Man kann diese Historie in meiner Geschichte von den Seelen S. 449. f. f. lesen.

Daß aber ein solches Fauſtrecht der Vernunft und Religion entgegen sey, erhellet aus folgenden Gründen: 1) Kann der Sieg des einen Quellanten nicht entscheidend, daß er das Recht auf seiner Seite habe, weil oft der Ausgang des Streits vom Glücke, von äußerlichen Umständen, von der überlegenen Stärke der Glieder, von dessen Geschwindigkeit u. s. w. abhängt. Wie leicht ist es z. E. möglich, daß der unschuldige Theil auf einen Stein tritt, oder ausglischt, wodurch er außer dem Gleichgewichte gesetzt wird, und der Gegenpart dadurch einen vortheilhaften Augenblick erhält, sich des Sieges zu vergewissern. 2) Ist es eine Versuchung gegen Gott, wenn man von ihm verlangt, daß er auf eine außerordentliche Art dem unschuldigen Theile beſtehe, die Waffen und die natürlichen Mittel unkräftig machen, und ein Wunder thun soll, da man doch andere Mittel zur Entscheidung hätte brauchen können. Der Eid, oder wenn solcher in manchen Fällen nicht anwendbar seyn sollte, die Abwartung einer weitern Aufklärung der Sache u. s. w. würde allemal in zweifelhaften Fällen vorzuziehen seyn, als wenn man gleich so harte und gefährliche Mittel brauchen will, die einen betrübten Ausgang zum Erfolge haben.

haben. Ich will die Gründe, die uns das Christenthum an die Hand giebt, jense nicht erwehnen. Man muß mit dieser Rubric den Artikel Duell, Nothwehr in Verbindung lesen, wo noch manches ausgeführt worden, das auch hier mit Nutzen in Anwendung gebracht werden kann.]

[Fehler des Erschleichens.]

[Oder vitiū subreptionis, wird derjenige Fehler genannt, welcher bey den Erfahrungen begangen wird, da man oft etwas für eine Erfahrung und Empfindung hält, was doch keine ist. Man hat sich besonders in acht zu nehmen, daß man die Erfahrung nicht durch eine Abhänglichkeit also ausdrücke: ich erfahre, daß dieses von jenem abhängt. Denn die Abhänglichkeit der einen Sache von der andern fällt nicht in die Sinne, und kann nicht empfunden werden. Wir erfahren nur das Besamenseyn, wie auch die Folge der Dinge und der Veränderungen. Dieses Besamenseyn und die Folge berechtigen mich aber nicht, sogleich auf eine Abhänglichkeit zu schließen. Die Ursache ist, weil einmal ein gemeinschaftlicher Grund das Besamenseyn mehrerer Veränderungen und Begebenheiten bewirken kann, ohne daß deswegen das eine Phänomenon das andere verursache. Z. E. Im Frühjahr schließen die Kräuter hervor, und die Frösche fangen an zu quaken, ich würde aber sehr fehlerhaft schließen, wenn ich das Hervorschießen der Kräuter von dem Quaken der Frösche als eine Ursache herleiten wollte, weil vielmehr die Witterung als ein gemeinschaftlicher Grund beides, das Wachsen der Kräuter und das Quaken der Frösche verursacht. Zweitens können auch Begebenheiten zufälliger Weise besammen seyn, und auf einander folgen, ohne daß ich befugt bin, unter ihnen eine Abhänglichkeit anzunehmen. Z. E. Wenn der Nachtwächter vor einem Hause ruft, und zugleich bricht eine Flamme aus diesem Hause hervor, so würde es ungereimt seyn, den Brand dem Rufen des Nachtwächters als einer Ursach beizulegen. Man sieht hieraus ein, wie unschicklich der Schluß bey dem gemeinen Volke sey, wenn es aus der Erscheinung eines Cometen, auf welche ein Krieg oder Theurung u. s. w. folgt, die Schlußfolge zieht, der Comet sey der Grund von dem darauf folgenden Kriege oder Theurung. Im gemeinen Leben drückt man oft die Erfahrung durch eine Abhänglichkeit aus, wodurch zu mancherley Irrthümern Gelegenheit gegeben wird. So sagt man Z. E. der Pelz, das Bett, u. dgl. wärmt mich, ich erfahre solches; da ich doch wei-

ter nichts erfahre, als daß nach Umthung des Pelzes die Empfindung von einer Wärme erfolgt, ob aber der Pelz die Ursache davon sey, das muß aus andern Gründen geschlossen werden. Ja! eigentlich wärmt der Pelz niemals, er verursacht nur, daß die Ausdünstungen bey dem Menschen zusammen bleiben, wodurch die Wärme verursacht wird. Der Mensch wärmt sich also selbst, und sollte der Pelz die wirkende Ursache der Wärme seyn, so müßte auch ein tochter Leichnam, dem man einen Pelz umhängt, warm werden, welches doch der Erfahrung gänzlich entgegen ist. Sonst sind noch folgende Regeln bey den Erfahrungen in Obacht zu nehmen, wenn man den Fehler des Erschleichens vermeiden will. 1) Allgemeine Wahrheiten können nicht mit den Sinnen empfunden werden. 2) Verschiedene Sätze kann man nicht erfahren. 3) Es folgt nicht, weil ich eine Sache nicht durch die Sinne empfinden kann, daß auch andere die Sache nicht erfahren haben, oder wahrnehmen können. Eben so wenig kann 4) die Folge gerechtfertiget werden: was ich unter jetzigen Umständen nicht sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen kann, das kann ich niemals empfinden. So können wir z. E. die Ausdünstungen in einer warmen Luft nicht wahrnehmen, unter andern Umständen aber kann man solche schon bemerken. Wenn wir uns im Winter mit kaltem Wasser in der freyen Luft waschen, so scheinen die Hände zu rauchen, und wenn man sich im Sommer in eine Eisgrube begiebt, oder in den Schacht eines Bergwerks hinabsteigt, so wird man eine solche Menge von Ausdünstungen von sich in die Höhe steigen sehen, daß man sich verwundern wird. Siehe Krügers Physiologie S. 157. 5) Die allzugroße Geschwindigkeit und Langsamkeit kann ein Grund seyn, daß wir einen Gegenstand und dessen Veränderungen nicht gehörig empfinden. 6) Wenn man bey Erfahrungen Kunstmittel (Instrumente) gebraucht, so muß man auch auf die Beschaffenheit der selben, und der daher entstehenden Veränderungen sein Augenmerk richten. Die Bewegungen z. E. des Körpers, scheinen allemal durch das Vergrößerungsglas geschwinde zu geschehen, als sie wirklich sind. Denn gesetzt, man hätte ein Vergrößerungsglas, welches eine Sache zweyhundertmal vergrößerte, so würde dasselbe auch denjenigen Raum, durch welchen ein Körper sich bewegte, eben so vielmals vergrößern, und also würde es scheinen, als wenn der Körper einen zweyhundertmal größern Raum in einer bestimmten Zeit durchlief, als er wirklich zurückgelegt hätte. Wie man bey der Erfahrung auf alle Umstände sehen muß, wie die Instrumente dabey zu gebrauchen sind,

n. s. w. davon kann das hamburg. Magazin im 19 Bande, S. 65: 111. wie auch meine practische Logik S. 113: 141. gelesen werden.]

Feind,

Is eine solche Person, die gegen den andern einen Haß hat, und daher geneigt ist, ihm an seinem Glücke hinderlich zu seyn, und aus seinem Unglücke Freude zu schöpfen. Es ist ein großes Glück für einen Menschen, der viele und dabei sonderlich große und mächtige Personen zu Freunden hat, die ihn in der Welt helfen können, weil Glück und Unglück mehrentheils von andern abhänget. Allein so groß auch der Nutzen seyn würde, wenn jemand alle Menschen zu Freunden hätte, so ist doch dieses in Ansehung der Verderbniß der Menschen, und der vielfältigen Collision ihrer Affecten, und des daher dependirenden Interesse nicht zu hoffen; sondern jemehr jemand in der Welt unternimmt, desto größer wird nach Proportion der Vielheit und Größe solcher Unternehmungen, die Anzahl derjenigen seyn, die da Ursach finden, in Ansehung der Connerion, die sich vermöge solcher Unternehmungen zwischen seinem und andern Interesse ereignet, sorgfältig umzusehen, und sich theils vor, theils wider ihn zu declariren. Es ist auch nicht einmal gut, nachdem das ganze menschliche Geschlecht in eine habituale Verderbniß verfallen, allzuviel Freunde, und hingegen keine oder doch wenige Feinde haben. Denn ein solcher Mensch würde sich nur darauf verlassen, und mit desto größerer Sicherheit und Freyheit seinen Affecten den Zügel schließen lassen. Einem Narren dienen seine Feinde zu nichts, als daß sie ihm die Galle rege machen, und seine Freunde zu nichts, als daß er durch sie in seiner Thorheit verhärtet wird, indem er auch keine andere, als die hlerzu fähig sind, für seine Freunde erkennet. Einem Klugen aber können seine Feinde zu gar vielem Guten dienen. Gracian sagt in dem Oracul Mar. 34. einem weisen Manne sind seine Feinde mehr nuzge, als einem Narren seine Freunde. Es zeigt sich unter andern das Bemühen unsrerer Feinde in zwey Stücken: einmal in dem Widerstande, den sie uns in dem Guten, so wir unternehmen, zu thun bemühet sind; hernach in einer Sorgfältigkeit, den Schimpf und Verlust zu befördern und zu vergrößern, welcher aus demjenigen erfolgen kann, was wir übel oder böses, das ist, wider die Regeln der Tugend und Klugheit thun möchten. In Ansehung des ersten, oder des Widerstandes sind einem klugen Manne seine

Feinde nützlich, und zwar aus zweyen Ursachen. Die eine ist, daß er dadurch sehr geübet werden kann, seine Kräfte rechtschaffen anzukrengen, und ein Unternehmen mit desto größerer Sorgfalt, Klugheit, Bedachtsamkeit, folglich in allen Stücken desto vollkommener und gründlicher auszuführen, welches Gracian in besagter Maxime also ausdrückt: die Betrachtung einer sich wider ihn setzenden Mißgunst und Feindschaft sey fähig zu veranlassen, daß er wohl ganze Gebirge von Schwierigkeiten zu einer Ebene zu machen vermöge, an welche sich zu wagen er sich wohl nicht sollte getrauet haben, wenn er viel Gewogenheit gegen sich verspüret hätte. Die andere Ursach ist, daß ein solcher Widerstand veranlaßt, daß ein geschickter Mann endlich durch Ueberwindung der ihm gemachten vielen und großen Difficultäten zu Beschämung seiner Widerwärtigen desto prächtiger empor steigt, indem eine jede durch den Widerstand eines Feindes in den Weg gelegte Schwierigkeit ihm eine neue Materie ist, daran er seine Geschicklichkeit mit einem allgemeinen Aufsehen an Tag legen kann. Denn führt man gleich etwas Wichtiges, aber ohne dem geringsten Widerstand aus, so wird es von den meisten als etwas leichtes und geringes angesehen, weil die innerliche Schwierigkeit einer Sache bey weitem nicht so in die Sinne fällt, als die Schwierigkeit, die durch den äußerlichen Widerstand großer und mächtiger Feinde verursacht wird. Die Sorgfältigkeit aber der Feinde, unsere Fehler und Gebrechen uns gebärg aufzumunzen, und davon zu profitiren, dienet einem klugen Manne dazu, daß er in allem seinen Thun vorsichtig ist, und wo er merket, daß er einen Fehler an sich hat, den ihm die Feinde vormerken dürften, selbigen ablegt, und hingegen von Tage zu Tage in der Geschicklichkeit zunimmt. [Daher auch das Sprichwort entkanden: miserrima est fortuna, quae inimico caret.] Es sind die Christen im Leben so wohl als im Leben nie reiner und unsträflicher gewesen, als wenn sie in ecclesia perfecta gelebet; dahingegen so bald die Kirche in äußerlicher Sicherheit und ziemlicher Bequemlichkeit zu blühen angefangen, und die Ansehung, die zuvor aufs Wort zu merken gelehret hatte, nur ein wenig aufgehört hat, so ist solche Sicherheit fähig gewesen, sofort eine Menge von Schwärmereyen im Leben hervorbringen. Dieses stellet Gracian in der angeführten Maxime gar nachdenklich vor, wenn er schreibt: ein Weiser gebrauchet sich der Mißgunst seiner Feinde zu einem Spiegel, welcher seine wahre Gestalt ihm weit getreuer vorstellet, als der Spiegel der

Erwo-

Gewogenheit. Er kommt entweder den Verleumdungen seiner Feinde durch Vermeidung derer Fehler, die sie aufzulegen möchten, zuvor; oder aber er verbessert dieselben. Denn man lernt sich wohl aufs behutsamste in acht nehmen, wenn man sein Leben im Angesichte einer Aemulation einer feindseligen Abgünstigkeit zubringen muß, welche Materie mit mehreren sehr wohl Müller in seinen Anmerkungen über Gracians Oracul Cent. 1. p. 656. seqq. ausgeführt hat.

Wie sich ein weiser Mann, seine Feinde zu seinem Nutzen zu gebrauchen, bemühet; also suchet er auch durch eine vernünftige Aufführung es dahin zu bringen, daß sie ihm nicht Schaden mögen, bey welcher vernünftigen Aufführung er so wohl die Regeln der Billigkeit, als der Klugheit stets vor Augen hat, und sich darnach in Ansehung des Widerstandes richtet. In Ansehung der Billigkeit ist der Vernunft gemäß, daß man sich den Beleidigungen der Feinde widersetze, und sich an denselben rache, wenn man nur zum Voraus einen Unterschied unter einer vernünftigen und unvernünftigen Rache machet, welche in zwey Stücken von einander unterschieden: a) in Ansehung ihres Ursprunges, indem eine vernünftige Abwendung auf wohl bedachte und nach den Regeln der Gerechtigkeit abgefaßte Rathschläge der gesunden Vernunft gegründet; eine unvernünftige aber aus lasterlichen Zorn, Haß, Feindschaft herkommt: b) in Ansehung ihres Endzwecks, indem jene auf Seiten des Beleidigten auf seine künftige Sicherheit, und auf Seiten des Beleidigers auf eine Furcht, daß er davon in Zukunft ablasse, zielt; diese hingegen die eitle Lust zum Zwecke hat, die man aus dem Orte, den man seinem Feinde ansetzt, zu empfinden hoffet. Die erstere nennen wir nun eine vernünftige Rache, deren Vernunftmäßigkeit auf die Liebe, die ich meinem Nächsten, und er mir wieder zu erweisen schuldig, gegründet, welche in gleicher Proportion und Grade stehen muß, daß ich meinem Nächsten liebe, wie mich, und wieder mein Nächster mich, wie sich, welches nicht nur eine Regel des Ehrkennbunds, die man bloß aus der heiligen Schrift lernen müßte; sondern auch dem Rechte der Natur, folglich der Vernunft gar gemäß ist. Denn da sie aus der Beschaffenheit der göttlichen Providenz erkennet, daß er alle Menschen gleich durch Liebe, und in der menschlichen Gesellschaft erhalten wissen wolle; wir aber Gott zu gehorchen, das ist, unsern Willen mit seinem aus der Natur erkauften zu conformiren verbunden sind, so schliesset sie, es sey billig und recht, daß man seinen Nächsten, wie sich liebe. Und da-

durch geht keinem etwas ab, oder geschieht ihm zu viel. Denn was mir befohlen, ist auch meinem Nächsten befohlen; was ich ihm thun muß, muß er mir wieder thun, und wie er ein Recht der Liebe an mich hat, also habe ich dergleichen an ihm, mithin entsteht daraus eine gegenseitige Liebe, und fließet ganz natürlich, daß ich meinen Nächsten nicht mehr, auch nicht weniger als mich lieben soll. Auf diesem Grundsatz beruhet nun die vernünftige Rache, dadurch man seinen Feind für eine entweder wirklich zugesügte, oder auch nur zuge dachte und doch mißlungene Beleidigung, ohne Haß, und aus einer vernünftigen Absicht züchtigt, wobei die unterschiedenen Arten der Beleidigung auseinander müssen gesetzt werden: 1) Kann eine Beleidigung aus Feindschaft und Bosheit geschehen seyn, dergleichen man sich in Zukunft noch mehr zu besorgen, wenn man bey der ersten still schweigen wollte, in welchem Falle man wohl Ursache hat, durch eine proportionirliche Abwendung ihn des angethanen Unrechts zu erinnern, daß er hinführo ohne seinen eigenen Schaden dergleichen ferner unternehmen zu dürfen, sich nicht Hoffnung machen könne. Dieses erfordert die vernünftige Liebe sein selbst, welche mit der Liebe gegen den Nächsten in aliechem Grade stehen muß, nicht aber durch diese darf aufgehoben werden, wie nicht weniger die allgemeine Liebe des Nächsten überhaupt, damit man den Unbequemlichkeiten, die endlich durch die Frechheit eines solchen Menschen der ganzen Gesellschaft zuwachsen können, vorbeuge: 2) Kann eine Beleidigung zwar aus Schwachheit geschehen, so aber, daß der Beleidiger in culpa, indem er etwas aus Unbedachtsamkeit, Nachlässigkeit oder vielleicht Trunksenheit gethan, ohne daß er ein feindseliges Gemüth gegen mich heget, welcher Fall nicht alle Abwendung ausschließt, indem er diejenigen Fehler, womit er mich beleidiget, ablegen und verbessern kann, und wenn ich ihm darinnen zu sehr nachgeben wollte, so würde ich mich weniger, als ihn lieben, zu geschweigen, daß durch eine solche Conivenz könnte Gelegenheit gegeben werden, daß auch andere dürfen incommodiret werden: 3) Ist die Beleidigung so beschaffen, daß der Beleidigte nicht zu befahren hat, es werde selbige aufs künftige für ihm von schädlichen Folgen seyn, z. E. wenn sie bloß durch Zufall, oder aus Versehen, welches wahrscheinlich nicht continuiren wird, begangen worden, so ist man verbunden, alle Abwendung und Rache zu unterlassen, indem alle vernünftige Rache die Abwendung zu künftigen ferneren Beleidigungen zum Endzwecke hat. Eben so verhält sich auch mit der Beschützung, oder mit der nöthigen Abwendung einer

von Seiten des Feindes intendirten Verleumdung. Dieses ist der heiligen Schrift nicht entgegen. Denn sagt gleich Christus Matth. cap. 5. v. 44. Liebet eure Feinde, thut wohl denen, die euch hassen, so wird zwar durch eine unvernünftige, nicht aber vernünftige Rache die Liebe gegen den Nächsten aufgehoben, wie dieses mit mehreren Mäulern über Gracians Oracul Mar. 54. ausgeführt hat, dessen Gedanken wir hier kürzlich berühren haben.

Doch ein vernünftiger Mann siehet bey dem Widerstand gegen seine Feinde nicht bloß auf das, was er nach dem Recht der Natur thun kann; sondern beobachtet dabey auch die Regeln der Klugheit, und richtet nach der Behutsamkeit alles so ein, daß er seinen Endzweck erlange, oder doch in Ermangelung desselben ein größeres Unglück verhüte. Er muß aber hier einen gedoppelten Endzweck haben. Der eine ist ein innerlicher, und betrifft seine Gemüthsglückseligkeit, daß er sich durch die entweder intendirte, oder wirklich vollzogene, oder mißlungene Beleidigung nicht aus der Gemüthsruhe setzen lasse. Denn die Gelassenheit und Freymüthigkeit giebt uns großen Vortheil wider unsern Feind; dahingegen ein Mensch, der sogleich über das feindselige Bezeigen seines Feinds Aufsehr erhebet wird, sich in einen beständigen Zorn und andere Affecten bringen lässet, schon halb unterliegt, und ist zu Beobachtung seines Ruhens wegen der Natur der Affecten verblendet, mithin gewöhnt sich ein weiser Mann bey Zeiten an eine kluge Kaltfinnigkeit, und sucht seine Gemüthsruhe, die nicht nur wider den Feind viel besträt; sondern auch in Ansehung sein selbst zu suchen, zu erhalten. Der andere Endzweck ist ein äußerlicher, daß man sich geunzsame Sicherheit wider die in Zukunft zu erwartenden Beleidigungen verschaffe, und den Feind dergleichen mehr vorzunehmen, schüchtern mache. Solche Endzwecke zu erhalten, richtet ein vernünftiger Mensch alles klüglich und behutsam ein. Vor allen Dingen hütet er sich, daß er seinen Feinden keine Gelegenheit giebt, ihm Lort zu thun, und hält daher vor allen Dingen sein Herz und seine Absichten vor ihnen verborgen. Manchem würden seine Feinde keinen, oder doch nicht so großen Schaden gethan haben, wenn er hätte Schweigen konnen. Mancher hat noch nicht durch wirkliche Abkennung seiner Schwäche sein Gemüth in gehörige Verfassung gegen seine Feinde gesetzt, und da nimmt er durch die Geheimhaltung seines Herzens und dessen Schwäche seinen Widersachern die Fährlichkeit, durch seine eigene Schwäche ihm Schaden zu thun. Ein Spieler kann oft das schwächste Spiel, das er in der

Hand hat, noch glücklich gewinnen, wenn er sich nur nicht in die Karte gucken lässet. Auf Seiten des Feindes sucht er in Ansehung seines feindseligen Gemüths vorher lieber alle Mittel, ihn zu besänftigen, als daß er sich gleich ihm widersetzet; wo aber dieses nichts helfen will, und die wirkliche Feindseligkeiten erfordern einen Widerstand, so nimmt er selbstigen behutsam für, und überlegt alle Umstände des Beleidigers, der Beleidigung und der Mittel, die dawider anzuwenden. In Ansehung des Beleidigers siehet er, ob er einen mächtigen und großen; oder schwachen und geringen Feind für sich hat. Ist er zu mächtig, so erträgt er das Unrecht mit Gedult, weil er doch seinen Endzweck durch eine Abwendung nicht erreichen, und das Uebel nur drüger machen würde, ja er leidet, über die erste Beleidigung noch die andere, ehe er bey solchen Umständen sich entgegen zu setzen vornimmt. Eine artige Fabel finden wir bey dem Hesiodo pag. 229. edit. Clerici folgenden Inhalts: „Ein Habicht hatte eine gar lieblich singende Nachtigall mitten in der Luft zwischen seinen schwarzen Klauen. Als er sie nun dergestalt verwundete, daß die arme Nachtigall sich darüber beschwerte, fuhr er sie deswegen mit folgenden Worten an: mache nur nicht viel Besens, denn der dich in seiner Gewalt hat, ist viel stärker, als du bist. Du magst so schöne singen als du willst, so kannst du doch sonst nirgends hin, als wo ich dich hinführe. Was meinet du nun, soll ich dich auffressen, oder loslassen?“. Der ist wohl wahrhaftig dumm, fährt darauf Hesiodus fort, der sich mit einem mächtigeren zu streiten unterstehet; denn er wird nicht nur verlieren, sondern außer dem Spott, noch darzu Schmerzen leiden müssen. Wie aber ein kluger Mensch seinen mächtigen Feind scheuet, und ihm vielmehr zu entgehen, als sich zu widersetzen suchet; also siehet er auch eben nicht einen geringen Feind mit verächtlichen Augen an. Christian der andere König in Dänemark erwähnte zu seinem Sinnbild einen Adler, der eine Schlange unter seinen Füßen hatte, mit der Beschrift: dimicandum, damit anzeigend, wenn ein Feind dem äußerlichem nach gleich gering schiene, so könne er doch wohl durch die innerliche Force einer Arglistigkeit nach Art der Schlangen einem viel zu thun machen. Nicht weniger siehet er die Umstände der Beleidigung selbst in Erwägung, ob sie bereits vollzogen, oder intepdiret, oder mißlungen, ob es eine große, woraus wo nicht gleich gegenwärtig; doch in Zukunft Nachtheil für unser Glück zu besorgen; oder eine geringe; ob sie aus Bosheit, oder aus Unbedachtsamkeit,

zeit, Uebereilung, oder von ohnachtsfahr-
ommen, und achtet die Kleinigkeiten,
die unversehens sich zugetragen, nichts
macht auch aus solchen Beleidigungen,
die der Beleidiger wiewohl mit seiner
Schuld aus Uebereilung und Unbedach-
tsamkeit vornimmt, im Anfang sein Wes-
sens, es sey denn, daß es zum öftern ge-
schähe, und man auf Seiten des Feindes
keine freundliche Erinnerung und Vor-
stellungen annehmen wollte. Bei bod-
haftigen Beleidigungen aber solcher Fein-
de, denen man gewachsen ist, findet hier
die allgemeine Regel der Klugheit Platz:
principis obsta. Denn eben daher, daß
eine Beleidigung aus Bosheit herrühret,
hat man Ursach gewärtig zu seyn, daß
aus diesem Ursprung bey allen sich er-
eignenden Gelegenheiten mehr derglei-
chen Folgerungen fließen werden, welche
alle erst nach der Reihe abzuwarten, we-
der billig, noch rathsam ist. So thut
auch nichts zur Sache, wenn gleich die
erste boshaftige Beleidigung etwas gar
geringes betrifft. Denn in Ansehung der
Klugheit ist zu erwegen, daß malitieu-
se Feinde nur deswegen erst mit Kleinigkei-
ten an uns setzen, weil sie noch nicht wis-
sen, wie es um die Courage halte, und
wie viel man zu leiden im Stande sey;
nachgehends aber, wenn es ihnen mit ein
und andern kleinen Proben agelücket,
nach und nach auch Meisterstücke unter-
nehmen und ablesen wollen, s. Müller
über Gracians Orak. Kap. 54. p. 419.
us Gracian sagt: Wer dem ersten der
ihn affrontiret, nachgiebt, muß gewiß
genug dem andern auch nachgeben,
und das so nach der Reihe fort bis
auf den letzten. Endlich überleget ein
kluger Mann die Umstände der Mittel,
deren er sich wider die Feinde bedienen
will, sowohl in Ansehung ihrer Natur,
als der Anwendung, und überleget, wie
weit sich desfalls seine innerliche und
äußerliche Macht erstrecket. Die inner-
liche Macht beruhet auf Klugheit und
Herrschafftigkeit die allezeit beisammen
seyn müssen, wenn eine nachdrückliche
Rexange soll ausgeführt werden, dabey
aber auch die äußerliche Macht nöthig
ist. Denn Courage ohne genügsame äu-
ßerliche Macht ist vergebliche Hize; Her-
schafftigkeit ohne Klugheit, Brutalität und
Rothschheit: Klugheit ohne Courage ist
eine schwache und gleichsam kränkliche
Tugend: äußerliche Macht ohne Klugheit
und Herrschafftigkeit ist bahnbüchene Plump-
heit, und endlich Courage mit Klugheit
und äußerlicher Macht ist ein Gut von
hoher Wichtigkeit, s. Müller über Gra-
cians Orak. Kap. 54. p. 420. Siehet
etwa ein behutsamer Mann, daß seine
Macht nicht hinlänglich, indem es ihm
entweder an der Courage, oder an der
äußerlichen Gewalt fehlt, so bedienet er

sich anderer Leute Hülfe: oder erwartet
eine bequemere und bessere Zeit zur Aus-
übung einer Abndung, und überleitet sich
also nicht. Man kann hier auch nachle-
sen Thomasmum im Entwurf der poli-
tischen Klugheit cap. 4. §. 94. 100. und
Wolff in den vernünftigen Gedanken
von der Menschen Thun und Lassen.
p. 577. 100. Kohn in der Klugheit zu
leben cap. 21. §. 12. 100. p. 459. [Die
Lehrer des Naturrechts müssen hierbey
zu Rathe gezogen werden, und zwar in
der Lehre von der Vertheidigung. Siehe
auch von Real Staatskunst 3 Th. S.
554 ff. 6 Th. S. 386 ff.]

Feindschaft

Ist derjenige Zustand des Gemüths,
welcher der Freundschaft entgegen steht.
Freundschaft beruhet auf einer Ueberein-
stimmung zweier Gemüther in Sachen,
die der Billigkeit nicht zuwider sind; und
daher gründet sich die Feindschaft auf
eine Aversion zweier Gemüther von ein-
ander. Die Uebereinstimmung macht,
daß zwei gute Freunde einander lieben,
daß folglich einer aus des andern Glück-
seligkeit Vergnügen schöpft, auch ihre
Liebe gegen einander durch äußerliche
Bezeugungen an Tag legen, wenn einer
dem andern alle Schuldigkeiten und Ge-
fälligkeiten willig und gern leistet. Die
Aversion hingegen hebt die Liebe auf, der
Feind betrübt sich über des andern Glück,
und freuet sich über dessen Unlück, läßt
auch wohl äußerlich seine Feindschaft
durch wirkliche Feindseligkeiten sowohl
im Reden, als in der That sehen, wenn
er sich bemühet, das gegenwärtige Glück
zu verringern, und das zukünftige zu ver-
hindern, welche Feindseligkeiten sich zwar
nicht allezeit so offenbar sehen lassen, da-
her die Feindschaft entweder eine heim-
liche; oder eine offenbare ist, welche
Einteilung sich nicht sowohl auf die ver-
schledene Arten der Aversion selbst; als
vielmehr der Feindseligkeiten, wie sie an-
gebracht werden, gründet. Denn gleich-
wie die Freundschaft und Liebe allezeit
wirkend ist; also verhält sich auch mit
der Feindschaft, daß man dabey allezeit
begierig und bemühet ist, dem andern
hinderlich zu seyn, welches zum theil
heimlich; zum theil öffentlich geschieht.
Ein heimlicher Feind stellet sich wohl an,
als sey er unser Freund, oder läßt sich
doch weder in Worten, noch in der That
offenbar was feindseliges merken, und
spielt seine Sache so, daß man wohl nicht
sogleich merket, wo ein und die andere
Hindernisse unsers Glücks herkommen,
wenn er unter andern etwas unvermut-
het, nach einer langen Zeit, durch den
dritten Mann und zum Tort vornimmt,
woraus im Gegentheil leicht zu schließen,
was

was ein offenkundiger Feind sey. Der Stand der Feindschaft ist nicht natürlich, maßen uns Gott zum Frieden und zur Freundschaft erschaffen, und wenn wir auch im Stande der Unschuld geblieben wären, so würde man von keiner Feindschaft was gemerkt haben. Allein durch den Fall hat sich der Haß gegen andere eingeschlichen, und man hat angefangen, sich über sie zu erheben, maßen derjenige, der den andern hasset, ihn nothwendig geringer, als sich achtet, welches in Ansehung der natürlichen, sowohl physischen als moralischen Gleichheit aller Menschen unter einander, die Gott nach seiner Weisheit und Güte gesetzt hat, ganz unvernünftig ist. Die Regel, so der Heiland aabe: liebe deinen Nächsten, als dich selbst, gehört nicht bloß zu dem Christenthum; sondern wird auch von der Vernunft, als höchstbillig erkannt, welche Erkenntnis eines theils auf die Gleichheit aller Menschen unter einander, die Gott geordnet; andern theils auf den göttlichen Willen gegründet ist, indem wir sehen, wie Gott der Herr bey seiner Vorsehung einen Menschen, wie den andern liebet, nach welchem göttlichen Willen wir unsern einjurichten haben. Sollte auch jemand uns wider unser Verschulden feind seyn, so sollen wir doch gegen ihn, als unsern Feind keine Feindschaft hegen, sondern ihn vielmehr lieben, in welcher Absicht auch die andere Regel unsers Heilandes: liebe deine Feinde, vernünftig ist, wie in kurz vorhergegangenen Artikel gewiesen worden.

Feindselig,

Zeigt diejenige Eigenschaft des menschlichen Gemüths an, da dasselbige zu einem hohem Grad der Feindschaft und Haß gegen andere geneigt und begierig ist, bey allen vorkommenden Beleidigungen, sie mögen beschaffen seyn, wie sie wollen, sich zu rächen. Ein feindselig Gemüth ist unversöhnlich, und läßt sich daher nicht leicht durch die Güte besänftigen, und wenn man gleich durch die Länge der Zeit äußerlich seinen Groll in etwas verketlet, so bleibt er doch in dem Herzen, wozu vor andern geldgeizige, auch ehrsgeizige incliniren.

Feindseligkeit,

Ist diejenige äußerliche Handlung, die man gegen dem andern, der unser Feind ist, äußerlich vornimmt, und dadurch seine Rache ausübet. Wir haben oben angemerkt, daß die Rache entweder vernünftig; oder unvernünftig, und daher konnte man auch die Feindseligkeiten in vernünftige und unvernünftige eintheilen, wiewohl das Wort feindselig, wenn

man sagt, er hat ein feindselig Gemüth, ist ein feindseliger Mensch, meistens im bösen Verstand gebraucht wird, daß dasselbige eine Rachgierigkeit anzeigt. Vernünftige Feindseligkeiten wären demnach, die man um seiner künftigen Sicherheit wegen, und um den Feind in fernern Beleidigungen schüchtern zu machen, vornimmt, ohne daß man alle Liebe gegen ihn aufhebt, und aus seinem Schaden nur Vergnügen schöpfen wollte, welches bey der unvernünftigen Feindseligkeit geschieht. Doch kommts darauf an, wie man das Wort nehmen will. Betrachtet man durch Feindseligkeiten solche Handlungen, die nur aus Haß und Feindschaft herrühren, so sind sie allezeit unvernünftig, ohneachtet man auch überhaupt das Bezeugen zweyer Feinde in dem Kriege gegen einander Feindseligkeit zu nennen pflegt, so bald vernünftig; bald unvernünftig seyn kann.

Feindseligkeit im Kriege,

In der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit wird auch die Lehre von dem Kriege getragen, und indem man auf das, was bey dem Kriege selbst vorgehet, kommt, so berührt man die Materie von den Feindseligkeiten, welche daselbst ausgeübet werden. Denn alles dasjenige, was ein Feind zum Widerstand gegen den andern während dem Kriege vornimmt, nennt man Feindseligkeit, welche also entweder bey dem gemachten Stillstand der Waffen; oder nach dem getroffenen Frieden aufhört. Daß ein Feind das Recht Feindseligkeiten auszuüben, habe, daran ist kein Zweifel, welches unmittelbar mit dem Recht Krieg zu führen, verknüpft ist, der ohne Ausübung der Feindseligkeiten nicht seyn kann; nur fragt sich: wie weit sich dieses Recht erstreckt? Es müssen hier die Regeln der Billigkeit und Gerechtigkeit, der Klugheit und die Gewohnheiten der Völker an einander gesetzt werden. Denn ein anders ist, was man desfalls vermöge eines Rechts thun kann, und vermöge einer Verbindlichkeit thun muß; ein anders, was man zwar thun könnte, es fragt sich aber: obs auch allezeit rathsam, mithin muß diese Materie distinct sowohl in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit, als in der Politic fürgetragen werden, worinnen es viele versehen, und wieder ist eine andere Frage, was desfalls die eingeführten Gewohnheiten der Völker mit sich bringen, welche an sich selbst keine Norm weder der Billigkeit, noch der Klugheit ausmachen, und wenn man sie beobachtet, daß man sich nach denselben richtet, so geschieht in sofern, als sie vernünftig sind. Die hier zu beobachtende Billigkeit und Gerechtigkeit beruhet auf einem ge-

doppel-

doppelter Grund. Entweder thut unmittelbar das Recht der Natur einen Anspruch, was man zu thun und zu lassen, und misst ein Recht sowohl, als eine Verbindlichkeit; oder man hat sich in gewissen Fällen, darinnen das Gesetz nichts determiniret, durch ein Pactum verglichen, und sich zu etwas Kraft des Gesetzes, daß man die Verträge halten müsse, verbindlich gemacht. Im letztern Fall, wenn man gewisse Pacta mit dem Feind macht, und sich unter andern wegen der Waffen, die man brauchen will, vergleicht, hat keine Schwürigkeit; weil man solche Verträge treulich halten muß, und ist die Aussicht, daß man mit dem Feind zu thun gehabt, nicht hinreichend, weil man sonst unter andern niemals einen Frieden zu machen, oder den geschlossenen zu halten schuldig sein, woraus eine schöne Haushaltung werden könnte. Im ersten Fall muß man einen deutlichen und hinlänglichen Grund suchen, woraus in dieser Sache der Wille Gottes zu erkennen, den uns die Beschaffenheit und der Endzweck des Krieges an die Hand giebt. Es hat der Mensch durch die natürlichen Gesetze unter andern das Recht erhalten, sich wider seine Feinde zu schützen, und zu rächen, welches in dem natürlichen Stand durch den Krieg geschieht, und weil nach eingeführtem bürgerlichen Stand, worinnen ordentlicher Weise Privatpersonen an ihre Obrigkeiten gewiesen sind, Regenten unter keiner menschlichen Obrigkeit stehen, und sich daher noch im natürlichen Stand befinden, so müssen sie ihre Streitigkeiten, wo sie sich in der Güte nicht helfen können, auch durch den Krieg ausmachen. Es zielt derselbige überhaupt dahin, daß man auf Seiten des Feindes, ihn fernere Beleidigungen fürzunehmen, schwächern mache, indem man entweder sich wider ihn beschützt, das ist die von Seiten des Feindes intendirte Beleidigungen abwendet; oder eine Rache, Repressalien wider ihn vornimmt, dadurch man seinen Feind vor eine entweder wirklich zugefügte, oder auch nur zuge dachte, und doch misslungene Beleidigung jähzigt, und im ersten Fall zur Ersetzung des Schadens anhält. Ist dieses nach dem göttlichen Willen erlaubt, so ist auch der Gebrauch derjenigen Mittel, wodurch dieser Endzweck erhalten wird, erlaubt, nach der bekannten Regel: *quid vale finem, vale etiam media*, das ist, will Gott und erlaubt es, daß man Krieg führe, so erlaubt er auch, daß man gegen seinen Feind Feindseligkeiten ausübe; aber dabey nicht weiter um sich greife, als es der Endzweck mit sich bringt, zwischen welchem, und den dahin zielenden Mitteln eine gehörige Proportion zu beobachten, mithin würde man wider den

Feind unredt handeln, wenn man was fürnehme, so der Endzweck des Kriegs und dessen Beschaffenheit, davon dieser Endzweck abhänget, nicht mit sich brächte. Aus diesem Grund kann man die Sache nach der Billigkeit untersuchen, welches in die natürliche Rechtsgelehrsamkeit gehört; weil aber in den wirklichen Handlungen auch auf das, was die Klugheit und das Interesse mit sich bringt, zu sehen, und das Billige mit dem Klugen in Ansehung der Art und Weise, wie etwas anzufangen, zu verknüpfen, so muß bey dieser Abhandlung auch zugleich die Absicht auf die Politie gerichtet, und nach beyder Norm auf drey Hauptumstände, auf die Art und Weise, wie man die Feindseligkeiten anbringt: auf die Objecta, gegen welche sie gehen, und denn auf die Waffen, oder Instrumente, wodurch man sie ausübet, gesehen werden.

Was anlangt 1) die Art und Weise, wie man die Feindseligkeiten anbringt, so theilet man solche in öffentliche und heimliche, oder listige. Zu den öffentlichen aber gehört unter andern, daß man den Feind todt schlägt, welches an sich selbst nichts unbilliges, weil dieses die Natur und der Endzweck des Krieges mit sich bringt, und sonst nicht leicht ein Sieg wird erhalten, und ein Ende des Streits können gemacht werden. Doch ist allezeit rathsam und der Klugheit gemäß, wenn man so viel möglich, ohne so vielem Blutvergießen siegen, und einen Frieden schließen kann, indem man auf solche Weise nicht nur seine eigene Leute mit erhalten: sondern auch mit weit größern Nutzen auf Seiten des Feindes, wenn Land und Leute zugleich geschonet worden, den Krieg endigen kann. Die listige und heimliche Feindseligkeit hält man vor erlaubt, wenn es nur nicht wider die Zusage laufe, welche man etwa dem Feind gegeben, und auch im Krieg zu halten schuldig sey. Daß man dem Feind mit List Abbruch thut, ist eine Sache, welche die Klugheit mit sich bringt, und daher muß man eigentlich in der Politie von den *stragematibus belli* handeln; daselbst aber aus dem Recht der Natur voraus sehen, daß sie mit demselbigen nicht streiten. Der Herr Treuer in *not. ad Pufendorf, de officio homin. et civ. lib. 2. cap. 16. §. 5. p. 550.* führt drey Ursachen an, warum man wider den Feind listig handeln könnte, weil einem derselbige eine uneingeschränkte Gewalt, *facultatem in infinitum* wider sich eingeräumt, welches zwar noch zu erweisen stünde, indem solches weder ausdrücklich, noch stillschweigend geschieht, und in Ansehung des letztern vielmehr zu vermuthen, es werde ein jeglicher Feind gern sehen, wenn er mit

der

der Gewalt nicht weiter fortkommen kann, daß man ihm alle Keuschigkeit und Barmherzigkeit erweise, als daß er eine solche facultatem in infinitum zugestehen sollte; hernach werde eine List und Betrug alsdenn erst tadelhaft, wenn man dadurch die dem Feind gethane Zusage nicht halte, wovon aber hier die Rede nicht ist, und setzt man vielmehr zum Voraus, daß die List wider einen Vergleich nicht seyn dürfe, und denn weil auf solche Art viel vortheilhaftiger der äußerliche Friede wieder herzustellen, welches nur eine ratio politica, und nicht iuris ist. Es muß dieser Punkt vielmehr aus der Natur des Betrugs, oder doli entschieden werden, da denn nicht unbekannt, wie man denselben in dolum bonum und malum eingetheilet, nachdem man voraussetzt, daß wenn mein Nachbar kein Recht habe, von mir die Wahrheit zu wissen, und ich hingegen durch Entdeckung derselben vor mich allerhand Nachtheil zu besorgen hätte, so wäre es vernünftig, daß ich damit hinter den Berg hielte, mich zuweilen stellte und verstellte, welches wir in verschiedenen Artikeln weiter ausgeführt haben. Hat man nun mit jemanden, als seinem Feind zu thun, so hören die officia societatis auf beyden Seiten auf, mithin kann der Feind von mir nicht verlangen, daß ich in Worten und Thaten gegen ihn mich aufrichtig bezeige, und wenn ich mich durch meine eigne Aufrichtigkeit und Offenherzigkeit in Schaden brächte, da ich doch dazu nicht obliegt gewesen, so wäre dieses eine große Einfalt. Salomon sagt in Sprichw. cap. 19. v. 11. ein Narr schützet seinen Geist gar aus, aber ein Weiser hält an sich. Hieraus erhellet so viel, daß man nicht unrecht handle, wenn man entweder in Worten: oder in der That dem Feind heimlichen Abbruch thut; daß man sich aber der heimlichen Feindseligkeiten wirklich bediene, solches bringen die Regeln der Klugheit mit sich. Bey den Alten wird diese Art zu streiten sehr gelobet, aus denen Grotius de iure belli et pacis lib. 3. cap. 1. §. 6. n. 1. sqq. verschiedene Aussprüche und Exempel angeführt, an welchen letztern es selbst in der heiligen Schrift nicht fehlt. Denn mit List bekam Jesua Ai ein, nachdem er sich gestellt, als stöbe er vor den Inwohnern dieser Stadt, und einen Hinterhalt hinter derselben gestellt, die sie einnehmen, und anzünden mußten, nachdem die Inwohner heraus gegangen waren, Jos. cap. 8. Einen listigen Streich machte Michal, wodurch sie David aus den Händen des Sauls und aus der Lebensgefahr errettete, als sie den Voten, die ihn tödten sollten, weis machte, er läge im Bette und wäre krank, da sie doch nur ein Bild ins Bette gelegt hat-

te, 1 Sam. 19. So stellte sich David rasend an, und betrog Achis, den König zu Gath 1 Sam. 21. und durch einen zulässigen Betrug schonte Joab den Absalon mit David aus, 2 Sam. 14. wie denn auch Jechu die Priester Baals umbrachte, die er in heimlicher Absicht zusammen berufen hatte, 2 Reg. 10. anderer Exempel zu geschweigen, conf. Voet de iure milit. cap. 1. n. 28. sqq. Gentil. de iure belli lib. 2. cap. 3. Lipsium in polie. lib. 5. cap. 17. Machiavellum lib. 3. disp. 40. Pufendorf de iure naturae et gent. lib. 4. cap. 1. §. 19. 2) Sehen wir auf die Objecta, gegen welche man die Feindseligkeiten im Kriege ausübet, so entweder Personen, oder Sachen und Güter des Feindes sind. Die Personen des Feindes sind wieder entweder dergestalt in den Krieg impliciret, daß sie den Vorfall haben, uns zu schaden; oder gehören zwar zum feindlichen Lager, sind aber entweder nicht im Stand zu streiten; oder nicht dazu berufen, daß sie Waffen mitführen sollen; oder haben keinen Vorfall, uns Feindseligkeiten zu erwelsen. Gegen die ersten geht man mit Gewalt, weil man von ihnen nichts als feindseliges und schädliches zu besorgen hat; gegen die andern aber auf gleiche Weise zu verfahren, wäre wider die Billigkeit nach dem oben gestellten Principio. Es sagen einige, ein Feind habe die Macht, seinen Feind und alles, was er auf feindlichem Boden antreffe, ums Leben zu bringen; oder wie sich andere erklären. Weiber, Kinder, alte Leute, Gefangene und die sich ergeben, oder um Quartier bitten, würden zwar nach den Regeln des Wohlstandes und der Keuschheit billig verschonet; doch könne man nicht sagen, daß der Feind unrecht thue, wenn er solche gleichfalls hinrichte, weil sie ebenfalls zu dem feindlichen Heil gehörten, und dem Feind zum öftern auch dadurch geschadet werden könnte. Allein man muß hier auf den Endzweck des Krieges sehen, und was demselben gemäß, ist auch der Billigkeit und Gerechtigkeit gemäß, mithin wenn man Leute ohne Noth, daß es der Endzweck des Krieges nicht mit sich brächte, wollte so hinrichten lassen, so wäre dieses wohl wider alle Billigkeit, angesehen das Absehen des Kriegs nicht dahin gehet, daß nur Leute umgebracht werden. Daß Gott den Israeliten, wie sie das gelobte Land einnahmen, den ausdrücklichen Befehl gab, sie sollten weder jung, noch alt schonen, geschäbe auf gerechtem Gericht, und die Inwohner hatten diese Kriege als harte und schwere Strafen Gottes anzusehen. Auf solche Weise nimmt man billig aus die Kinder, die Weiber, die alten Leute, die Feldprediger, die Gefangenen, die sich ergeben, die Hand-

werke

werkleute, und dergleichen, es wäre denn einmal, daß sie uns schädeten, und vieles zu den Feindseligkeiten wider uns beitragen; und hernach daß sie wider unsere Absicht von ohngefahr ums Leben kämen, wie etwa bey einer Belagerung auch unschuldige ihr Leben oft hergeben müssen. Ueberhaupt sagt Cicero lib. 1. de offic. sunt quaedam officia etiam adversus eos ferenda, a quibus iniuriam acceperis, est enim viciscendi et puniendi modus; und Seneca lib. 2. cap. 4. de clem. hält diejenigen für grausam, welche zwar Ursache zu krasen hätten; aber keine Mäße darinnen zu halten wüßten. Was insonderheit die Kinder betrifft, so sagt benannter Seneca lib. 3. cap. 24. de benef. puerum aetas excuset, feminam sexus, und Plinius lib. 8. cap. 16. schreibt: leo vbi laeuit in viros prius, quam in feminas ferit, in infantes non nisi magna fame, wie denn auch Gott Denter, cap. 20. v. 13. 14. unter die Kriegeregeln setzen lassen, daß man alles männliche mit der Schärfe des Schwerdts schlage, ohne die Weiber, Kinder und Vieh, welches zwar bey einigen, wie schon oben erinnert worden, nicht geschehen, da es mit dem Krieg auf eine Strafe, und auf eine gänzliche Verderbung angesehen war. Und Gott sammerte der Stadt Ninive, in welcher mehr denn hundert und zwanzig tausend Menschen waren, die nicht wußten, was recht, oder links, Jon. cap. 4. v. 11. Von welchen Exempeln Grotius de iure belli et pacis lib. 3. cap. 11. §. 9. n. 1. diese Anmerkung macht: si haec Deus fecit ac sciat, qui quosvis homines cuiuscunque sexus aut aetatis sine ulla causa non iniuste potest occidere, utpote vitae dator ac dominus, quid homines facere aequum est, quibus ille nultum ius tribuit in homines, quod non ad hominum salutem ac societatem conservandam esset necessarium. In Aufsehung des weiblichen Geschlechts sagte Alexander bey dem Curtis lib. 5. cum captivis et feminis gerere bellum non soleo: armatus sit oportet, quem adrem, in welchen Worten er auch die Gefangenen ausnimmt, dergleichen Zeugnisse Grotius am besagten Ort auch von den andern Personen, die wir aufgenommen haben, angeführt hat. Es dürfte zwar scheinen, daß man die Gefangenen und diejenigen, welche um Parthien bitten und ihre Waffen niederlegen, zur talionis, oder durch Art einer Strafe umbringen könnte, davon aber keines angehet. Denn nach dem erkern muß man nur wider diejenige Person ggiren, welche verbrochen, und da würde meistens der Unschuldige vor den Schuldigen leiden müssen; die Strafe hingegen hat nur zwischen Regenten und Unterthanen statt. Gelegt, daß sich vorher ein Gefangener sehr widersetzt, und unserm Feind

zu helfen gesucht, so ist diese Tapferkeit und Treue an ihm vielmehr zu loben, als als daß man daher eine rechtmäßige Ursache seiner Hinrichtung nehmen wollte. So können auch die Unterthanen des Feindes, wenn sie sich in dem Lande des dritten befinden, nicht umgebracht werden, weil man dadurch jenes Recht, das er in seinem Lande hat, beleidigen würde. Außer den Personen kommen auch die Sachen und Güter des Feindes für, gegen welche auch Feindseligkeiten können gebraucht werden, und um desto weniger davon auszunehmen, wenn man nicht einmal das Leben der feindlichen Personen schonet. Wie weit sich diese Feindseligkeit und Verwüstung nach der Willigkeit erstreckt, ist ebenfalls aus dem Endweck des Kriegs zu beurtheilen, daß wenn sie weder zu unserm Vortheil, noch zu des Feindes Abbruch etwas bestraget, oder der Sieg bereits erhalten, nicht nur wider die Regeln der Willigkeit; sondern auch der Klugheit ist, wenn man alles verwüsten oder verheeren wollte, indem wir wohl dem andern aus Rachgierigkeit schädeten; und aber nicht im geringsten Nutzen verschaffen, s. Grotius de iure belli et pacis lib. 3. cap. 12. §. 1. n. 1. 2. und cap. 18. §. 4. Ziegler de iuribus maiest. lib. 1. cap. 33. §. 72. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 8. cap. 6. §. 7. Zentgraf de origi. iur. gent. art. 1. §. 61. sqq. Insonderheit kommt hier die Frage für: ob die heiligen Sachen davon auszunehmen, oder nicht? Durch die res sacras versteht man insgemein solche Sachen, welche gehöriger Weisen zum äußerlichen Gottesdienst gewidmet, wie die Tempel, und das darinnen sich befindende Geräthe, das entweder zum bloßen Zierath, oder zu einem gewissen Gebrauch dienet, von welchen robus sacris einige insgemein die res ecclesiasticas, die Kirchengüter, wovon die Bedienten der Kirchen unterhalten werden, und die res religiosas, oder die Begräbnisse der Todten unterscheiden. Diejenigen, welche die res sacras von der Feindseligkeit nicht ausnehmen, sind in ihrer Meinung sehr wohl gegründet. Denn sehen wir die Natur der sogenannten heiligen Dertter und Sachen an, so dürfen wir uns nicht einbilden, als wenn ihnen durch die Einweihung eine innerliche Heiligkeit zuwüchse, wie sich manche vorstellen, welches mit dem Wesen der Sache streitet, auch die Art der Einweihung, sie mag unvernünftig, oder vernünftig geschehen, keine solche Kraft mit sich bringet und wirkt. So erlangt auch Gott, wenn man ihm und seinem Dienst etwas widmet, dadurch kein besonderes und größeres Recht dazu, dergestalt daß kein Mensch einiges Recht mehr daran habe, indem er schon über alle Sachen in der Welt die

die Herrschaft hat, und können ihm die Menschen nichts geben, das nicht schon sein wäre, daher es uneigentlich geredet, wenn man sagt, daß man Gott etwas gebe, oder schenke, welches eigentlich der Kirche geschieht. Wirthin wenn gewisse Orter dem Dienst Gottes gewidmet werden, so wird dadurch die Herrschaft, die der Fürst, oder die Republik bisher darüber gehabt, dadurch nicht aufgehoben, sondern man bestimmt sie nur zu einem gewissen Gebrauch, daß sie zu nichts anders dienen sollen, und weil sie zum äußerlichen Gottesdienst und Gebrauch göttlicher und heiliger Sachen consecrirt, so nennet man sie von dem Endzweck heilige Orter, heilige Sachen. Stehen sie auf solche Weise unter menschlicher Herrschaft, so kann auch der Feind währenddem Krieg nach dessen Umständen, wenn es der Endzweck schlechterdings erfordert, feindselig mit ihnen umgehen, oder als Sieger das Recht über selbige sich anmaßen, weil sie dem Feind, als Herrn zugehören. So bringt auch die Beschaffenheit der Religion nicht mit sich, daß man dergleichen Dinge von den feindlichen Sachen ausnehmen müßte. Denn wenn auch die menschliche Vernunft die Nothwendigkeit des äußerlichen Gottesdienstes auf das deutlichste erkennt, so würde sie doch auf keine Ursache kommen können, warum man damit eben an die Kempel gebunden seyn sollte, welche auch nicht von allen Völkern gebräuchlich gewesen, ohnerachtet sie ihren äußerlichen Gottesdienst gehabt haben, ja die Christen in den ersten Zeiten, welche den wahren Gott verehrten, hatten keine Tempel und Altäre. Und wenn gleich einige Heiden glaubten, daß die Tempel zum Gottesdienst nöthig, auch von den Göttern auf eine besondere Art bewohnt würden; so hielten sie im Eigenthum auch dafür, daß wenn die Städte eingenommen und erobert worden, sie die Altäre und Tempel verließen. Paulus 1 Tim. 4. v. 5. sagt, es werde alles geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet, und cap. 2. v. 8. Job. cap. 4. v. 21. wird bezeuget, daß man an allen Orten Gott anrufen könnte, welches nicht zu dem Ende angeführt ist, als verwerfe man den Gebrauch der Tempel, sondern daß man nach der Meinung gewisser Religionsverwandten ihnen keine besondere Heiligkeit belege. Oslander in notis ad Grotium de iure belli et pacis pag. 1418. hat die gegenseitige Meinung aus der Ursache vertheidiget, weil durch die Consecration Gott ein besonderes Recht erlangt, und die Menschen dasselbige, welches sie vorher gehabt, verlohren, worauf aber schon oben geantwortet worden, daß Gott von den Menschen kein Recht über etwas bekommen könne, und obschon Jäger in

observat. ad Grot. lib. 3. cap. 5. obiter, 2. diese Meinung auch behaupten will, indem daraus, wenn Gott über alle Sachen gleiches Recht hätte, folgen würde, daß entweder gar kein sacrilegium; oder ein jeglicher Diebstahl ein sacrilegium seyn müßte, so ist doch dieses ein gar schlecht Argument. Denn es giebt unterschiedene Grade des Diebstahls, und daher unterschiedene Strafen vor die Diebe, welches Gelegenheit zu unterschiedenen Namen gegeben hat, von welcher Materie insbesondere gehandelt, Schurzfleisch de iure belli circa fana et sepulcra pag. 993. oper. histor. polit. Buddeus in locis iuris nat. et gent. exorc. de iure belli circa res sacras und Schwarz specim. 1. controversiar. iuris nat. et gent. ex histor. graeca illustrat. Eben so verhält sich die Sache auch mit den sogenannten rebus religiosis, indem diese nicht den Todten, sondern den Lebendigen und der hinterbliebenen Familie zugehören, daß wenn solche Orter und Sachen die Feinde einnehmen, sie nicht mehr res religiosae sind. So kann man auch Sachen wegnehmen, die dem Feind nicht gehören, wenn es Contrebanden sind, das ist solche Waaren, wodurch dem Feind zur Fortsetzung des Kriegs geholfen wird, als allerlei Gewehr, Eisen, Blei, Holz und andere Materialien zum Schiffbau und dergleichen. 3) Müßen wir sehen auf die Waffen, wodurch die Feindseligkeit im Kriege ausgeübt wird. Es determinirt das natürliche Recht nicht, was man vor Waffen brauchen müsse; sondern verstatet überhaupt den Gebrauch aller derjenigen Waffen, welche der Natur und dem Endzweck des Krieges gemäß sind, und weil derselben so mancherley Arten seyn können, so wird dieses der Klugheit überlassen, daß man sich solcher Waffen bedienen, wodurch man desto leichter zu dem Endzweck kommen kann, und sie nach der Beschaffenheit der Feinde, der Zeit, der Orter einrichtet, daher kein Wunder, daß unsere Art Krieg zu führen, von der alten ganz unterschieden ist. Insbesondere aber fallen hier unterschiedene Fragen zu untersuchen für: 1) obs recht sey, wenn man die Waffen, Brunnen oder andere Dinge, welche dem Feind zu seinem Unterhalt nöthig sind, vergiftet? welches viele behaupten. Denn es meynet Grotius de iure belli et pacis lib. 3. cap. 4. §. 5. könnte man mit Recht seinen Feind umbringen, so läge nichts daran, ob dieses durch den Degen; oder durch Gift geschähe, wenn man nur auf das Recht der Natur sehen wollte, welches überdies keine gewisse Art der Waffen, die man eben brauchen müßte, determinirt. Einige sind anderer Meinung. Oslander in observat. ad Grot. pag. 1409. behauptet wi-

der Grotium, daß ein solcher Gebrauch des Gifts in dem Recht der Natur verboten sey, weil man niemals in der heiligen Schrift fände, daß dergleichen Art wider den Feind zu streiten verstatet und üblich gewesen wäre, welches Stillschweigen keinen Beweis an die Hand geben kann; hernach hätten selbst vernünftige Völker dieses für unrecht gehalten, welches sie aus keinem andern Grund, als durch die Vernunft gewußt und erkannt, dagegen sich noch ein und das andere einwenden läßt. Denn überhaupt folgt nicht, daß was vernünftige Thenden dafür gehalten, solches Ausprüche ihrer gefunden Vernunft müssen gewesen seyn, die man als ein Gesetz anzusehen, indem manches bey ihnen entweder aus Erieb eines Ehrgeizes; oder wegen der Klugheit, oder wegen anderer Ursachen zu einer solchen Gewohnheit worden, die man als ein Gesetz beobachtet. Ja wenn hierinnen ein natürlich Verbot statt hätte, so müßten dieses alle Völker erkannt haben, und gleichwohl finden wir von vielen, daß sie sich des Gifts und giftiger Sachen wider ihre Feinde bedienet haben. Denn von den Scythen, Indianern führt Loccenius ad Curium lib. 9. c. 8. Exempel an; der Aethioper gedenket Claudianus in panegy. in Stilicon. v. 351. und der Parther Lucanus lib. 8. v. 304. Einige wichtigere Gegengründe bringt Coccejus in disp. de armis illiis für, wenn er unter andern §. 34. sagt, es würde auf diese Art dem Feind alle Gelegenheit sich zu vertheidigen genommen, und da der Krieg dahin ziele, daß man seine Sache durch die Macht ausmache, und demjenigen, der die Oberhand beziehe, das Recht zuwieße, so könnte auch dieses nicht beobachtet werden, welches auch Willenberg in scilicentis iuris gent. prudent. pag. 457. berührt. Doch auf das erste antwortet man, daß man nach dem Recht der Natur eben nicht verbunden sey, seinem Feind Gelegenheit zu seiner Vertheidigung zu lassen, sondern müsse vielmehr sehen, wie man auf das kürzeste die Gefahr abwenden könne; und in Ansehung des andern könnte man aus dem Ausgang nicht urtheilen, was ein rechtmäßiger; oder unrechtmäßiger Krieg sey, welches vielmehr aus den Ursachen, warum er geführt werde, zu erkennen sey. Albericus Gentilis de iure belli lib. 2. cap. 7. führt neunzehn Argumente an, daß der Gebrauch des Gifts im Krieg unrecht, und wider das Recht der Natur sey, wiewohl sie sehr schlecht sind, und die meisten nicht einmal einer Antwort brauchen, dahin auch noch Röser de veneno adversus hostem usurpato cap. 2. 3. gehret, welche Controvers überhaupt Schwarz in specim. 11. controuersiar. iuris nat. et gent. ausgeführt und mit

mehrern zu erweisen gesucht hat, daß der Gebrauch des Gifts im Krieg nicht wider das Recht der Natur sey. Nach dem Völkergebrauch ist dieses nicht erlaubt, und daher hat die Frage an sich selbst so großen Nutzen in Praxi nicht; in der Theorie aber kann man wohl keine hinlängliche Ursache, warum es verboten seyn sollte, aufbringen; b) ob man einen percussorem, oder gedungenen Mörder über den Feind schicken darf, daß er ihn umbringe? Solches bejahet Schleierdinghs Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 8. cap. 6. §. 18. und Berman pol. parall. cap. 22. §. vlt. verneinet es; Grotius aber de iure belli et pacis lib. 3. pag. 4. §. 18. macht einen Unterschied unter denenjenigen, welche ihre ausdrückliche; oder stillschweigende Treue verlegen, als die Unterthanen, Vasallen, Soldaten; und unter denen, die nicht dawider handelten, da man denn diese; nicht eben sene dazu brauchen könnte, der auch Exempel, so die Sache erläutern, angeführt, s. Alberic. Gentil. de iure belli lib. 2. cap. 8. Schmidts disp. de percussoribus, Leipz. 1692. Daß man eine Weibsperson im Krieg mit Gewalt schänden dürfe, wird die gesunde Vernunft niemals billigen, weil dieses an sich selbst schon verboten, auch kein Mittel ist, das zum Endzweck des Kriegs dient. Es können noch nachgelesen werden Zentgraf de armis in bello prohibitis, Groddeck de eo, quod iustum est circa tormenta bellica, auch die übrigen, die unten im Artikel vom Krieg angeführt sind.

Selapton,

Ein scholastisches Wort, dadurch die Scholastici diejenigen Syllogismos in der dritten Figur bemerken wollen, worinnen die maior praepositio allgemein verneinend; die minor allgemein bejahend und die Conclusion besonders verneinend ist. Denn E bedeutet eine allgemeine Verneinung, A eine allgemeine Bejahung, O eine besondere Verneinung, I. E.

»E kein gottloser kann Gott gefallen,

IA alle gottlosen sind Menschen, E
pOn also sind einige Menschen, so
Gott nicht gefallen.

Serio,

Ein scholastisches Wort, womit die Scholastici diejenige Art der Syllogismorum in der ersten Figur, darinnen der erste Satz allgemein verneinend; der andere besonders bejahend, und der Schluß besonders verneinend ist, bemerkt haben. Denn die darinnen vorkommenden Vocales zeigen die Bejahung und Verneinung der.

der Sätze, und ob dieselben allgemein, oder besonders sind, an, so daß E. eine allgemeine Verneinung; I eine besondere Bejahung, O eine besondere Verneinung bedeutet, i. E.

»E Keiner, der seinen Begleiter nachhänge, liebt die Tugend,
el Etliche Menschen hangen ihren Begierden nach, E.

O also lieben etliche Menschen nicht die Tugend.

Serifon,

Ein gewisses Wort, wodurch die Scholastiker diejenige Art der Collogismorum in der dritten Figur bemerken wollen, darinnen der erste Satz, oder maior propositio allgemein verneinend; der mittlere besonders bejahend; der Schluss aber, oder die Conclusion besonders verneinend ist. Denn E. soll ein allgemeine Verneinung, I eine besondere Bejahung und O eine besondere Verneinung anzeigen, i. E.

»E Kein frommer ist unglücklich;

el Einige frommen sind arm, E.

»Oa sind einige arme nicht unglücklich.

[Fermentation,

siehe Gährung.]

Fernglas,

Tabus, telescopium, ist ein Instrument, welches aus einer von Blech, Pappe und dergleichen gemachten Röhre, und einigen darin versetzten, nach der Kunst geschliffenen Gläsern besteht, und dadurch man die weit entfernten Sachen klar und deutlich sehen kann. Der erste Erfinder ist nicht gar gewis. Denn wenn gleich Borellus in seinem Tractat de vero telescopii inventore sich darzuthun bemühet hat, daß Zacharias Johnson [Janssen] ein Brillenmacher zu Niddelburg zuerst von obgenähr darauf gekommen, so sind doch andere, welche die Ehre dieser Erfindung einem andern Brillenmacher zu Niddelburg Johann Lipperstein [Lipperhey] zueignen, und Adrianus Metius giebt seinen Bruder Jacobum Metium dafür aus, so steht auch Janus Niccius Erythraeus in den Gedanken, daß Galiläus a Galiläis selbige erfunden, davon Paschius de inventis novantiquis pag. 523. die Zeugnisse angeführt hat; und haben Buddeus in compendio historiae philosophicae pag. 419. zu lesen. [Siehe auch Petr. Borell de vero telescopii inventore, cum brevi omnium conspiciolorum historia. Hag. Com. 1655. 4.] Wolff zeigt in seinem mathematischen

Lexico pag. 1366. daß Bacon davon nicht Urheber. Caspar Schottus lib. 10. mag. part. 1. cap. 1. giebt für, daß Joh. Baptista Porta das Fernglas erfunden, von dem auch die camera obscura zuerst herkommen soll. Doch nie bey allen Erfindungen eine Sache im Anfang noch gar schlecht ausseheth, woran die nachkommenden Künstler noch vieles zu verbessern, und sie in einen bessern Stand zu setzen finden; also ist auch mit den Ferngläsern ergangen. Man hat dreyerley Arten, als 1) tubum astronomicum [Sternrohr] das astronomische Fernglas, [das von Kepler erfunden worden,] welches man in der Astronomie zur Betrachtung des Himmels brauchet, und aus einem erhabenen Objectivglase und einem noch mehr erhabenen Augenglase zusammen gesetzt ist; weil man aber alles dadurch verbessert sehet, zum Exempel den Kopf eines Menschen unten, die Füße oben, so hat man auf der Erde damit nicht gern zu thun, um welche Ferngläser sich unter andern Hugenius und Hevelius in seiner machina coelesti sehr verdient gemacht: 2) tubum Hollandicum, das holländische Fernglas, dergleichen zuerst in Holland gemacht worden, wird auch das Galiläusische genennet, weil Galiläus a Galiläis dadurch zuerst viele merkwürdige Sachen am Himmel entdeckt, und ist aus einem erhabenen Objectivglase, und einem hohlen Augenglase zusammen gesetzt: 3) tubum terrestrem, [Erdrohr] ein Fernglas auf der Erde, welches aus lauter erhabenen Gläsern zusammen gesetzt, und die Sachen ausgerichtet vorstellet. Vor die besten achtet man, welche aus einem Objectivglase und drey Augengläsern verfertigt werden, wovon eigentlich die Mathematici zu handeln haben. [Sonst ist das Newtonische Spiegeltelescop, und das Gregori's Spiegeltelescop, welche noch vor jenem im Gebrauch gewesen, bekannt, wie denn auch das Cassini'sche Spiegeltelescop in der Mathe-matisch beschriben wird. Man kann folgende Schriften anmerken: Richtige Anweisung reflectirende Telescopia zu verfertigen, übersetzt von Joh. Chr. Gerst. Halle 1747. 8. A new method of improving catadioptrical Telescopes by forming the speculuous of Glas instead of Metal, by Caleb. Smith; in der Philol. transact. num. 456. art. 8. Auch hat man farbenlos oder achromatische Fernrohre, die von ihrem Erfinder Dollondische genennet werden. Hevels Polymoscop oder Opernkulter hat das Objectivglas seitwärts, und die Strahlen, nachdem sie gebrochen worden, werden durch einen Spiegel in eine andere Richtung gebracht, auf ähnliche Art, wie am Newtonischen Spiegeltelescope. Das Binoculum oder doppelte Fernrohr, wodurch man mit

mit beiden Augen zugleich siehet, A und das Helioscop, oder dasjenige Fernrohr, durch welches das Bild der Sonne in eine Art von äußerer Kammer fällt, kann ich nicht unangeführt lassen. Siehe des Samuel Klingenskierna Anmerkungen über das Geseh der Brechung der Lichtstrahlen von verschiedener Art, wenn sie durch ein durchsichtiges Mittel in verschiedene andere gehen; in den schwed. Abhandl. 1754. S. 300. wie auch desselben Abhandl. von der Abweichung der Lichtstrahlen, die in Kugelflächen oder Gläsern, die von Kugelflächen begränzt sind, gebrochen werden, ebendaf. 1760. S. 79. Abhandlung von denjenigen Glasarten, welche eine verschiedene Kraft, die Farben zu zerstreuen, besitzen, von Joh. Ernst Zeher, Petersb. 1763. 4. Hog. Joseph. Boscovich Abhandlung von den verbesserten Fernrohren, aus den Sammlungen des Instituts zu Bologna, sammt einem Anhange des Uebersetzer, C. S. S. J. Wien 1765. gr. 8. Joh. Ernst Zeher progr. de nouis Dioptricæ augmentis, Wirt. 1768. 4. Sam. Altingenskierna tentamen de definiendis et corrigendis aberrationibus radiorum luminis in lentibus sphaericis refracti et de perficiendo telescopio dioptrico. Diss. ab imperial. acad. scient. petrop. praemio affecta. Petrop. 1762. gr. 4. Sur la perfection des verres objectifs des lunettes, par Mr. Euler in den Mem. de l'acad. roy. des sc. de Pr. 1747. pag. 274. Observations sur l'état présent de la Dioptrique, sur les moyens de perfectionner les lunettes à refraction et sur la decouverte qu'on annonce d'un nouveau genre d'objectifs qui les porte au plus haut degré de perfection, par Mr. le Comte de Kœdern; in den Mem. de l'acad. roy. des sc. de Pr. 1759. pag. 89. Memoire sur les moyens de perfectionner les lunettes d'approche par l'usage d'objectifs composés de plusieurs matieres différemment réfringentes, par Mr. Clairaut; in den Mem. de l'acad. roy. des sc. 1756. pag. 380. Second memoire sur les moyens de perfectionner &c. von ebendef. 1757. pag. 524. am angeführten Ort. An account of some experiments concerning the different refrangibility of Light, by Mr. John Dollond; in den Philos. transact. Vol. L. Part. II. pag. 731.]

[Ferruminatio,

siehe Zuwasch.]

Ferse,

Der hinterste Theil des Fußes, dessen Untertheil gegen hinten dick und stark zugehet, damit der Fuß stehe, und der Mensch nicht rückwärts überschlage.
Philos. Lexic. I. Theil.

Fertigkeit,

ist eine solche Beschaffenheit einer Kraft, da sie durch die öftere Übung in solchen Stand gesetzt worden, daß sie ihre Wirkungen gar leicht vollbringen kann. Man nennet dieses im lateinischen einen *habitu*, unter welchem Wort wir ausführlich davon gehandelt haben.

Fespamo,

Ein gewisses Wort, dadurch man denjenigen Collogismus in der vierten Figur, welche gemeinlich die Galenische genennet wird, bemerket, darinnen *propositio maior* allgemein verneinend; *minor* allgemein verjähend und *conclusio* besonders verneinend ist. Denn E zeigt eine allgemeine Verneinung, A eine allgemeine Verjähung, O eine besondere Verneinung an, i. E.

RE Kein Geiziger ist ein wahrer Christ;

PA alle wahre Christen sind Menschen, E.

MO sind einige Menschen nicht geizig.

Die Aristotelici, welche die Collogistische Figur nicht leiden konnten, haben dieses Wort in PAESMO verwandelt, und daraus einen indirecten Modum der ersten Figur gemacht.

Festigkeit der Körper,

Ist eine dergleichen Eigenschaften der Körper, welche gefühlt werden. Aristoteles nennet sie *siccitatem*, eine Trockenheit und braucht also hier das Wort in einer besondern Bedeutung. Feste Körper nennet man, welche dem Gefühl widerstehen, und sich nicht leicht, oder als bald zertheilen lassen, viel weniger von sich selbst zerfließen, oder nöthig haben, mit Grängen umgeben zu seyn. Man setzet drey Grade der Festigkeit; als erstlich die Härte, da ein Holz, Stein, Metall dem Gefühl sehr widerstehet, im geringsten nichts nachgiebet, und deswegen am wenigsten sich zertheilen läset; hernach die Weichung, die Weiche, *mollities*, da zum Exempel eingeweichte Leim, warm gemachtes Wachs, ein Teig von Mehl dem drückenden Finger zwar nachgiebet; aber doch nicht über ihn wie das Wasser zusammen fließet, sondern ein eingedrucktes Zeichen behält; drittens die Elasticität, da etliche Körper, wenn man sie drucket, alsbald zurück schnellen, oder sprallen, und also zwar nachgeben, sich aber gleich wieder in den vorigen Stand setzen, wie man siehet an den stählernen Federn und Bogen, aufgeblasenen Blasen,

sen, zusammen gedruckten Wolle, oder Federn.

Die Aristotelici leiteten alles von ihren vier Eigenschaften der Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit her. Die Mechanici gründeten sich auf die Beschaffenheit der Materie, deren Gestalt, Structur, Zusammenfügung. So sagt Cartesius und seine Anhänger, daß die Härte in einer Ruhe der kleinsten Theile bey und neben einander bestünde, und wäre bey den harten Körpern ein Widerstand der äußern Theile, weil sie sich wiederum auf andere unbewegliche, so hinter, oder unter ihnen wären, gründeten. Die Atomisten holen die Festigkeit von der Stärke der kleinsten Theile und von der Kleinheit der dazwischen liegenden Löchern her. Insonderheit stellt sich Cassendus drey Ursachen dieser Festigkeit für: einmal daß die atomi, oder kleine Theilchen sich durch ihre Häften an einander hängen, und indem die zwischen liegenden Räumchen sehr klein, sich nicht leicht bewegen könnten, hernach daß sie mit den beweglichen Theilen andere, so eine andere Gestalt hätten, vermischten und jene in ihrer Bewegung aufhielten, da er sich denn die Theilchen des Wassers einbildet, als achteckicht; die Theile des Eises aber, bey der Kälte als würflicht; drittens daß bey der Ankunft der unbeweglichen Theile, als der würflichten, die beweglichen als die runden ausgetrieben würden, wie bey der Erkaltung der geschmolzenen Metalle zu ersehen. Der berühmte Robert Boyle in historia aëdicaræ et firmitatis erfordert zur Festigkeit eines Körpers die Größe und Dichtigkeit der Theile; ingleichen daß solche unter sich selbst einig, oder ohne Bewegung einander anrührten, auch in einander eingewickelt und auf allerhand Weise zusammen gefüget würden. Perrault, ein Mitglied der academie des sciences zu Paris will, daß nicht mehr, als zwey Ursachen zur Härte eines Dinges erfordert würden, als erstlich eine solche Dichtigkeit, da sich zwey oder mehr kleine Theile artig und wohl auf einander legten oder schickten; hernach eine äußere Kraft, so sie zusammen halte oder drucke, welches er insonderheit aus zwey wohl abgeschliffenen auf ein ander gelegten Marmeln beweiset, die durch das bloße Gewicht der Luft also fest zusammen hielten, daß sie viel Pfund, ja Centner aufhalten, ohne daß das untere Stück von dem obern sich trennte. Wenn also all Fäden aller Theile eines Dinges auf solche Weise na zusammen wickeln, so wären die Körper hart. Jacob Bernoulli zeigt in seinem Tractat de grauæ ætheris, daß alle harte oder feste Zusammenhaltung der Körper nicht könnte erklärt werden durch die bloße Ruhe des Cartesii, noch durch Hängen, so in ein

ander verwickelt, noch durch einen jähren Leim, noch durch die schwer druckende Kraft der Luft; sondern es müsse nothwendig die schwere Kraft des Aetheris, oder der Himmelsluft in Betrachtung gezogen werden. Newton rechnet die Härte in den wesentlichen Eigenschaften der Materie nebst der Undurchdringlichkeit der Atomisten und will optic. p. 335. daß alle Körper aus harten Theilen bestünden, indem sonst das Wasser, Oehl, Eßig und Vitriolgeist nicht gefrieren würden. Wenn aber alle Körper, die aus Stäubchen zusammen geseket, folglich viele leere Räumchen in sich hätten, hart wären, oder hart werden könnten, so wären vielmehr diese kleinste Körperchen oder Stäubchen, aus welchen jene bestünden, hart zu nennen, weil sie ohne Zerschergen wären. Die Ursache aber der Festigkeit führet er aus einer Zusammenbrückung von der äußern Gewalt her, oder vielmehr von einer Anziehung, welche die Körper und Theile derselben unter sich hätten; wie sich aber die natürlichen Körper in ihren zufälligen Eigenschaften gar sehr verändern, also geschehe auch manche Veränderung mit der Festigkeit derselben, daß harte und feste Körper weich und flüßig zu machen, wie davon die besondern Artikel weisen. [Verschiedene neuere Naturverständige behaupten, daß die festen und flüssigen Körper nicht wesentlich verschieden wären, sondern ihr Unterschied beruhe nur in dem mehrern oder wenigern Zusammenhange ihrer Theile. Daber ein flüssiger Körper in der Gestalt eines festen Körpers erscheine, wenn man den Zusammenhang seiner Theile vermehrte und vergrößerte, so wie gegenheils ein Körper flüssig würde, wenn man den Zusammenhang der Theile verminderte. Durch die Wärme und das Feuer, so, wie auch durch andere harte flüssige Wesen, kann der Zusammenhang der Theile vermindert werden, und folglich aus einem festen Körper ein flüssiger werden. Durch Entziehung der Wärme oder eines andern flüssigen Wesens hingegen kann ein flüssiger Körper hart werden. S. Succow's mehrmals angeführte Briefe S. 65. ff. und Muschenbroeks introd. ad philol. natur. T. I. pag. 390. ff. Vergleiche auch den Artikel: Flüssigkeit der Körper.]

Sestino,

Zeigte bey den Scholasticis diejenige Art der Collogismorum in der andern Figur an, darinnen die maior allgemein verneinend; die minor besonders bejahend, und die Conclusion besonders verneinend ist. Denn E zeigt eine allgemeine Verneinung, I eine besondere Bejahung, und O eine besondere Verneinung an. I. E.

- re Kein verständiger ist hochmüthig,
 A Einige Gesandten sind hochmüthig, E.
 aO Einige Gesandten sind nicht verständig.

Festtag,

Feyerntag bedeutet im weitern Verstand denjenigen Tag, an welchem man von sonst gewöhnlichen weltlichen Geschäften ruhet, ihn zum äußerlichen Gottesdienst aussetzt, und an dem man sich von Gott und einem tugendhaften Wandel unterrichten läßt, nach welcher Bedeutung auch der Sabbath und der Sonntag ein Festtag kann genennet werden. Eigentlich aber nennet man Fest- oder Feyerntag einen solchen Tag, an welchem man nicht nur von den ordentlichen Geschäften ruhet, den äußerlichen Gottesdienst abwartet, sondern sich auch insonderheit einer besondern Wohlthat Gottes erinnert, und sich davon unterrichten läßt; dergleichen Festtage in ordentliche und außerordentliche eingetheilet werden. Jene sind die gewöhnlichen Jahrsfeste, und werden wieder getheilet in große, wie das Weihnachtfest, Ockerfest und Pfingstfest, und in kleine, oder so genannte halbe Feyerstage, wie auch in bewegliche und unbewegliche. Die beweglichen sind, die nicht alle Jahr auf einerlen gewissen Monatstag eintreffen, von denen das Ockerfest das vornehmste ist, nach welchem sich alle die andern richten, und wird daher die cyclische Rechnung des Ockerfests, computus ecclesiasticus, die Kirchenrechnung, auch die Festrechnung genennet, weil alle bewegliche Feste von dem Ockerfeste abhängen, und also mit ihm zugleich ausgerechnet werden. Die unbeweglichen fallen allezeit auf einen bestimmten Monatstag, als Neujahr, Weihnachten, Johannis u. s. w. Die außerordentlichen sind Dank- und Freudentage, so bey Huldigungen, großen Siegen, Friedensschlüssen und dergleichen angeordnet werden. Der Unterschied unter den gewöhnlichen und ordentlichen Sonntagen, und unter den eigentlichen sogenannten Feyertagen hat seinen uten Grund. Denn je größer eine Wohlthat Gottes, je wichtiger die dahin ehende und von derselben abhängende Wahrheit unserer Seele ist, je größer soll der Eifer seyn, mit welchem man diejenigen Tage, die zur Erinnerung solcher Wohlthaten Gottes angeordnet worden, wert, weil wichtige Lehren mehrere Aufmerksamkeit erfordern, auch sorgfältiger verlegt zu werden verdienen. Von der Wichtigkeit der Sache dependiret die Wichtigkeit der Lehre oder Wahrheit, und

von der Wichtigkeit der Wahrheit die Wichtigkeit des Nutzens, den wir in unserm Wandel, und zum Besten unserer Seele davon haben. Von dieser Verwandtschaft hat man in der alten Kirche wohl gethan, daß man gewisse Festtage angeordnet, und insonderheit die drey großen Feste Weihnachten, Ockern und Pfingsten, welche uns die drey größten geistlichen Wohlthaten Gottes, die Geburt, Auferstehung unsers Heilandes, und die Ausgießung des Heiligen Geistes auf eine besondere Art zu Gemüthe führen sollen, und daher, wenn sie gleich von Gott nicht einaeset worden, doch heute zu Tage billig beygehalten werden; wie aber diese und andere Feste nach einander aufkommen, ist aus den Scribenten der Kirchengesetze zu ersehen. Aus eben diesem Grund können wir erkennen, aus was für Ursachen die weltliche Obrigkeit außerordentliche Festtage verordnet, die von alters her nicht gewesen, und entweder beständig fortgesetzt werden, wie man das Friedensfest, und an verschiedenen Orten das Reformationstest jährlich zu feiern hat, oder man stellet sie nur einmal an, wie es zuweilen bey einer Huldigung, oder bey einem Siegfrieden u. s. w. geschieht. Denn auch hier soll man sich einer besondern göttlichen Wohlthat in geistlichen sowohl, wohn das Reformationstest gehöret, als in zeitlichen, die er einem gewissen Lande erwiesen, erinnern.

Ein Philosoph kommt auf die Materie von Festtagen in einer gedoppelten Absicht, einmal in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit, wenn er darinnen von der Majestät in der Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft handelt und zeigt, wie zu den Rechten der Majestät auch das Recht über die Religion gehöret, aus welchem wieder das besondere Recht Kirchornungen zu machen fliehet, daß der Fürst entweder von den Ceremonien, Lehrern und Kirchengütern gewisse Verordnungen von neuem vorschreiben, oder die bey einer Gemeinde eingeführte Ordnungen verbessern oder beständigen könne, wohn unter andern das Recht zu reformiren, das Recht Fest- und Bethstage anzuordnen, und öffentliche Gebetsformeln vorzuschreiben, gehöret. Hernach kommt er in der Politilik darauf, und untersucht, wie weit es einer Republik, oder einem Staat zu trüglich und nützlich sey, daß man gewisse Festtage beybehält, oder von neuem anordnet. Denn setzet man hier zum voraus, daß man aus der Vernunft die Nothwendigkeit des äußerlichen Gottesdiensts nicht erkennen kann, und noch vielweniger die öffentlich deswegen angestellten Versammlungen, sondern solche Sache die Vernunft als was Gutes anliehet, die

auch

auch zum Wohlfeyn eines Staats und zur Beförderung der äußerlichen Ruhe viel beitragen kann; so ist daher leicht zu urtheilen, daß dieser Punct mehr in die Politik, als natürliche Rechtsgelehrsamkeit gehöret, woben der Artikel von dem Gottesdienst zu lesen ist. **Job. Samuel Stryck** hat ein programma de incommodis reitorum geschrieben; welches sich bey seiner dissertation de iure sabbathi befindet. Man findet darinnen verschiedene gute und nützliche Erinnerungen; die Hauptsache aber ist nicht zu billigen, welches mehr auf eine theologische, als philosophische Untersuchung ankommt.

Festungsrecht.

Festung, oder **Befestigung** ist ein Ort, welcher entweder von Natur durch Wasser, hohe Felsen und dergleichen oder von der Kunst durch Mauern, Wälle, Bollwerk, Gräben, und allerhand Außenwerke dergestalt verwahrt ist, daß der Feind denselben entweder gar nicht, oder doch nicht leicht bekommen kann, von welcher Kunst in der Mathematik, und zwar in der architectura militari gehandelt wird. Ein Philosoph erweget in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit das Festungsrecht, wenn er von der Majestät und den Rechten derselben handelt, welche man Regalien nennet, und sie in auswärtige und innerliche theilet. Jene sind, welche mit auswärtigen Republiken zu thun haben, dahin unter andern das Recht Krieg zu führen gehöret, welches wieder besondere Rechte in sich faffet, als das Recht der Kriegesführung, Festungen zu bauen und zu erhalten, das Besatzungsrecht, das Recht Soldaten zu werben, Einquartierungsrecht u. s. w. welche sich alle auf den Grund gründen, qui vult finem, vult etiam media, das ist, giebt Gott den Regenten die Macht, Krieg zu führen, welches hier als der Endzweck kann angesehen werden, so giebt er ihnen auch das Recht zu den Mitteln, wodurch der Endzweck kann erhalten werden: Ein solches Mittel ist nun außer Streit eine Festung, welche man sie von Natur nicht da ist, von dem Regenten kann angeleget, und erhalten werden, und sonst von niemand anders, weil niemand außer demselbigen das Recht Kriege zu führen hat. Doch wie auch dazu gewisse Mittel erfordert werden, so ist der Regent ebenfalls zu denselbigen berechtigt, und kann deswegen den Unterthanen die Befestigung ihrer Schloßer verbieten, Beysteuer und Handreichung zum Festungsbau anbefehlen, ihre Schloßer, Häuser oder Acker, ja auch die Kircken im Fall der Noth zur Befestigung anwenden. Man lese hier nach *Justitium de iure fortalicii*; **Zieg-**

ler de iure fortalicionum; **Samuel Stryck** de iure prohibendi extruccionem fortalicionum, Halle 1703. nebst andern, welche in bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 378. angeführet sind. [Siehe von Real Staatskunst 6 Theil S. 336.]

Fett.

ist eine weißlichte, schmierichte, unempfindliche Materie, welche in subtilen Pergamentshäuten verwahrt liegt. Man macht sonst einen Unterschied unter Fett und Talz, oder Schmalz, indem jenes lockerer ist, leichter schmelzet, und nicht so leicht wieder zusammen gerinnet; dieses aber härter, läßt sich nicht so leicht flüssig machen, und gehet hingegen geschwind, indessen kann man eine solche Beschreibung machen, daß beyde Arten das Schmalz und das eigentlich sogenannte Fett darunter begriffen werden. Das letztere findet man meistens bey den Menschen; selten aber rechtes Schmalz, und zwar in unterschiedenen sowohl innerlichen, als äußerlichen Theilen des Leibes, am meisten gleich unter der Haut. Es wird mit unterschiedenen Pergamentshäuten, wie Läschen umgeben, wodurch viel Blutadern gehen, gleich einem Baum, wie sie sonst pflegen, in lauter Aesthen zertheilet, auf deren Spizen die Fettbläschen stehen. Die innerlichen Theile, welche viel Fett haben, sind das Herz, Gefräßfell, Därme, und die äußerste Decken der Nieren. Das Fett empfänget seine Blutgefäße von eben den Puls- und Blutadern, von welchen die Blutgefäße der Haut ihren Anfang nehmen; ob aber in denselben Nerven, oder Sennadern zu finden, daran wird mit Grunde gezeiffelt, weil es an sich selbst gar keine Empfindung; in Ansehung der Häuten aber fast keine, oder doch gar geringe Empfindlichkeit habe. Das Herz desselben ist sehr öflicht, und nach der Chymicorum Meinung schwefelicht wie aus desselben Anbrennen erhellet; der Nutzen aber, daß es verhindere, damit nichts so leicht durchgehe, und die unten liegende Theile erwärme, oder doch wenigstens vor Kälte bewahre; selbige durch seine schmierige Art geschmeidig und zur Bewegung geschickter mache; was leicht sey, erfülle, und also eine feinere glatte Gestalt verursache; an statt eines Läsens und Vorburg wider das Stößen und Quetschen sey, und nach einiger Meinung die salzige und andere betrige Theilchen [einwickele, überziehe] demselben und binde, s. *Verheyens Anatomis* pag. 80. 199. und *Herstori compendium anatomicum*. pag. 62. 199.

Feuchtigkeitt des Körpers,

Wird im weitern und engern, oder eigentlichen Verstand genommen. In weitem Sinn nennt man einen Körper feucht, so fern er einen andern nicht nur naß macht; sondern auch süßig ist, und denselben eindringen kann, in welchem Verstand das Quecksilber, welches sich an Gold und Silber hängt, ingleichen das Feuer, so alles durchdringet, feucht zu nennen. Insaemein aber und in engerm Verstand heißt ein Körper feucht, wenn er einen andern, als unsern Leib, unsere Kleider naß macht, wiewohl auf solche Art das Wasser bald feucht; bald nicht eucht zu nennen wäre. Denn feucht wäre solches in Ansehung unseres Leibes und unserer Kleider, da hingegen, wenn Wasser auf Kohlblätter, auf die Feder der Wasservogel fällt, solche nicht naß werden. Die Mechanici erklären dieses aus der Beschaffenheit der Theilchen des Wassers, welche in die Löcherlein der Körper, die naß gemacht würden, kriechen.

Feuer,

So deutlich wir die Vortreflichkeit und Ausbarkeit des Feuers täglich wahrnehmen, welches auch eben deswegen von den blinden Heyden unter die Stücke des Botendiensts gebracht worden; so dunkel bleibt uns dessen Natur und Wesen, daß die Physici, oder Naturkündiger nicht sagen können, was dasselbe eigentlich sey, welches der Joh. Baptista du Hamel physic. gener. tr. 1. cap. 2. p. 74. bezeuget, wenn er schreibt: naturam ignis quidem vulgo haberi notissimam, philosophis nullum esse exemplum paratius, quo eorum educationem et generationem rerum omnium explicent; atamen si rem interiori animo perpendamus, nihil fere neque involutum et explicatum arduum, quam ignis ipsius genesis, naturam et phaenomena, wie solches der Herr Autor an observat. Hal. tom. 4. obs. 16. p. 343. weiter auszuführen gesucht.

Es hängt alle unsere Erkenntnis in natürlichen Dingen von den Wirkungen, die unmittelbar unsere Sinne berühren, in, von denen wir auf ihr Wesen und die daher dependirenden Ursachen schließen. Die Wirkungen zeugen von der Existenz einer Sache, und wir sind gewislich versichert, daß sowohl unter, als über der Erde Feuer ist. Das Feuer unter der Erde wird bewiesen 1) aus dem Feuer-spendenden Bergen, dergleichen der Aetna in Sicilien, der Vesuvius in Italien, Hecla in Island und andere an andern Orten seyn, daß wie sich das Wasser unter der Erde durch gewisse Brunnen hervor thut; also erweist sich auch das

unterirdische Feuer durch allerhand Feuer-spendende Berge: 2) durch die warmen Bäder, daß wenn ein Wasserausgang unter der Erde dem unterirdischen Feuer nahe liege, sich dasselbe erwärme, und also warm hervor quille; durch solche Derter, welche wegen der schwefelichten Materie einen Rauch von sich stoßen, oder wohl gar glimmen, dergleichen Derter Italien viel hat: 4) durch die Zeugnisse derer, so in den Bergwerken arbeiten, welche versichern, daß je tiefer man in die Eingeweide der Erde hinein grabe, je mehr spüre man eine beschwerliche Hitze. Das Feuer über die Erde theilen einige in elementarisches und in ein Küchenfeuer: jenes werde in allen natürlichen Körpern gefunden, und zeige davon die Natur etwas in den schwefelichten Dünsten, Donnern, Blize, und dann auch in den Feuersteinen, welche viele schweflichte Dünste mit sich führten. Von diesem sey das Küchenfeuer nicht dem Wesen, sondern nur der Weise nach zu unterscheiden, indem ein jedes Küchenfeuer das elementarische in sich beareife, doch sey es mit vielen andern Körpern vermischt, und nachdem dieselben unterschieden, nachdem werse das Küchenfeuer bald eine rothe, bald eine weiße, bald eine blaue, bald eine andere Flamme. Doch was das elementarische Feuer betrifft, so wird davon bald ein mehrers zu sagen seyn. Inzwischen sind die gemeinsten Wirkungen des Feuers Leuchten und Wärme, auch in der Nähe brennen, verbrennen, zu Asche machen, und das was genau zusammengefüget ist, auflösen, so aber, wie einige erinnern, das Leuchten und Wärme nicht allezeit beyeinander seyn. Denn die Erfahrung bewiese, daß man zwar scheitende, aber nicht merklich warme Feuer habe wie die so genannten Johanneswürmlein, die im Sommer des Nachts fliegen, die Irrenische, die man, weil sie nicht brennen, ignes farnos, und gleichsam dunstige Feuer nennet; ingleichen die also benannten ignes lambentes oder lebende Feuer zwar einen Schein gäben, aber keine Wärme oder brennende Hitze verursachten. [Wohin auch diese und jene Sorten faules Holz gehöre.] So habe man auch Feuer, die nur warm wären, aber nicht leuchteten, wie die Lebenswärme in dem menschlichen Leibe und Körpern der andern lebendigen Geschöpfe, und die Hitze bey dem Falt auswieße. Es ist nicht ohne, daß einige das Wort Feuer im weitern Verstand genommen, daß sie auch unter andern die Lebenswärme ein Feuer genennet, ja etliche sind auf die Gedanken kommen, daß dieses Feuer bey dem Menschen leuchte, und gleichsam das Band zwischen dem Körper und der Seele sey, welche Meinung unter andern Thomas Bartholinus

Aus in comment. de luce hominis et brutorum weitläufig vertheiligen und weisen will, daß Hippocrates, Plato, Aristoteles, Galenus, Avicenna dergleichen gelehret, welches auch noch andere als Joh. Kepler in harmon. mundi lib. 6. cap. 7. Thomas Willis in tr. de febris gethan. Es ist auch bekannt, wie viele sowohl ältere, als neuere die Seele des Menschen als ein feuriges und warmes Wesen angesehen, auch derselben ein Licht beileget, dergleichen vor andern Joh. Baptista Selmont in tr. de distinctione mentis ab anima sensitiva, und in seinen andern Schriften, ingleichen Isaac Vossius in tr. de natura lucis behauptet, welcher letztere meynet, es wäre eins, ob man die Seele ein Feuer, oder eine Wärme, oder ein Licht nenne. Doch wenn die Naturlehrer in ihren Physiken von dem eigentlichen Feuer reden, so hat solches allezeit die Kraft zu leuchten und zu wärmen, und da nehmen wir wahr 1) daß, wenn Holz zu dem Feuer gebracht wird, oder eine andere dergleichen Materie, solches in eine Flamme geräth: 2) daß, wenn die Materie, die wir zum Feuer bringen, locker, ehe eine Flamme entstehe, welches die Ursach, daß ein dünnes Holz viel eher in eine Flamme geräth, als ein noch grünes, wässriges und nasses: 3) daß die Flamme, oder das Feuer, wenn solches bestehen, auch etwas verbrennen soll, überall den freyen Zugang der Luft haben müsse, wie man desfalls aus der Erfahrung hat, daß ein brennend Licht unter der etwas evacuirten Glocke bald verlösche, dergleichen sich auch bey den glühenden Kohlen und Eisen in Vacuo, und bey den Lunten und Rauchspießen, wiewohl etwas langsamer ereignet; daß ein Faden, wie auch Schwefelfaden, wenn er fest um ein Ey, Kanonen oder Glas gewickelt ist, nicht anbrennen wird; daß ein Papier, so man es um einen glatten Becher fest umwickelt, nur answärmet; daß ein bleernes Gefäß, wenn es mit Wasser angefüllt ist, über dem Feuer nicht schmelzen werde; 4) daß wenn die Körper zu brennen angefangen, und man unterhält und vergrößert das Feuer, solche eine Flamme und Rauch von sich geben, und nach ihrer Beschaffenheit entweder bald, oder langsam verzehret werden, bis von denselbigen nichts mehr, als Asche übrig bleibet: 5) daß flüchtige Körper, wenn sie fett, und etwas von der Natur des Weins an sich haben, gar leicht in eine Flamme kommen, auch wie die übrigen verzehret werden, wie denn alle fette Sachen am leichtesten brennen; bloßes Wasser aber, wenn sich in einem Gefäß, so nicht verbrennen kann, befindet, nur über dem Feuer siedet, und nach und nach in der Luft aufstehet, indem, nachdem das Feuer stark, immer

Dünste daraus aufsteigen: 6) daß sehr feste und harte Körper, wie die Metalle, als Gold, Silber, Erz, Eisen, Zinn, Blei im Feuer schmelzen und aufgelöst werden, wiewohl immer eins leichter, als das andere: 7) daß die geschmolzene Metalle, wenn sie kets über dem Feuer sind, viel leichter werden, außer das Gold, welches je reiner es ist, je mehr widersteht sich solches der Kraft des Feuers und verlieret, wie die andern Metalle, sein Gewicht nicht. [Doch kann es durch das Sonnenfeuer in ein rothes Glas verwandelt werden.] 8) Daß die Steine entweder schmelzen und in eine durchsichtige Materie, oder in Kalk und Staub durch das Feuer verwandelt werden.

Wie nun aus der Erfahrung klar, daß das angezündete Feuer diese erwähnte Wirkungen thue; also hat man weiter zu sehen, wie das Feuer theils angezündet und gezeuget, theils erhalten, theils ausgelöschet werde. Was endlich die Zeugung des Feuers betrifft, so ist entweder schon Feuer da, oder es ist keines da: im ersten Fall wird ein Feuer von dem andern angezündet, so, daß entweder das Feuer die anzubrennende Sache berührt, oder nicht berührt, welches letztere aus der Erfahrung bekannt genug, und deswegen sonderlich die napha angeführt wird, welche die besondere Eigenschaft an sich hat, daß sie die entfernte Flamme an sich ziehet, und sich von selbst entzündet, wohn auch nach dem Zeugnis des Plinii lib. 37. cap. 3. das chryselestrum und lib. 24. cap. 17. das Kraut aproxis genannt, ingleichen alle Sachen, die aus vielem Schwefel, Bituminen und Blei bestehen, gehören, wiewohl es bey diesen etwas langsamer hergehet, und das Feuer nicht so weit davon seyn muß. Ist aber noch kein Feuer da, so kann solches entstehen und gezeuget werden a) von den Sonnenstrahlen, wie man von den Brennsiegeln weiß, mit welchen man brennen und anzünden kann, wenn man sie gegen die Sonne hält, welches auch die hohen, ja in gewisser Stellung auch die flachen Spiegel, wie auch die zu beyden Seiten conver-geschliffene Gläser, wenn sie auf einer Seite bedeckt werden, thun, und zu dem weiß man, wie bey sehr heißen und warmen Wetter vermittelst der Sonnenstrahlen manche Flammen entstanden: b) von der heftigen Zusammenstoßung und Bewegung der Körper unter einander, welches insonderheit in verschiedenen Sachen sowohl, als auf verschiedene Art angehet. Denn vermittelst der Zusammenstoßung entstehet Feuer (1) aus den Feuersteinen, und soll Porodes, ein Sohn Ellicis zuerst gemessen haben, aus diesen Steinen Feuer zu schlagen, s. Plinium lib. 7. cap. 56. Die Juden aber traumen, daß

als Adam zum erstenmal wahrgenommen, wie es Nacht worden, und indem die Finckerniß, als eine Strafe seiner begangenen Sünden angesehen, sich entsetzt; so habe ihm Gott der Herr gewiesen, wie er vermittelst des Feuersteins in Licht anschlagen sollte, welches Burck in synagog. iudaic. cap. II. erzählt. Aus solchen Steinen springen Funken, wenn sie auf eine Materie fallen, welche leicht brennet, ein Feuer verursachen, wie man alle Tage an dem Zunder sieht: (2) aus dem Holz und andern festen Körpern, davon Plinius ein sehr schönes Zeugniß ablegt, wenn er lib. 16. p. 40. also schreibt: *calidae sunt molae, laurus, edera, et omnes, ex quibus mearia fiunt; exploratorum hoc vius in atris pastorumque reperit, quoniam ad accendendum ignem non semper lapidis occasio est, teritur igitur lignum ligno, nemque concipit attritu, excipiente materia aridi fomitis, fungi, vel foliorum, villime conceptum. Sed nihil edera praestantius, quae teratur lauro laurum* etc. terat; und von den Löwenbeinen berichtet Aristoteles histor. animal. lib. 3. p. 7. sie wären so hart, daß wenn man sie zusammen stöße, daher Feuer gleich als aus den Feuersteinen springe, dergleichen auch von den menschlichen Zähnen Bartholinus histor. anat. rarior. anat. 2. histor. 4. versichert, und wie die alten Metalle, sonderlich der Stahl, wenn er gestoßen und geschlagen wird, Funken von sich werfe, ist eine mehr als bekannte Sache. Es wollen einige auch hieher rechnen, daß wenn man den Rücken streiche, Funken daraus wahrzunehmen, dergleichen auch, wenn man sich mit der Faust verb ins Auge schlage, oftmals zu sehen, wie nicht weniger in den Haaren vieler Menschen, wenn sie etwas gekämmt, oder gestrichen werden, welche Funken hingegen andere unter das eigentliche Feuer nicht zählen. Doch es ist zur Herfürbringung des Feuers nicht allezeit nöthig, zwei harte Körper heftig an einander zu stoßen, und wir haben auch aus der Erfahrung, daß wo sie auf einander durch eine beständige und starke Bewegung gerieben werden, den dergleichen Wirkung daher entsteht: c) trägt die Feuchtigkeit zur Herfürbringung des Feuers oftmals vieles bei, welches der ausgelöschte Kalk ausweist, er uns keine Wärme verursacht, wenn wir ihn in Händen nehmen, so bald man ihn mit Wasser darauf gießt, raucht er nicht allein, sondern wirft auch Feuer von sich, welches nicht weniger dadurch verstärkt wird, daß wenn das Heu oder Getraide naß eingeführt wird, gar leicht ein Feuer zu entstehen pflegt. In der heiligen Schrift finden wir verschiedene Exempel vom Feuer, welches auf eine

wundersame Art entstanden ist als Levit. 9. v. 24. Judic. 6. v. 21. c. 7. v. 1. 1 Reg. 18. v. 38. welches aber nicht in die Philosophie gehört. Es hat von dieser Materie überhaupt der ehemalige Professor zu Jena Herr Caspar Posner eine schöne Dissertation unter dem Titel: *de ignis generatione et huius varii modis* Jen. 1678. drucken lassen. Aus diesem ist leicht zu erkennen, wie das einmal angezündete Feuer könne erhalten werden, wenn nämlich ein theils Materie, die zu brennen taugt, genug vorhanden, andern theils die dazu benötigte Luft ihren freien Zugang hat, wodurch es geschieht, daß das Feuer bisweilen groß, bisweilen aber klein wird. Denn wenn fette, schweflichte, harzige Körper einmal in Flammen kommen, so brennen sie fort, ohne daß man viel Blasens braucht, welches aber bei dem ordentlichen Holz nöthig, bei dessen Feuer, wo es soll erhalten werden, stets anzulegen und der freie Zugang der Luft fleißig zu besorgen ist. Es wird das Feuer auf verschiedene Art ausgelöscht, wenn keine Materie, die brennen kann, mehr vorhanden, wenn es an der Luft fehlt, wenn Wasser darauf gegossen, oder Sand und dergleichen Materie, worunter die Flamme erstickt muß, darauf geworfen wird.

Diese Erkenntniß von dem Feuer, welche wir unmittelbar durch die äußerliche Sinnen haben, sehen wir billig zum voraus, und kommen nunmehr auf den Hauptpunkt, worinnen die Philosophen und insonderheit die Physici nicht einig werden, auch darinnen durchgehends nichts deutliches sagen können, was denn das innere Wesen des Feuers, woher die in unsere Sinnen fallende Wirkungen rühren, sey? Und damit man erkenne, wie das Feuer und seine Natur jederzeit ein großer Stein des Anstoßes gewesen, welches auch die größten Meister der Weisheit mit ihren speculiren nicht einsehen können, so wollen wir durch alle philosophische Secten gehen, und die Conceptione, die man sich davon gemacht, vorstellen, damit man sehe, wie solche zum theil unrichtig, zum theil aber auch sehr dunkel sind. Von den sogenannten barbarischen Philosophen sollen die Egyptier das Feuer *ἡελος ἑμφορον*, bolluam animatam nach Stobaei serm. 123. Zeugniß genennet haben, weil sie vielleicht wahr genommen, daß solches nach Art einer lebendigen Creatur gezeuget und erhalten werde, auch wachse und gleichsam ersterbe, welches nicht nur dunkel, weil es eine verblühte Redensart, auch, sie mag erklärt werden, wie sie will, unrichtig ist. Die Perser verehrten das Feuer als was göttliches, und überhaupt ist von diesen Philosophen bekannt, wie sie in natürlichen

nürlichen Dingen die Tradition zu Hülfe genommen und nicht dogmatisch philosophirt, sondern die Sache bey einzeln Bemerkungen bewenden lassen. Unter den Griechen waren die Ionischen Philosophen um den Ursprung der natürlichen Dinge bekümmert, da bald dieses, bald jenes dafür angegeben wurde, daraus man schließen kann, was sie sich von der Natur des Feuers müssen für einen Begriff gemacht haben. Thales, einer der sogenannten sieben Weisen, gab dafür das Wasser aus, das wenn dieses das einzige Element und der Anfang aller Körper, auch das Feuer daher muß entstanden seyn, und also die Natur des Wassers an sich haben, wie denn Plutarchus de placitis philos. 1. 3. unter andern die Urfach von dieser Meinung mit anführet, daß sich das Feuer der Sonne und der Sterne durch die feuchten Ausdämpfungen erhielt. Der Anaximenes feste zum Grund aller natürlichen Dinge die Luft, woraus Erde, Wasser und Feuer, und von diesen wieder die andern Körper entstanden wären, welches Cicero acad. quaest. lib. 4. n. 37. bezeuget, wenn er schreibt: Anaximenes infinitum aërem sed ea, quae ex eo oriuntur, definita: gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia, welche Meinung viele für Atheistisch angesehen, weil er die Luft für unendlich ausgegeben, und also Gott und Luft für eins gehalten, worinnen ihn hingegen andere entschuldigen und sagen, daß er durch die Luft ein geistiges Wesen verstanden, welches Gott, wie alle Dinge erschaffen, conf. Schmidts physiolog. Anaximenis. Plato hat zwar das Feuer unter die Elemente gezählet, welche er sich also conceipiret, daß weil die Welt hätte müssen gesehen und berührt werden; nichts aber ohne dem Feuer sichtbarlich, und nichts ohne der Erde, als einen festen Körper zu berühren, nothwendig zwey Elemente, das Feuer und die Erde nöthig gewesen, und damit die Welt als eins zusammen hänge, so wären zwischen dem Feuer und der Erde die Luft und das Wasser gesetzt worden, welchen Elementen er geometrische Figuren beylegte, s. Burnet in archaeolog. phil. lib. 1. cap. 13. p. 176. doch damit hat Plato noch nicht gesagt, was das Feuer sey, ja er soll nach dem Zeugniß des Stobäi sermon. 77. die Philosophen seiner Zeit verlacht haben, welche von dem Feuer, als einer der unbekanntesten Sachen zu reden, sich die Mühe genommen. Aristoteles nimmt de generat. et corrupt. lib. 2. cap. 3. die vier Elemente an, Feuer, Luft, Wasser und Erde, und setzt die Natur des Feuers darinnen, daß es warm und trocken sey, womit er aber noch nicht gesagt, was die Natur des Feuers, indem er damit, daß solches er-

wärme und trockne, nur gewisse Wirkungen, die sich unsern äußerlichen Sinnen zu erkennen geben, anzeiget, wie D. Aldiger in physica diuina lib. 1. cap. 5. sect. 1. verschiedenes darwider erinnert; der Autor aber in obseru. Hal. tom. 4. obs. 16. n. 12. p. 349. glaubt, daß Aristoteles in dem angeführten Ort die Absicht, das Feuer zu beschreiben, nicht gehabt habe. Was sich die Stoici für einen Begriff von Feuer gemacht, ist nicht bekannt, davon auch Lipsius in physiolog. Stoic. dist. 12. der sonst in diesem Stück sich viele Mühe gegeben, keine rechte Nachricht finden können. Epicurus mit seinen Anhängern setzte die Atomes, oder untheilbare Theilchen zu den Principiis der natürlichen Körper, und hielte das Feuer für nichts anders, als eine Zusammenhäufung vieler runden und in schleunige Bewegung gesetzten Theilchen, s. Cassendum de vita et morib. Epic. part. 1. p. 169. Was Laertius lib. 8. segm. 23. seqq. vom Pythagora und dessen physischen Gedanken anführet, ist so beschaffen, daß wir daraus seine Meinung von der Natur des Feuers nicht erkennen können. Empedocles, welcher von einigen unter die Pythagoräischen Philosophen gesetzt wird, statuirte vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde, was aber das erstere sey, davon wissen wir seine Gedanken nicht. Heraclitus meinte, es bestünde alles aus Feuer, und werde auch alles wiederum darein resolviret werden, von dessen eigentlichen Meinung der Herr Olearius zwey Dissertationen, die p. 239. der lateinischen Uebersetzung des Stanleji histor. philosophiae zu finden, geschrieben haben. Aus diesem sehen wir nun so viel, wie wenig die alten Philosophen von der Natur des Feuers gesagt, ja die meisten, so viel sich nach den von ihnen hinterlassenen Schriften und Nachrichten urtheilen läßt, davon still geschwiegen. Zu den neuern Zeiten haben sich in der Naturlehre sonderlich die Aristotelici, die Cartesii, und Neo-Democricei herfür gethan. Bey den ersten als den Aristotelicis war man darinnen einig, daß es ein hitziges, trocknes, und leichtes, auch, welches einige hinzusetzen, subtiles Element sey; und ob sie schon in den Worten von einander zuweilen abgiengen, daß einige sagten, das Feuer sey ein corpus simplex, cui per se et primo conueniat calor et siccitas: andere ein elementum calidum et siccum, ingleichen calidissimum, leuissimum et siccum, cholericas complexioni idoneum, oder elementum calidissimum et siccissimum et leuissimum, et subtilissimum, s. obseru. Hal. c. 1. §. 14. p. 350. so waren sie doch in der Hauptsache einig, und hatten von der Natur des Feuers nichts mehr erkannt, als schon Aristoteles

es gesagt hatte, daß das Feuer seiner Natur nach warm und trocken sey. Considerlich erweckten sie einen Streit: ob das Feuer ein Element sey, oder nicht; welches die Peripatetici behaupteten, und dem elementarischen Feuer seinen Platz unter der untern Gegend des Mondes anwiesen, sich auch dieser Meinung wegen nur unterschiedene Stellen des Aristotels als de coelo lib. 4. cap. 4. 5. meteor. 1. 1. ap. 3. de mundo cap. 8. de generat. et corrupt. lib. 2. cap. 3. beriefen. Denn nachdem sie aus ihres Lehrmeisters Schriften erlernet, es müsse ein Element etwas einfaches seyn, und das Feuer, Luft, Wasser und Erbe als Elemente angenommen hatten, so kamen sie auf die Gedanken, daß man in der Welt die Elemente nirgends rein antröfe, die man aber in dem Gemüth durch eine Abstraction in ihrer Reinheit betrachten könnte; und mithin wäre die Unreinigkeit nur als ein accidens anzusehen. Doch es haben hingegen andere erinnert, daß dergleichen elementarisches Feuer, welches sich die Peripatetici eingebildet, nicht zu finden, und die überhaupt ihre vier Elemente keine einfache, sondern zusammen gesetzte Körper seyn, also wäre noch insonderheit das Feuer so beschaffen, daß wenn man sich selbiges als etwas reines und einfaches vorstellen wollte, man zugleich den vollen Concept desselben in Gedanken verliere, s. Cardanum de subtilit. und de rerum varietate lib. 1. cap. 10. Guil. Gilbertum de mundo sublanari philos. novae lib. 1. cap. 7. Caspar Bartholinus institut. physic. de elementis cap. 2. Otton Guericke in experim. nov. Magdeb. b. 5. cap. 6. neß ändern, welches auch lange der achten Aristotelicorum eingelesen, und daher vermeinet, daß man den Aristotelem in den angezogenen Orten nicht recht verstanden habe. Was vor andere die Cartesianer betrifft, so hat Cartesius in princip. part. 4. s. 80. die Natur des Feuers darinnen gesucht, daß sie irdischen Particulgen, oder Theilchen von der Materie des ersten Elements auf das geschwindeste bewegt würden, und setzet also das Wesen und die Natur des Feuers in der Geschwindigkeit der Bewegung, worinnen es auch von der Luft unterschieden sey, als welche zwar aus irdischen Theilchen bestünde, die aber mit den himmlischen Kugeln, so langsamer als die Theilchen des ersten Elements bewegt würden, vermischt wären, conf. Grand in institut. part. 6. artic. 17. Cohault in tractat. physic. part. 3. cap. 9. und Andalam in exercitation. academic. philosophiam primam et naturalem pag. 19. Aber auch mit dieser Erklärung ist man nicht zufrieden gewesen, indem man wohl wider die Cartesianische Vorstellung 22 Elemente überhaupt vieles eingewen-

det, als auch insonderheit gemessen, wie nach diesem Begriff das Wesen des Feuers nicht bestehen könnte, s. Kübiger in physica divina lib. 1. cap. 5. sect. 2. s. 10. seq. und Cartesius gemeinet, es beruhe das Feuer bloß auf diaeschwinde Bewegung, so hat man nicht allein die Einwürfe von der Bewegung bey seinen mechanischen Principien wiederholet, sondern auch noch die Frage untersucht: ob das Feuer ein Körper und ein für sich selbst bestehendes Wesen, oder nur ein Accidens sey? welches letztere schon vor dem Cartesio David Corlaüs in exerc. philosoph. exerc. 17. sect. 3. behauptet, davon mit mehreren Vossius de natura et proprietate lucis cap. 2. vor es auch vor ein Accidens hält, und Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 16. s. 2. nachzusehen sind. Gassendus, wie er ein Verehrer des Epicuri war, und diatomistische Philosophis wieder hervorbracht, also hält er auch in animadversion. in lib. 10. Diogen. Laert. pag. 169. davor, daß die Atomi, oder kleine Theilchen der Wärme und des Feuers leicht und rund wären, und dabey in einer geschwinden Bewegung stünden; aber auch dieser Concept wird mit den Phänomenis des Feuers nicht zusammen stimmen, und wird weder ein Aristotelicus, noch ein Cartesianer, noch ein Gassendist sagen können, wie nach ihrem Grundsätzen das Feuer durch die Feuertheile und durch die Brennspiegel, wenn man sie gegen die Sonne hält, gezeuget werde, und wie man auf solche Weise runde Theilchen hervorbringen, oder vermehren möge. Ja da aus der Erfahrung bekannt, wie das Feuer durch schwächlichen Materien erhalten werde, und man insgemein diesen dungen Theilchen zuschreibt, welche von den runden feurigen sehr unterschieden, so siehet man nicht, wie sich dieses zusammen reime. Außer diesen hat Thomasius im Versuch vom Wesen des Geistes das Licht vor was geistliches ausgegeben, indem zwey dienbare Geister wären, davon der eine eine Kraft sey; welche nicht nur den Raum, darinnen die Materie bewegt werde, sondern auch die Materie selbst durchdringe, beide erleuchte und erwärme; der andere aber sey eine Kraft, so die Materie umgäbe, durchdringe und erhalte, auch das Licht und die Wärme, die es selbst von dem andern Geist empfangt, derselben mittheile. Es geduncket Thomas Browne in der pseudodox. epidemic. etnes gewissen Philosophen, der schon gleiche Gedanken gehabt, wenn er schreibt: „daß das gemeine Feuer mehr unter die Art der geistlichen, als leiblichen Dinge gehöre, lehret gleichfalls die Vernunft. Denn wenn es leiblich wäre, so würde es vor sich selbst sowohl einen eigenen, von andern unterschiedenen Körper ha-

„Der, als die Erde, das Wasser, die Luft, und andere sinnliche Naturen, die ihre eigene Leiber haben, und damit umschänket sind, und in denselben und durch dieselben ihr Wesen haben, ihre Kräfte vollbringen, und sich den Sinnen vorstellig machen: das Feuer aber hat keinen eigenen sichtbaren Leib und hält sich nur in andern auf, denn die Kohle ist ja kein Feuer, sondern ein feurig Holz, auch ist die Flamme nicht Feuer, sondern ein angezündeter Rauch, auch endlich frisset dieses Raubwesen nur allezeit etwas fremdes auf, und lebet bloß vom Raube, und wenn ihm dieser ermangelt, verlischt es, weil es vor sich nichts hat, davon sich nehren könnte. Ueber dieses auch, wenn ein Körper zu dem andern gethan wird, so vermehret er desselben Größe, wenn aber das Feuer in das Holz oder in den Rauch gebracht wird, so geschieht folches nicht, sintemal weder das Holz, noch der Rauch, wenn gleich das Feuer dazu kommt, der Größe nach verzehret wird: daraus zur Gnüge abzunehmen, daß vielmehr ein Geist, als ein feuriger Leib das Holz oder den Rauch angefaßt. Auch ist daher gnusam zu schließen, daß auch das Feuer des Wetters strahles eine geistliche Natur habe, daß solches einen Deuten verschmelzet ohne Verletzung der Scheide und Knochen verschmettert ohne Verletzung des Fleischlichen, wenn sie von dem feurigen Weile des Blitzes getroffen worden. Daß aber das Feuer nicht ganz unzerstörlich sey, ist gleichwohl auch zu bekennen, denn es hat gar eine subtile Materie, durch welche es der umstehenden Luft andänet, get, daher es, wenn dieselbe etwas dicke ist, in selbiger sich sichtbar entzündet, doch muß man ihm mehr den Namen eines Geistes, als eines Körpers lassen, weil es keine kennbare Größe hat, auch nicht zu erkennen ist, wenn sich nicht in einem fremden Leib begiebet.“

D. Küdiger, nachdem er in der *physica dinina* zwey Elemente, den Aetherem und Aërem gesetzet, und jenen als feurige Theilchen, diesen aber als Bläszen vorgekeltet, so hält er lib. 1. cap. 5. sect. 4. davor, daß zwey erstere mechanische Körper wären, die atmosphärische Luft und das Feuer. Das Feuer könnte man in weiterm Verstand nehmen, und sey nichts anders, als ein aerisch Bläszen, welches viele strahlende Theilchen in sich fasse, aber nicht nothwendig seine Kraft zu wärmen oder zu brennen haben müsse, in welcher Absicht auch die sogenannten Geröische zum Feuer könnten gerechnet werden. In engerm Verstand nennet ers ein Bläszen, welches so viele strahlende Theilchen habe, daß ein belebter Körper die Wärme empfinde, die er, so fern sie vor eine Substanz genommen wird, von

dem Feuer nicht unterscheidet; in dem allerengsten Verstand sey es ebenfalls ein Bläszen, in welchem sich so viele Theilchen befinden, daß sie nicht allein die Körper erwärmen, sondern auch verzerren und aufreiben könnten, den welchem Feuer die edelsten Bläszen seyn die strahlenden Theilchen die Oberhand haben, welches man aus einem Licht sähe, und in beständiger Bewegung sich befinden müßten, worauf die Wirkung und Hervorbringung des Lichts beruhete, daher höchstnötig, daß sich die Bläszen stets zertheilten, damit nicht die Bewegung folglich das Feuer gehindert werde, und daß die strahlende Theilgen der feurigen Bläszen von ungleicher Wärme seyn. Zu Venedig ist 1686. herauskommen Paulli Casati *dissertationes physicae de igne*, das davon man in den *actis eruditorum* 1687. pag. 408. sqq. einen Auszug findet; in gleichen in Baylens *nouvelles de la republique des lettres* 1687. decembr. pag. 1269. und 1688. febr. pag. 169. Unter dem Posner ist außer den oben angeführten noch eine andere *dissertation de igne* allhier 1696. gehalten worden. Im Jahr 1676. hat zu Wittenberg Georg Caspar Kirchmaier eine kleine Schrift unter dem Titel: *noëilica constants et per vices salgarans etc.* drucken lassen, und vorher darinnen gehandelt de luce, igne et perennibus lucernis. [Das Wort Feuer wird sowohl gebraucht um das Licht, als auch um die Wärme, oder auch beides zugleich anzudeuten. Daher man von dem Johannismurm sagt, er sey feurig u. s. w. Das Feuer oder die Wärme entsteht, wenn eine starke Bewegung oder Reibung gesetzt wird. Es ist bekannt, daß Personen, welche durch Herunterlassung an einem Strick aus einem Gefängnis befreiet, sich durch die schnelle Bewegung das Fleisch bis auf die Knochen verbrannt haben. Das starke Hämmern verursacht eine Wärme, und nach dem Grade der Bewegung wird auch die Hitze verhärtet und oft sichtbar. Auch bey süßigen Körpern verursacht die Bewegung eine Wärme. Wenn der Weingeist oder das Vitriolöl mit Wasser vermischet wird, so giebt diese Vermischung ein Reiben, und es entsteht auch eine merckliche Wärme. Der rauchende Salvetergeist auf Kalken oder Zimmet geträufelt, macht sogar außer der Hitze, eine helle Flamme. Ein ähnlicher Erfolg entsteht, wenn man Eisenfeile, Schwefel und Wasser in einen Teig verwandelt, und dieses einige Zeit an einem ruhigen Ort stehen läßt. Aus diesen Beyspiel pflegt man die Entstehung der Erdbeben und die Ursach der warmen Bäder zu erklären. Dieses einzige muß noch bemerkt werden, daß man den aerischen Grad der Wärme, welche durch das gerulge Reiben entsteht, nicht immer

er sinnlich fühlen könne. Man hat aber gewisse Werkzeuge, welche man Wärmekanne nennen, die solches entdecken. Das Feuer ist demnach eigentlich kein Körper, sondern eine Beschaffenheit eines in Bewegung gesetzten Körpers, so wenig der Schall in der Luft ein Körper ist, eben so wenig ist das Feuer als eine örterliche Materie anzusehen. Inzwischen kann kein Feuer ohne eine Materie wirklich werden, und solche halten die Naturkundige für eine süßige, zarte, sehr lakische, und in dem ganzen Weltraume erkennete Materie, welche alle Körper zu durchdringen vermag, man nennt sie mit einem Wort: Äther. Man behauptet in der Physik, daß kein einziger Körper vorhanden sey, der nicht durch ein genugsames Reiben eine Wärme geben könne. Zwar wendet man ein, daß das Wasser, welches in einer Flasche noch so sehr gerüttelt werde, dennoch kein Kennzeichen einer, vielweniger einer Hitze, und eines Leuchtens gebe. Worauf man aber antwortet, daß ein so geringer Grad der Wärme erfolgen könne, den wir sinnlich nicht wahrnehmen, und eben so verhält sich die Sache mit dem Leuchten. Ja! daß das Leuchten eines Wassers gar nicht unmöglich sey, solches lehnen die Beobachtungen der Seefahrenden, wie des Abends bey reiner Luft, so oft die Wellen des Meeres bestig genug zusammenzuschlagen, genugsame Funken entdesen. Einige wollen zwar diese Begebenheit von einer gewissen phosphorescirenden Art der Insekten herleiten, die in großer Menge auf dem Meere sich aufhalten sollen, allein wenn auch und wann hieron der Erfolg herkommen sollte, so wird man doch nicht dardrinnen können, daß stets dergleichen Insekten auf dem Meere wären. Man erwege dabey, daß die electrischen Versuche Licht und Funken genug bey dem Wasser darstellen.]

Die Alten haben verschiedene Dinge in den Feuerwissenschaften gewußt, die jetzt unbekannt sind, dahin das Geheimniß gerechnet wird, daß Moses das goldene Kalb, das Aaron den Israeliten zum Götendienste gemacht hatte, dergestalt mit Feuer zu verbrennen, und in Pulver zu ermalmen gewußt, daß er es auf das Wasser zerstäuben und den Kindern Israel also zu trinken geben können, 2 B. Mos. 32. welche Art Gold zu calciniren den heutigen Chymicis unbekannt sey. Neuer Zeit ist dieses Kunststück gar kein Geheimniß mehr, indem man in dem sogenannten hepar sulphuris das Gold auflösen und alsdenn in Wasser zerstreuen kann. (Siehe Alchimie.) Gleichermaßen wüßte man nicht, ein immernähendes Licht, wie die Alten gehabt, zu machen, davon das schöne Werk des Fortu-

nii Liceti de lucernis antiquorum reconditis nebst andern, welche Fabricius in bibliographia antiqu. cap. 23. S. 10. anführt, nachzusehen ist. Es hat sonst Guido Pancirollus eine Schrift de rebus deperditis geschrieben, welche nachgehendes Salmuth mit Noten erläutert und weiter fortgesetzt hat, worinnen er erweisen will, daß man viele Sachen nennen könnte, welche die Alten gehabt, und davon heut zu Tage nichts mehr anzutreffen; Olaus Borrichius aber in oration. academ. n. 14. setzt sich ihm entgegen, und will ihm von allen Arten derjenigen Sachen, die er berührt, das Gegentheil weisen. Inzwischen ist nicht zu leugnen, daß in den neuern Zeiten die Naturkundiger in diesem Stück der Physik auch vieles erfunden, welches vor alters unbekannt gewesen, wenn man erweget, wie man so viele chymische Erfindungen, die Destillirkunst, die Feuermerte, den Phosphorum, gewisse Holzsparthien, und dergleichen hervorgebracht. Es gedenket Morhof in polyhistor. c. 1. des Robert Boyle Tr. vom Feuer, welcher in der Feuersbrunst zu London vom Feuer verzehret worden, und erinnert, daß wenn man denselben noch hätte, so würden wir viele curiosia von dem Feuer wissen, auf welche bis dato noch niemand gedacht habe. Pasche de inuentis nou- antiquis cap. 7. S. 49. zweifelt, ob die Alten ein solch immer brennendes Feuer gehabt, wie man vorgibt, und gedenket einer solchen Dissert. des Joh. Jacob Waldb. Schmidts de igne perpetuo, worinnen eine Art gezeigt werde, wie man ein beständiges Licht zubereiten könne, welches zwar nicht an einem Stück fortbrenne, wegen seiner Beständigkeit aber den Namen eines beständigen Feuers verdiene. [Vom dem Feuer sind folgende Schriften noch zu bemerken. Mariotte du chaud et du froid in seinem Oeuvr. Tom. 1. p. 183. Hermann Böhme de igne in seinem elem. chem. tom. 1. p. 116. der Leipziger Ausgabe in 8. Pièces qui ont remporté le prix à l'academie royale des sciences en 1738. sur la nature et la propagation du feu, à Paris 1738. gr. 4. im 4 Bände des recueil des piec. de prix. Medical and philosophical essays, by George Martine Lond. 1740. 8. Essais sur la construction et comparaison des thermomètres, sur la communication de la chaleur et sur les differens degres de la chaleur des corps trad. de l'anglois du Doct. Martine. à Paris 1751. 12. Dissertation sur la nature et la propagation du feu, à Paris 1744. 8. De calore ac frigore experimenta varia, facta à G. Wolfgang Krafft, in dem comment. petr. T. XIV. pag. 218. The nature, properties and laws of fire, discovered and demonstrated by Will. Sillary Lond. 1760. 8. Joh. Bern.

Bern. Bickler diss. deigne. Vltraj. 1765.
 4. Wer von dem griechischen Feuer, welches auch ein Seesfeuer und ein römisches Feuer genennet wird, etwas zu lesen wünscht, besonders von der Benennung, Erfindung, und warum es nicht durch Wasser, sondern durch Esig habe gelöscht werden können, der kann Hinsänglichen Unterricht in dem 12 Bände des Hamburg. Magazins, S. 297. 345. durch das Prof. Savoy's Abhandl. finden. Vor allen andern Schriftstellern muß Musfchenbroëf introd. ad philos. naturalem. T. II. pag. 609. seqq. gelesen werden. Es sind auch die Artikel: Kälte und Wärme. Phosphorus und die daselbst angeführten Schriften zu vergleichen.]

Feuerlöschten,

Ist entweder ein natürliches, oder ein abergläubisches. Jenes gründet sich auf natürliche Ursachen, wenn man entweder dem Feuer seine Materie, die brennen kann, benimmt, oder durch Entziehung der Luft, Zugießung des Wassers verhindert, daß solches weiter brennen kann, wie dieses kurz vorher ist erinnert worden. Das abergläubische ist sonderlich bey den Juden gewöhnlich, welche zweyerley Arten haben, das Feuer zu löschen, eine von ferne mit Worten, wenn sie das Feuer ansprechen, die andere in der Nähe durch eine Schrift, deren beiderseits Kraft in den aus dem 4 B. Mose cap. 11. v. 2. genommenen Hebräischen Worten: da schry das Volk zu Mose, und Mose bat dem Herrn, da verschwand das Feuer, befehen soll. Will einer nach der ersten Art das Feuer ansprechen, so tritt er an einen Ort, da er die ganze Flamme übersehen kann, und läßt sich eine Pfanne mit glühenden Kohlen, sammt einer Gießkanne voll Wassers bringen, siehet das lodernde Feuer an, murmelt die angeführte Worte Hebräisch. Solbenweise nach einander her, gießt bey jeder Solbe ein wenig Wasser über die glühende Kohlen, und wenn er fertig ist, so glaubt er, das Feuer müsse augenblicklich verschwinden. Nach der andern Art suchen sie mit Schriften ein Haus zu retten, wenn es noch nicht angegangen ist, da sie mit Kreiden den so genannten Magen David, oder wie sie es ausprechen Mögen Dovid, den Schild Davids, oder die hieroglyphische Figur, welche David ihrem Voraehen nach soll auf seinem Schild gehabt haben, aufschreiben; so es aber schon in Brand, schreiben sie dieselben Worte auf eine Brodrinde und gehen damit dreymal ums Feuer herum, ehe sie dieselbige darn ein werfen, so nehmen sie auch anstatt der Brods umweilen ein Ey, s. Schudes Jüdische Merkwürdig-

keiten lib. 6. cap. 6. §. 4. sqq. Es ist dieses blüßig ein großer Aberglaube, da sie sich einbilden, daß in den Worten die Kraft des Feuerlöschens stecken soll, dabey ein schändlicher Mißbrauch des Namens Gottes und seines Worts vorraet. Und obihon das Feuer zuweilen darauf gekilllet worden, so wird man doch keinesweges solches ihrem abergläubischen Wesen zuschreiben, zumal da man weiß, was vor entsetzliche Feuersbrünste unter ihnen entstanden, die sie zu löschen nicht vermogt. Zu vermundern und zu betlagen ist es, daß auch unter den Christen welche diesem Aberglauben nachhangen, die, weil sie das Hebräische nicht wohl aussprechen können und fürchten, sie möchten etwas nicht recht sagen, wodurch denn das Uebel größer werden dürfte, da vor saagen:

Feuer stehe still um Gottes Will,
 Um des Herrn Jesu Christi willen,
 Feuer stehe still in deiner Glut,
 Wie Christus der Herr ist gestanden
 in seinem rosinfarben Blut.
 Feuer und Glut, ich gebeut dir bey
 Gottes Namen,
 Daß du nicht weiter kömmt von
 dammen.
 Sondern behaltest alle deins funken
 flammen.

Amen! Amen! Amen! Im Jahr 1723. hat Johann Christoph Schaffer eine Schrift unter dem Titel: der von Gott verfluchte Feuerfegen drucken lassen, darinnen er von der Beschaffenheit, dem Ursprung, vom Brenel und Ehorheit, ernstlicher Vermeidung des Feuerfegens handelt. Von der Schrift: nouvelle maniere d'eteindre les incendies avec plusieurs autres inventions utiles à la ville de Paris findet man Nachricht in dem journal des sçavans 1726. januar. pag. 22. und in den memoires de Trevoux 1723. septembre. pag. 1619.

Feuermaal,

Heißt ein braunrother Fleck im Gesicht, oder am Leibe, so die Kinder mit auf die Welt bringen. Die Gelegenheit dazu giebet, wenn sich eine schwangere Frau vor dem Feuer entsetzet, und so fort irgendwo sich am Leibe angreift, da denn das Kind an demselbigen Ort, wo sie hingegriffen hat, also gezeichnet wird. Die Ursach ist die Imagination, nach welcher dasjenige Principium, so die Frucht in Mutterleibe formiret, als welches schwer nach den mechanischen Ränken und Grundfägen zu erklären, wenn eine solche Idee vorgekelllet wird, aqret. Es werden solche Maale, wenn sie nicht in den ersten Tagen nach der Geburt vertrieben werden, vor unheilbar gehalten.

Feuer

Feuerstein,

Is ein harter Stein, welcher, wenn man ihn fest an einen andern, oder an Stahl schlägt, Feuerfunken von sich giebt, indem sich darinnen Schwefel und brennbare Ausströmungen befinden, wovon schon in dem Artikel Feuer etwas angeführt worden. [Eine bessere und vollständigere Erklärung wußt man bey den neuern Verfassern, die von Steinen geschrieben, suchen. Dahin gehören Urban Friedrich Benedict Brückmanns Abhandlung von Edelsteinen. Braunschweig 1773. 2te Aufl. Cap. 29. Joh. Sam. Schröter vollständige Einleitung in die Kenntniß und Geschichte der Steine und Verfeinerungen. Altenb. 1774. 4. und anderer, vergleiche die Rubric Achat.]

Feuerzeichen,

Es tragen sich in der Natur gewisse Entzündlichkeiten zu, die in der Luft geschehen, geblüht, gehört oder gesehen werden, und im Griechischen meteora heißen. Die Naturlehrer theilen sie in wahrhaftige, welche wirklich dasjenige sind, für was man sie hält, und in scheinbare, oder meteora apparentia, die in einem bloßen Scheine bestehen, und dasjenige nicht sind, für was man sie ansiehet. Die wahrhaftige theilet man wieder in meteora aqua, in wässrige, wenn die aus der Erde heraufsteigende Ausdämpfungen wässrig sind, wie die Wolken, Nebel, Regen, Thau, Hagel, Reif, Schnee; in meteora ignea, in feurige, wozu man auch die meteora aërea, die leuchtigen setzt, welche die Winde ausmachen. Die Feuerzeichen sind solche Dünste der Erde, die in dem untern, mittlern und obern Theile der Luft entzündet werden. Aus was für Materie und Theilchen diese Dünste bestehen, bestimmen die Philosophen so genau nicht, und wenn man gleich überhaupt jaget, es wären feste und schwerste Dünste, so schließen man doch andere Arten der Theilchen, als des Salpeters, Vitriols, Alauns nicht aus, indem sich ihre Beschaffenheit nach dem Zustande des Erdreichs richtet. Mehrere Räthe finden sie, wenn sie unteruchen sollen, wodurch diese Theilchen in eine Bewegung gebracht werden. Cartesius hat mirte in dem Centro der Erde ein unterirdisches Feuer, so er als das Principium dieser Bewegung ansah, welches Feuer aber andern sehr zweifelhaftig und verdächtig vorkommt, daß wenn dasjenige wahr wäre, was Cartesius davon vorgegeben, die Flammen längst müßten hervorgebrochen seyn, und die Erde verlehret haben. Andere meynen, eine unirdische Wärme bewege die in der Er-

de sich befindenden Theilchen; dardies man erinnert, wenn aber gleich die Wärme ein bewegendes Principium sey, so sey doch nicht deutlich, wie die Wärme erregt werde. Einige geben vor, es geschehe dieses vermittelst des Falls der Steine; und etliche schreiben dieses nur der Vermischung der unterschiedenen und von ungleichem Wesen sich befindenden Theilchen zu. Es giebt verschiedene Arten solcher Feuerzeichen, als Iririsch, der fliegende Drache, Donner, Blitz, Strahl, Erdbeben, u. s. m. von denen die besondern Artikel zu sehen, wo diese Materie mit mehreren erläutert anzutreffen ist.

Sibren,

Fäserchen, oder Fäserchen, sind Theilchen des Leibes, länglich wie die Fäden, sehr schmal und dünne, dadurch die andern Theile verbunden, und die Bewegungen verursacht werden, aus welchen fast alle Theile des Leibes zusammen gesetzt werden. Nachdem sie unterschiedlich zusammen kommen, so entsteht auch ein ungleiches Wesen, das manches fleischicht, manches haaricht, manches wie Saiten ist. Etliche liegen ganz gleich, etliche aber krümmen sich. Die gleichen liegen entweder gleich nach der Länge, oder übereinander nach der Breite, oder schräg nach der Seite zu; und die krümmen machen entweder einen Ring, oder einen Bogen, oder einen Winkel, oder eine Schneckenform, wovon die Anatomici mit mehreren nachzulesen sind. [Die Fasern sind von dreierley Art. Einige dienen zum Empfinden, und das sind Nervenfasern, Nervenfibren, ihre Sammlung macht die Nerven aus, welche sämmtlich ihren Ursprung aus dem Gehirne haben, entweder mittelbar oder unmittelbar. Andere sind zu Herbringung der Bewegungen nöthig, und solche heißen Fleischfasern. Noch andere dienen zur Befestigung und Verbindung, und solche werden Flechsenfasern genennet. Weil man auch in den Gewächsen und Pflanzen verschiedene Fasern antrifft, so schließen viele mit Wahrscheinlichkeit auf die Empfindlichkeit der Gewächse. Siehe Succows Briefe S. 258. Von Fibern kann das hamburg. Magazin 6 Band, S. 478. 489. wie auch 7 B. S. 290. f. und 21 B. S. 29. f. nachzulesen werden.]

[Statio,

siehe Erdrichtung.]

[Figura hieroglyphica,]

[Die hieroglyphischen Figuren wurden vorzüglich von den Egyptiern gebraucht, um

um diese und jene Ideen, welche bey gottedienstlichen Handlungen zu erwecken waren, auszudrücken. Mercurius Trismegistus ist als ein solcher bekannt, der sich solcher Figuren und figürlichen Redensarten häufig bedienet hat. Er erklärt i. E. Gott durch einen Stiel, dessen Mittelpunkt überall sey, die Umschließung aber nirgend (Deus est circulus, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam). Wodurch er anzeigen will, Gott sey allgegenwärtig, und werde durch keine Grenzen eingeschlossen. Es entsteht hierbey die Frage: ob solche Abbildungen der göttlichen Eigenschaften, als ein Fehler und Anthropomorphismus anzusehen sind? Welche Frage wir mit Grunde leugnen, weil solche Bilder weiter keine Absicht haben sollen, als diese und jene Eigenschaften in Erinnerung zu bringen. Daher unter uns bis auf den heutigen Tag noch mancherley hieroglyphische Abbildungen geschehen. Wenn man i. E. einen Triangel zeichnet, aus welchem überall Strahlen sich ausbreiten; ringsherum aber malet man Wolken, so soll dieses Bild den Gedanken erwecken, es sey ein dreyeiniger Gott, welcher in alle Dinge wirkt, und von dem das ganze Weltgebäude abhänge. Freylich kann es leicht kommen, daß einfältige Leute Nebengebiffe bey solchen Bildern bekommen, und Gelegenheit zu einem Anthropomorphismo nehmen, nothwendig aber ist es nicht. Auch kann leicht eine Dunkelheit bey solchen Figuren verknüpft seyn, wenn sie nicht gehörig erklärt werden. (Siehe Anthropomorphismus.)

Figuren des Syllogismi,

Heißen die Ordnungen der dreyen Terminorum maioris, minoris und medii in einem einfachen und categorischen Syllogismo, oder die verschiedenen Verknüpfungen des medii termini mit dem Subjecto und Predicato der Conclusion, wie die Aristotelici reden, welche derselben drey zehlen, denen andere die vierte, so insgemein die Galenische genennet wird, hinzu thun, so aber die Peripatetici nicht annehmen, wie wir unten in dem Artikel vom Syllogismo weiter gewiesen haben. Man siehet die Lehre von den syllogistischen Figuren insgemein als eine unnütze scholastische Grille an, die aber in der That, wo sie recht gebraucht wird, ihren Nutzen hat, und die Regeln zu den besondern Arten der Vernunftschlüsse in sich faßt, welches denn auch bey dem Syllogismo angeht, wenn er synthetisch betrachtet wird, wie aus dem Artikel Vernunftschluß zu sehen.

Figürliche Erkenntniß,

Es hat Wolff in den vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und Seele des Menschen pag. 152. die cognitionem symbolicam, eine figürliche Erkenntniß, und die cognitionem intuitivam eine anschauende Erkenntniß genennet. Jene befinde darinnen, daß wir uns etwas durch Wörter und andere Zeichen vorstellten; diese aber, daß wir uns die Sache selbst vorstellten. Die erstere habe vor der andern viele Vorzüge, wenn diese nicht vollständig sey, das ist, nicht deutlich gleichsam vor Augen läge, was ein Ding in sich enthalte, und wie es mit andern verknüpft sey, und gegen sie sich verhalte. Denn da jezt unsere Empfindungen größtentheils undeutlich und dunkel wären, so dienten die Wörter und Zeichen zur Deutlichkeit, indem wir durch sie unterscheiden, was wir verschiedenes in denen Dingen und unter ihnen antröffen. Weil nun aber hierdurch die Anschaulichkeit erlosche, die zwischen verschiedenem einzelnen Dingen anzutreffen, so gelange man auf diese Weise zu allgemeinen Begriffen, und werde demnach die allgemeine Erkenntniß durch die Wörter deutlich. Unterdessen könne die figürliche auch zu einigen Nachtheile gereichen, wenn man nicht genug Acht darauf habe, indem wir leere Worte, mit denen kein Begriff verknüpft ist, für Erkenntniß halten, und Wörter für Sachen ausgeben. Absonderlich dienen die Wörter und Zeichen zur Deutlichkeit im urtheilen. Denn da es hauptsächlich darauf ankomme, wenn man urtheile, daß man die Eigenschaft, oder Veränderung, oder Wirkung, oder das Verhalten gegen andere, so einem Dinge zugeeignet, oder abgesprochen werde, von ihm unterscheide, und dieser bey den unterschiedenen Dinge Verknüpfung erwege, und daher zur Deutlichkeit des Urtheils in der anschauenden Erkenntniß nicht allein erfordert werde, daß man sich den Unterschied der Begriffe, die entweder getrennt oder verknüpft würden, sondern auch die Wirkung der Seele, dadurch sie dieses erwege, deutlich vorstelle; die Wörter aber die Verknüpfung und Trennung der Begriffe an sich zeigten; so zeigte sich in der figürlichen Erkenntniß der Unterschied der Urtheile und bloßer Begriffe klarer, als in der anschauenden, und sey demnach die Deutlichkeit größer. Daher geschah es auch, daß, so bald wir uns entweder einen allgemeinen Begriff von einer Art Dinge, davon wir eins sehen, oder sonst empfinden, formirten, oder auch nur etwas deutliches merkten, oder von einem Dinge ein Urtheil für uns fällen wollten, wir von der anschauenden

den

en Erkenntniß zu der sündlichen Sünden, und zu uns selbst redeten; oder wenigstens die dazu nöthigen Worte gedachten.

[Silberstein,]

[Ist eigentlich nichts anders, als ein Sandstein, der nur die besondere Eigenschaft an sich hat, daß er das Wasser und andere Flüssigkeiten durch sich seigen läßt. Er heißt auch Seigstein oder Seigerstein, ferner Wasserstein. Lateinisch heißt er *stratum*. Mehreres siehe in Schröters Einleitung in die Kenntniß der Steine. 1. Bd. p. 338. f. f.]

Silzig,

Bedeutet diejenige Eigenschaft des menschlichen Gemüths, wenn dasselbige in hohen Grade zur Kargheit geneigt ist. Die Kargheit ist diejenige Schwachheit, wenn man weniger ausgiebt, als man habs und sollte, mithin werden dazu wey Stücke erfordert. Einmal muß man in solchen Umständen des Vermögens stehen, daß man mehr ausgeben könnte, und kann daher ein blutarmer Mensch seiner Kargheit und Silzigkeit beschuldigt werden; hernach muß es auch der Vernunft gemäß seyn, daß man mehr ausgibt, als man in der That that. Dieser Ausdruck, oder Vorschrift der Vernunft zielt sowohl auf die Billigkeit, daß man nicht nur in Ansehung seiner eignen nach der Nothwendigkeit, und Bequemlichkeit zu befördernden Erhaltung, sondern auch in Ansehung anderer vermöge eines vortheilhaften Mitleidens durch Wohlthaten so viel ausgiebt, als es der Endzweck mit sich bringt; als auf die Klugheit, und insbesondere auf die Regeln des Wohlstandes, welche manche Ausgaben erfordern, und deren Raab nach eines jeden äußerlichen Umständen einzuurtheilen ist. Hier beides verhöhet kein larger Mensch, und giebt weniger aus, als die Regeln der Billigkeit und Klugheit mit sich bringen. Doch giebt es auch darinnen gewisse Grade; und wer zu einem hohen Grade solcher Thorheit und Schwachheit gekommen, den nennet man einen silzigen Menschen.

[Finanzen,]

[*Aerarium publicum*, heißen die Einkünfte eines Staats, und derjenigen, die sie einnehmen, werden Financier, Rentmeister, oder *quæstores* genennet. Man hat auch an vielen Höfen besondere Finanzräthe. Zuweilen versteht man auch unter Finanzen allerhand Betrügereyen und Unterschleisse, (*Aeruscatio*, *Fraudatio*.) und wer sich darauf legt, heißt ein

Finanzenmacher, (*fraudator*, *seruscator*). Man lese Jo. von Sonnenfels *Sätze aus der Policey, Handlungs- und Finanzwissenschaft*. Wien 1765. 2. Auch verdient J. L. Bergius in seinem *Policey- und Cameralmagazin*, Frankfurt. 1767. 4. von dieser Materie gelesen zu werden.]

Findungsrecht,

Es bestehet dieses Recht darinnen, daß derjenige, der eine herrnlose Sache findet, sich selbige eigenthümlich anmaßen kann. Es werden in der natürlichen Rechtsgelchrtheit die Ansichten in Ansehung des Eigenthums vorgetragen, da man unter andern nach der Theorie weiset, wie das Eigenthum von Principalsachen entweder originarie, oder derivativ erlangt werde: originarie, wie man von Anbeginn dasselbige erlange, geschähe solches durch die Occupation, oder Einnahme, wenn man Sachen, die keinen Herrn haben, in Besitz nehme, indem eine herrnlose Sache demjenigen zufalle, der sie zuerst ergreife und in Besitz nehme. Von dieser Einnahme pflegt man insgemein drey Arten zu machen: *occupationem bellicam*, die Eroberung oder Erbeutung, *venationem*, die Jagd, und *inventionem*, das Finden. Derivative, wenn das Eigenthum von einem auf den andern gebracht werde, erlange man solches wiederum auf verschiedene Arten, in deren Bestimmung und Ordnung die Scribenten unterschiedlich urtheilen, weil man nicht einig ist, ob das Eigenthum auch nach dem Tode des Eigenthums herrn auf einen andern könne gebracht werden; inzwischen geschähe dieses bey Lebzeiten durch die Uebergabe, Theilung, Occupation und Präscription, und werden gleichfalls drey Arten der Occupation, die Eroberungen im Kriege, das Jagen und das Finden hieher gerechnet.

Was nun insonderheit das Findungsrecht betrifft, so gründet sich dasselbige an und für sich auf das natürliche und billige Principium, daß derjenige, der eine herrnlose Sache zuerst ergreift, rechtmäßig Eigenthumsherr davon wird; wenn es aber zur Anwendung auf diesen oder jenen Fall kommen soll, so muß die Beschaffenheit der Sache, die man gefunden hat, betrachtet werden, ob sie eine herrnlose Sache sey, und man muß dabei auf den Unterschied unter dem natürlichen und bürgerlichen Stande sehen. Die Sachen, die man findet, können auf eine zweyfache Art als herrnlos angesehen werden, 1) sofern sie von Anbeginn herrnlos gewesen; und noch keinen Herrn gehabt, wie die Edelgesteine, Muscheln und andere Sachen, die das Meer ausgeworfen, welche jeder im Stande der

natürlichen Freiheit, der sie zuerst findet, sich zueignen kann; in der Republik aber gehören sie außer Zweifel demjenigen, der die Herrschaft über das Meer oder Ufer desselben hat, als Zubehörungen desselben, und da wäre die Invention eine Art der Occupation, sofern man durch dieses Mittel das Eigenthum von Anfang an erlangt: b) sofern die Sache zwar vorher einen Herrn gehabt, nunmehr aber herrlos worden, daß derjenige, der sie zuerst findet und ergreift, dadurch Eigenthumherr werde, und zwar modo derivatio, wiewohl einige dieses auch ad modum originarium rechnen. Solche Dinge können auf eine zweifache Art herrlos werden: einmal wenn einer etwas ausdrücklich verläßt und wegwirft, auch dabei deutlich zu verstehen giebt, wie er es nicht mehr haben wollte, und ein jeglicher, der zuerst dazu käme, sich selbiges anmaßen könnte, z. E. wenn jemand bey einem Baue die Späne vom Holze, und in der Erndte die einzelnen Körnen auf dem Acker vor die Armen Hegen läßt, da muß demjenigen, der zuerst etwas davon findet, und ausbeutet, dasselbige bleiben: hernach indem etwas verlohren wird, welches letztere zwar noch etwas genauer einzuschränken ist. Denn eine verlohrene Sache ist an sich selbst noch nicht herrlos, wenn gleich durch das Verlieren die Besizung weggefallen, indem auch die Einwilligung des Eigenthumsherrn, daß er solche nicht wieder haben will, und sie daher abandoniret, wenn ihm etwa nicht viel daran gelegen, oder gar keine Hoffnung, selbige wieder zu bekommen, hat, dazu kommen muß, daß wo eins von beeden fehlt, die Sache nicht für herrlos kann gehalten werden. Denn declarirte gleich jemand deutlich, er wolle dieß oder jenes verlassen, oder nichts darnach fragen, wenn er dasselbige gleich verlohre, so kann man sich aus der Ursache vor der wirklichen Verlassung und Verlierung nichts anmaßen, weil man nicht wissen kann, ob es sein rechter Ernst, und ob er sich nicht anders resolviren werde; und daß bey der Verlierung und Wegwerfung die Einwilligung nöthig sey, erhellet aus der Beschaffenheit des Eigenthums, das man einem nicht wider seinen Willen nehmen kann. Hierauf fließet, daß derjenige, der etwas gefunden, entweder weiß, wem es geböret, oder weiß es nicht. Im ersten Falle kann er sie nicht mehr für eine Sache halten, die niemanden geböret, weil man nun weiß, wem sie geböret, mithin ist man verbunden, sie ihm wiederzugeben in dem Stande, wie man sie gefunden, es sey denn, daß der Eigenthumsherr selbige abandoniret. Weiß er es aber nicht, wem solches zukommt, so hat er alle Mittel anzuwenden, denjenigen zu erfahren, der es

verlohren, weil wir selbst verlangen, daß andere so mit uns verfahren, wenn wir etwas verlohren haben, und ist allerdings unrecht, wenn man verschweigt, oder auch nicht gestehen will, daß man etwas gefunden. Sollte aber von dem rechtmäßigen Herrn nichts in Erfahrung zu bringen seyn, so erlangt man vermittelst der Usucapion, oder Präscription ein Recht, das sich auf eine stillschweigende Verlassung gründet, dazu die Occupation oder das Finden nur Gelegenheit giebt. [Hierbey muß der Artikel Verjährung verglichen werden.] Denn wenn wir eigentlich reden wollen, so macht die Occupation und das Finden bey Sachen, deren Eigenthum modo derivatio erlangt wird, nur in Ansehung des dritten, weil wir zuerst dazu kommen, ein Recht, nicht aber in Ansehung des ersten Eigenthumsherrn, dessen entweder ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung, wodurch erst die Sache herrlos wird, hier das Recht ertheilet, conf. Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 8. §. 5. 6. 7. nebst seinen Auslegern, und Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 4. cap. 6. §. 12. Im alten Testamente Exod. 23. v. 4. und Deuter. cap. 22. v. 1. 2. 3. 4. befohl Gott den Juden, man sollte das verlohrene Vieh wieder zu seinem Herrn bringen, oder so lange bey sich behalten, bis er selches suche, und da geben sie vor, es gieng dieses Gesetz nur die Israeliten, und nicht die Heiden an, jedoch so, daß die verlohrene Sache, wenn sie der Eigenthumsherr abandonire, demjenigen zuhiele, der sie zuerst ergreife, wie sie denn auch einen Unterschied unter den bezeichneten und unbezeichneten Sachen machten, und präsumirten, daß der Eigenthumsherr sich keine Hoffnung gemacht, Dinge von der letztern Art wieder zu bekommen. Man hielt auch für unrecht, daß man gefundenen bezeichnete Sachen, ohne sie zwey oder dreymal öffentlich ausrufen zu lassen, behielte. Den Abtrünnigen wollte man die verlohrene Güter nicht wiedergeben, und wenn man sie den Heiden wieder zustellte, so sahe man es nicht als eine Schuldigkeit, sondern als eine Gütlichkeit an, wovon mit mehreren Selbsten de iure naturae et gentium iuxta disciplinam ebraeor. lib. 6. c. 4. p. 714. fgg. zu lesen.

Eine bekannte Frage ist es: wem ein gefundener Schatz zukomme? Es machen hier einige ohne Noth viel Weitläufigkeiten, denen man leicht entgegen kann, wenn man sich nur um die rechte Bedeutung des Wortes Schatz bekümmert. Denn Schatz bedeutet in Rechten einen Vorrath an Golde oder Silber, der an einem heimlichen Orte von einem solchen langen Zeit, der verborgen wor-

den,

den, daß man nicht wissen kann, wessen er gewesen. Auf solche Weise wird er als eine herrnlose Sache angesehen, und wenn man fragt: ob auch hier das Findungsrecht schlechterdings statt habe? antworten viele, man müsse sowohl auf die Umstände des Orts, wo er gefunden werde, als die Art und Weise, wie man ihn finde, sehen, indem es hier die bloße Einzahlung nicht ausmache, sondern man habe einen solchen Schatz als eine Zubehörung von der Hauptsache, oder des Orts, wo er verborgen, anzusehen, daher sey billig, wer einen Schatz fände auf seinem Boden, es geschähe von obengedacht, oder daß er ihn gesucht, daß er ihn für sich allein behalte; fände er ihn auf eines andern Boden, so theilte er ihn mit dem Eigenthumsherrn, und wofür er darnach gesucht, so habe er daran nichts zu fordern. Eine andere Bewandniß hat es, wenn etwa zu Kriegszeiten etwas begraben oder vermauert wird von Leuten, die noch leben, oder den Lebenden unbekannt sind, und in Erfahrung können gebracht werden, da ein solcher Schatz keine herrnlose Sache ist, s. Ziegler de iurib. maiest. lib. 8. cap. 20. Peter Müller de iure inveniendi thesauri, Jen. 1686. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 4. cap. 6. §. 13. Treuer ad Pufendorf. de officio hom. et civ. p. 258. [In vielen Ländern werden die verborgenen Schätze zu den Regalien gezogen. Man lese Sam. Stryck de iure principis subterraneo. Francof. ad Viadr. 1685. Jac. Aug. Franckenstein de eo, quod iustum est circa thesauros. Lips. 1727.]

[Sineffe,]

[Astutiae, calliditas, ist so viel als List, Arglist, Verschlagenheit, einen andern zu hintergehen.]

Finger,

Der äußerste Theil der Hand, dergleichen an einer jeden ordentlich fünf sind. Der erste, welcher der dickste ist, und etwas aus der Ordnung steht, wird der Daumen, und lateinisch, weil er viel vermag, pollex genannt; der andere der Zeiger, indem man sich desselben bedient, wenn man dieses oder jenes zeigen will; der dritte der Mittelfinger, weil er in der Mitten steht; der vierte der Goldfinger, so daher kommt, weil man daran, sonderlich an der linken Hand, goldene Ringe tragt, wiewohl man die Ursache so genau nicht sagen kann, warum dieses mag geschehen seyn. Denn daß einige vorgeben, man hätte dieses dem Herjen, so auf der linken Seite la-

Philos. Lexic. I. Theil.

ge, zu Ehren, oder wegen einer sonderbaren Ader, die der Einbildung nach vom dem Herjen zu dem vierten Finger fliehet, gethan, solches sind Muthmaßungen, die wenig Grund haben, zumal man in der Anatomie von solcher Ader nichts wissen will. Andere meynen, man habe angefangen, die Ringe aus der Ursache an der linken Hand zu tragen, damit man sie besser schonen möchte, weil man doch die linke Hand seltner, als die rechte brauche, und zwar an dem vierten Finger, der von dem Mittel- und Ohrfinger auf beyden Seiten beschützt werde, wiewohl man auch schon zu den ältesten Zeiten die Ringe an der rechten Hand, und durch einander an alle Finger getragen; wovon Kirchmann de annulis zu lesen ist, und der fünfte ist der kleine Finger. Es sind funfzehn Velne der Finger, wenn man unter selbige das erste des Daumens mitzählet, so zu drey Reihen bestehen, welche von den Griechen phalanges genennet werden. Die Finger werden gebeuget, ausgestreckt, und auf beyde Seiten beweget, und sind von dem beugenden und ausstreckenden Finger-musculn etliche allgemeyne, von denen nämlich ein jedwedes mehr Finger beuget und ausstreckt; etliche aber eigenthümliche, von denen ein jeglicher einen Finger insonderheit beuget oder ausstreckt, wovon Verheyn in der Anatomie p. 796. nebst den andern Anatomis zu lesen. Wie man aus der Ordnung und Structur der Finger eine sonderbare Weisheit Gottes erkennen könne, zeigt Donati in demonstratione dei ex manu humana.

Finis,

Heist endlich das Ende, das äußerste eines Dinges, [welches von einigen finis terminationis genennet wird,] denn der Endweck, oder das Absehen mit einer Sache, welches die Aristotelici causam finalem, die Endursache nennen, [auch wird es finis motionis genennet,] wesswegen die causa efficiens, oder die wirkende Ursache geschäftig, und wodurch sie zu ihrer Wirkung bewogen und angetrieben werde, i. E. ein Student studiret deswegen, daß er mit der Zeit gute Beförderung erhalten will, und ist also die Beförderung sein Endweck, oder die Endursache seines Studirens. In den gemeinen Metaphysiken kommen folgende Eintheilungen vor.

Es ist der finis entweder finis operis, des Thuns, oder operantis, des Thunenden. Jener ist, worauf die Arbeit, und die Herrichtung selbst abzielt, und ist nichts anders, als der Effect eines Dinges, i. E. wenn ich die Arbeit des Baumeisters ansehe, so bestehet der finis darinnen, daß

T

cd

er sein Haus gern bald fertig haben will; dieser aber ist der Nutzen und die Ehre, welche man wegen der Arbeit zu erwarten hat. z. E. ein angehender Handwerksmann ist über seinem Meisterstücke fleißig, weil er die Ehre haben will, als wenn er etwas rechtshaffenes machen könne, darnach ist er fleißig, weil ihm die Arbeit muß bezahlt werden. Der finis operis ist wieder entweder naturalis, ein natürlicher, oder accidentalis, ein zufälliger. Der natürliche ist, dahin etwas ordentlich und natürlicher Weise abstelet, dazu es nämlich seinem Wesen nach bestimmt ist, z. E. der natürliche Endzweck des Hammers ist, daß er das Eisen zerschläge; der Feder, daß man damit schreibe; der zufällige Endzweck ist, da man ein Ding zu etwas braucht, dazu es eigentlich seinem Wesen und seiner Natur nach nicht zu brauchen, z. E. wenn ich mit dem Hammer jemand umbringe, mit der Feder meine Zähne reinige. Der finis operantis aber ist endlich entweder finis cuius, der Endzweck dessen, oder finis cui, der Endzweck dem. Der finis cuius sind die Umstände und Ursachen einer Sache, warum man sie verlangt; der finis cui ist die Sache selbst, die man verlangt, z. E. das Buch, welches ich kaufe, ist finis cui; daß ich aber solches zu einer Disputation brauchen will, ist finis cuius. Im Griechischen heißt es finis γ er δ . Andere nennen den finem cui auch finem obiectivum, und den finem cuius, finem formalem. Fürs andere ist er entweder internus, der innerliche, oder externus, der äußerliche. Der innerliche ist der Effect, welchen derjenige in seiner Gewalt hat, der sich zu bemühen pfleget, z. E. ein Schuster kann allemal einen Schuh fertig machen; der äußerliche ist dasjenige, welches nicht in unserer Gewalt steht, und das oftmals zurück bleibt, wenn man noch so sehr bemühet ist, z. E. der Schuster bekommt nicht allemal sein Geld für die Arbeit; es solat auch nicht, daß der Schuh allemal von einem Menschen soll angezogen und getragen werden. Drittens ist er entweder obiectivus, oder formalis. Jener ist die Sache selbst, die uns antreibt; dieser das gute und anständige Wesen, dessentwegen wir der Sache nachhängen, z. E. bey einem Studenten ist finis obiectivus die Gelehrsamkeit; der finis formalis die Beförderung. Diese stimmen mit dem finem cui und cuius, wie schon erinnert ist, überein. Viertens ist er entweder proximus, der nächste, oder remotus, der entferntere. Der nächste ist, vor dem kein anderer bey einer Verrichtung berget; der entfernte hingegen ist, der schon einen andern vor sich hat, z. E. der finis proximus eines Christen, der Gottes Wort höret, ist, daß es sich in Glaubens- und Le-

benslehren will unterrichten; der remotus aber ist die ewige Seligkeit. Wenn ein Medicus einem Patienten eine Purganz eingiebt, so ist der finis proximus, daß die verderbten und schädlichen Feuchtigkeiten sollen ausgetrieben werden; der remotus aber ist die Gesundheit. Fünftens ist er entweder ultimus, oder intermedius. Der ultimus, oder der äußerste, ist die Hauptursache selbst, derentwegen sich ein Mensch bemühet; der intermedius, der mittlere, oder subordinatus bezieht sich auf die Mittel, ohne welche man zur Hauptsache nicht gelangen kann, z. E. ein Bräutigam hat seinen finem ultimum in der Vereingung mit der Braut, daß er eine Geseßten seines Lebens bekommen möchte; jedoch er careffirt die alte Kinderfrau, er giebt einem Pferdehändler gute Worte, daß er auf eine Visite reisen kann, und respectiret die nächsten Freunde, und was dergleichen mehr ist, welches der finis intermedius ist. Denn dieses würde alles zurück bleiben, wenn der vornehmste finis nicht sollte zu erhalten seyn. Sechstens ist er entweder principalis, oder minus principalis. Der principalis, der Hauptzweck ist derjenige, dem zu gefallen das meiste gethan wird, und bey dessen Erreichung die Verrichtung wohl gar nachbleiben möchte. So liebt ein Student auf die Universität, daß er studiren will, denn wosern die Eltern wissen, daß solcher finis nicht allzuwohl an dem Orte zu erhalten sey, so möchte die Resolution gar anders ausgefallen seyn; der minus principalis, oder der Neben Zweck, ist derjenige, der nur bey guter Gelegenheit mitgenommen wird, dem aber allein zu gefallen nichts würde geschehen seyn. So liebet einer auf die Universität, daß er will sechten und tanzen lernen, denn wosern man außer diesen Exercitiis an dem Orte nichts zu hoffen hätte, möchten die Eltern wohl mit ihren Untöhen zurück halten. Man sagt auch finis primarius, und secundarius. Stebentens ist er entweder adaequatus, oder inadaequatus. Der finis adaequatus oder totalis, der gänliche, ist die ganze Sache, der auf jemand in seiner Verrichtung sein Absehen richtet; der inadaequatus oder partialis geht nur auf einen Theil derjenigen Sachen, dahin jemand in seiner Arbeit abstelet, z. E. der finis adaequatus eines Studenten auf Universität ist, daß er will gelehrt werden; der inadaequatus, daß er will die Philosophie, oder die Mathese, oder die Theologie studiren. Achters ist er entweder directus, oder indirectus. Der finis directus ist, darauf bey einer Sache am meisten gezelet wird; der indirectus, darauf nur zufälliger Weise gezelet wird, z. E. daß ein Gott sey, ist dem Menschen ins Herz geschrieben; der finis directus hiervon ist, daß

daß die Menschen sollen angereizt werden, mehr und mehr nach Gott zu forschen; der finis indirectus aber ist, daß sie keine Entschuldigung haben sollen. Man sagt auch finis per se, und finis per accidens. Meintens ist er entweder efficiendus, oder obtinendus, oder conservandus. Der finis efficiendus, der erst zu verschaffende Endweck, ist zwar in der That noch nicht da, der aber doch kann hervorgebracht werden: der finis obtinendus, der bloß zu erlangende Endweck, ist zwar schon wirklich da, aber man muß ihn noch erlangen; und der finis conservandus, der zu erhaltende Endweck ist, darauf man zu sehen hat, daß man ihn, nachdem man ihn schon erhalten, nicht wieder verliere, z. E. eines Studenten finis efficiendus ist die Gelehrsamkeit; der finis obtinendus ist ein öffentliches Amt und das Vermögen, und der finis conservandus ist die schon erlangte Gelehrsamkeit. Diese Eintheilung geht insbesondere auf den finem obiectivum. Meintens ist er entweder proprius, der eigentliche, oder improprius, der uneigentliche. Der proprius heißt, darauf man ordentlich das Absehen hat, wenn ich Wein trinke, so ist mein ordentliches Absehen, daß ich den Durst löse; wenn ich ein Haus baue, so ist mein Absehen, daß ich darin wohnen will; der finis improprius ist, wenn etwas wider die Absicht erfolgt; wer Wein trinkt, der wird voll; wer ein Haus bauet, hat allerhand Reid, erbräulichen Zufpruch, Einquartierung, und andere Verdrüsslichkeiten mehr. Diese Eintheilung ist nicht viel unge. Ueber dieses geben die Metaphysici noch allerhand Axiomata und Regeln von dem finis. 1. E. der Endweck ist eher, als die Mittel; [finis est primum in intentione et ultimum in executione. Medium vero est ultimum in intentione et primum in executione;] wer denselben erlangt, verlangt auch die dazu gehörigen Mittel; ist der Endweck einer Sache möglich, so sind auch die dazu gehörigen Mittel möglich: der Endweck steht allemal auf ein gewisses Gut, u. s. f. 5. mit mehrern Scheiblers opus logic. ag. 2. cap. 6. Scherzers manual. philosophic. part. 1. pag. 33. part. 2. pag. 3. Micralli lex. philosophic. pag. 38. Veltbems institut. metaphysic. p. cap. 29. §. 8. seqq. Joh. Weisens compend. metaphysic. cognit. part. 1. gener. lib. 2. sect. 2. cap. 4. Donati metaphysic. vual. cap. 29. Poschwitz metaphysic. theologic. part. 3. p. 1. cap. 3. Lebenskreits philosoph. prim. p. 3. 2. 2. cap. 6. Clericum in ontolog. ap. 11. Langens nucleum logic. Weinan cap. 5. Buddei philosoph. in monumental. p. 4. c. 4. §. 19. seqq. Küstiger in philosoph. synthetic. p. 402.

ed. 3. Chauvins lex. philosophic. p. 246. ed. 2.

Wie man aber den finem in der Metaphysic überhaupt in Abstracto betrachtet; also erweget man insonderheit in der Physic den Endweck der natürlichen Dinge, und in der Moral den Endweck der menschlichen Verrichtungen. Was das erste betrifft, so ist unter den Philosophen die Frage vorgekommen: ob man sich um die Endwecke der natürlichen Dinge zu bekümmern habe; und obs nicht vielmehr eine Verwegenheit sey, die von Gott bey der Schöpfung vorgesezte Endwecke zu untersuchen? Von den Alten wollen wir nichts gedenken. Denn diejenigen, welche die Ewigkeit der Welt, und daß selbige von ohngefahr und von sich selbst entstanden, gelehret, wie Aristoteles und Epicurus, konnten keine Endursachen angeben. Es ist zum Endwecke ein verständiges Wesen nöthig, welches die Welt nicht ist, folglich wenn sie von sich selber, kann man keine Endursachen der natürlichen Dinge zulassen; und wenn gleich Aristoteles lehrte, Gott habe sie erschaffen, so thatirte er doch, es sey dieses von ohngefahr aus einer Nothwendigkeit geschehen; die Nothwendigkeit aber, oder der Zwang, reimt sich mit einem vernünftigen Vorsatz, der eine Freyheit voraus setzet, nicht zusammen. So ist auch nicht nöthig, die des Benedicti Spinoza zu gedenken, welcher dieses ein Vorurtheil nennet, daß Gott bey seinen Werken einen Endweck habe. Denn sein ganzes System, daß Gott und die Welt eins sey, brachte es nicht anders mit sich. Cartesius hat zu den neueren Zeiten zu dieser Frage den meisten Anlaß gegeben, indem er part. 1. n. 28. princip. philosophic. schreibt, man solle niemals die Beweisgründe in natürlichen Sachen von dem Endwecke, den sich Gott, oder die Natur in ihren Werken vorsezet, herleiten; und in medit. 4. bekennet er, es hätte die Untersuchung der Endursachen in der Physic keinen Nutzen, und hielt er es vielmehr für eine Verwegenheit, wenn man dieses untersuchen wolle; wohn auch gehoret, was er principior. philosophiarum part. 3. n. 2. vortræget, worinnen ihn unter seinen Anhängern Andala in exercitation. academ. in philosophiam primam et naturalem pag. 233. seqq. zu vertheidigen suchet, und erinnert, er habe es nicht so verstanden, als man es insgemein annehme. Dieser Meinung ist unter andern auch Chauvin in lexico philosoph. pag. 246. edit. 2. welcher sich aber andere entgegen gesetzt, als der Herr von Leibnitz, der in den

adis eruditor. 1682. pag. 186. schreibt, es irrten diejenigen gar sehr, die mit Cartesio in der Physic keine Endursachen annehmen wollten, da man doch dabey Gelegenheit hätte, die göttliche Weisheit zu bewundern, und die Eigenschaften der Dinge zu erkennen. Solches haben auch andere gethan, als Samuel Parker de deo et providentia disput. 3. sect. 15. pag. 282. der sect. 16. pag. 283. erinnert, daß vor dem Cartesio eben solche Gedanken von der Betrachtung der Absichten in natürlichen Dingen Franciscus Baco de Verulamio gehabt. Ferner gehört hieher Job. Ray, welcher in existentia et sapientia dei manifestata in operibus creationis part. 1. pag. 28. ebenfalls Cartesii Meinung widerleget; besonders Robert Boyle in disquisitione, qua in finales rerum naturalium causas inquiritur, an et si, quibus cautelis a physico admittendae? welche zu London 1688. in englischer Sprache herausgekommen, und in den adis eruditor. 1688. pag. 490. recensiret wird. Poiret in cogitationib. de deo, anima et malo lib. 3. cap. 15. §. 9. pag. 516. hat Cartesii Meinung Beyfall gegeben, sich aber nachgehends in den beigefügten Anmerkungen geändert. Die Sache selbst anlangend, so ist gewiß, daß Gott bey der Schöpfung nichts ohne Ursache gethan, er fällt nicht von ohngefähr auf etwas, oder ermählet eine Sache ohne Bewegungsgrund, welches wider seine Weisheit wäre. Ein verständiges Wesen thut nichts ohne Ursache, wie vielweniger Gott nach seiner unendlichen Weisheit. Sehen wir aber unsere Erkenntniß, die wir von diesen Absichten haben, an, so können wir zwar nicht sagen, daß uns selbige schlechterdings unbekannt, indem wir aus den Verrichtungen vieler Dinge ganz deutlich abnehmen können, wöhin sie zielen, z. E. kein Mensch wird zweifeln, daß das menschliche Auge dazu erschaffen, wozu wir dasselbige wirklich brauchen. Es kommen aber viel tausend Dinge vor, deren Endursachen wir nicht wissen, oder wenn man sich ja eine Einbildung davon macht, so steht noch dahin, ob sie gegründet ist. Ein vernünftiger Mann treibt hier seine Untersuchung so weit, als er es bringen kann, und weiß gar wohl, daß er vielmal mit Wahrscheinlichkeiten muß verliesen nehmen; hat aber von seiner Bemühung nicht wenig Nutzen. Denn wir finden hier Gelegenheit, die Weisheit Gottes zu erkennen, und zu bewundern, auch die Eigenschaften der Dinge einzusehen, indem eine Geschicklichkeit oder Kraft einer Sache zu wirken, nothwendig nach dem Absehen, dahin ihre Wirkung ge-

hen soll, muß eingerichtet seyn. Man lese noch nach Köcher in not. ad Grotium de veritate religionis christianae pag. 57. [Ferner Wolffs zweiter Theil der Physic, oder vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. Siehe auch den Artikel Schöpfung.] Die Endursachen in der Moral gehen die menschlichen Verrichtungen an, davon wir oben in dem Artikel Absicht gehandelt haben.

Sinisterniß,

Es wird dieses Wort von den Philosophen im natürlichen und verblühten Verstande gebraucht. Nach jenem nennt man eine Sinisterniß, wenn die Sonne und der Mond, oder auch ein anderer Stern auf eine Weile nach und nach sein Licht verlieret, oder wenigstens zu vertieren scheint. Und ob man schon vor dem nur auf die Sonn- und Mondsinisternisse acht gegeben; so hat man doch heut zu Tage auch durch Hülf der Fernaläser die Sinisternisse des Jupiters, Monden angemerkt, wovon in der Astronomie gelehret, auch unten in den Artikeln von der Sonne und dem Monde gehandelt wird. Verblüht braucht man dieses Wort von dem menschlichen Verstande in Ansehung dessen Erkenntniß, sofern selbige entweder gar fehlet, und Unwissenheit da ist, oder selbige doch sehr dunkel, daher man auch zu sagen pfleget: es geht uns ein Licht aus, wenn wir deutliche Gedanken bekommen. Es wird hier das Erkennen des Verstandes mit dem Sehen der leiblichen Augen verglichen, daß wie die in Ermangelung des Lichts, oder bei einer Sinisterniß nichts sehen können; also kann auch der Verstand in Ermangelung der Ideen, oder deutlicher Ideen, welche bey der Erkenntniß der Wahrheit ein Licht geben müssen, nicht erkennen, was wahr oder falsch ist. Das Licht ist nichts anders, als das Feuer, in soferne wir selbiges durch unsere Augen empfinden. Die Wärme ist eben dieses Feuer, in soferne wir selbiges durch das Gefühl bemerken. Der Mangel des Lichts aber giebt die Sinisterniß, so wie der Mangel der Wärme die Kälte verursacht. Die Naturkundige beweisen, daß wir niemals das kälteste Licht empfinden, und eben so wenig eine gänzliche Sinisterniß.]

Firmament,

Heißet der sichtbare Himmel, woran des Nachts die Sterne erscheinen, der

von den Alten wegen seiner Dauerhaftigkeit also genennet worden. Denn nachdem man sich eingebildet, der Himmel bestünde aus acht hohlen in einander verschlossenen crystallenen Kugeln, daran die Sterne angehängt sind, so hat man die acht davon, an welcher die Fixsterne angehängt, das Firmament geheissen, welches man heut zu Tage vor nichts anders, als eine Erscheimung ansieht. Level nennet sein Werk, darinnen er 11 Sterne, die mit bloßen Augen zu sehen sind, nach ihrer Länge und Breite in besondere Himmelscharten eingetragen, *mentum Sobiescianum*.

Fisch,

Im weitern Verstand versteht man darunter ein Thier, das im Wasser lebt, welchem Sinn auch die, so Schalen und Muscheln tragen, darunter begriffen werden; eigentlich aber und im engerm Verstand heißen Fische solche Thiere, die Luft haben, allein im Wasser leben, mit Lofffedern versehen und mit Schuppen, oder einer Haut ohne Haar bedeckt sind. Die diese von den vierfüßigen Thieren und Vögeln unterschieden, zeigt man in der Naturgeschichte. Einige und zwar diejenigen, welche sich von dem schlammigten Wasser ernähren, haben keine Zähne; die meisten der sind damit versehen, wiewohl mehr in dem Ende, daß sie die Beissen damit thun, als faulen, stehen auch nicht denen an einerley Stelle, und haben nicht durchgehends einerley Gestalt. Die Flossen dienen ihnen zum Schwimmen, und sind mit starken Mäuslein versehen, um nach Belieben zu bewegen, sind auch in unterschiedener Art sowohl in der Zahl, als Lage, und die größte Bewegungskraft liegt in dem Schwanz. Die Schuppen haben sie alleine vor sich, und decken ihren Leib bedecken, so nimmt man auch an den meisten eine gewisse abwechselnde Materie wahr, welche unterschiedenem dienen muß, daß der Thier schlüssiger werde, vor dem Wasser, damit dasselbige nicht so leicht in das Wasser friere, beschützt sey, auch die Abkühlung der natürlichen Wärme hindere. Sie haben ein sehr kleines Gehirn, welches in den meisten innern Theilen mit dem Gehirn der Vögel vereinigt kommt. Man hat zwar zur Zeit in Werkzeuge des Gehörs an ihrem Kopf bemerkt, gleichwohl aber erfahren, daß sie hören, wenn sie sich unter andern von einer Muske, oder Schall der Glocken sammeln, daher man vermuthet, daß das Gehör nichts anders, als eine subtile Empfindlichkeit sey. Die Fischblase haben sie an statt der Lungen, daß sie

Athem holen können, daher sie beständig das Wasser mit dem Mund ein, und bey den Ohren wieder heraus lassen, außer den Wallfischen, die wie andere Thiere durch die Lunge Athem holen. Daß die Fische auf gewisse Art Athem holen, kann man daher sehen, weil sie sterben, wenn sie keine Luft haben, auch im Winter, wenn das Eis zugefroren, sie häufig verben kommen, wo man ein Loch in das Eis macht. Wie aber die in den Lacheln des Wassers sich aufhaltende Luft in die Fischblase hinein; oder durch dieselbe ins Gelüt komme, hat man noch nicht entdecken können. Ihre Augen sind viel flacher, als der vierfüßigen Thiere, es ist aber die crystallinische Feuchtigkeit um so viel runder, ja völlig kugelförmig, wiewegen dort eine so starke Durchstrahlung geschieht, daß obgleich die Lichtstrahlen bey dem Eingang in das Aug sehr zerstreuet sind, sie gleichwohl in dem Grund des Auges sich wiederum sammeln. In der mit Luft angefüllten, oft einsachen, auch gedoppelten Blase bemerkt man eine sonderbare Weisheit Gottes. Denn vermöge dieser Blasen schwimmen sie über und unter sich, und weil sie solche indern sie über sich schwimmen, erweitern, und unterwärts zusammen drücken, so stehen sie an allen Orten in gleichem Gewicht mit dem Wasser, es mag solches hoch über sie stehen, oder nicht. Daher wenn die Luftblase durchstoßen ist, die Fische alsbald zu Grunde sinken und nicht über sich schwimmen können. In Ansehung der Zeugung theilet man sie in oviparos, die aus Eiern gezeuget werden, und in viviparos, welche lebendig zur Welt kommen. Man hat viele Arten der Fische, welche von denen, die davon geschrieben, in verschiedene Classen getheilet werden, wie Scheuchzer in der Naturwissenschaft part. 2. cap. 36. kürzlich vorgekeltet hat. Man will behaupten, daß viele Arten von Fischen zu einem sehr hohen Alter gelangten. Verschiedene Schriftsteller erzählen, daß in den Teichen, die den Palaß des Königs von Frankreich zu Fontainebleau umgeben, sich Karpen befänden, die 100. Jahr alt wären, obschon andere an der Wahrheit zweifeln. Columella erzählt, daß man zu seiner Zeit ohnweit Paussolipum in einem Fischbälter des Cäsars einen gewissen Fisch gefunden habe, der 60 Jahre gelebt gehabt; und Gesner meldet, man habe zu Schwaben ohnweit Heilbrunn 1447. einen Fisch gefangen, an dessen Flossenfedern ein Ring hing, mit der Aufschrift: „ich bin der erste Fisch, den der Kaiser Friedrich II. den 5. Oct. 1203. in diesen Teich setzte.“ Daß also dieser Fisch gegen 216. Jahre müßte gelebt haben.]

ben.) Zur weitem Erkenntniß dieser Materie haben wir dreierley Scribenten. Einige haben überhaupt historias animalium geschrieben, und darinnen zugleich von den Fischen gehandelt, die wir schon oben in dem Artikel von den Bestien angeführt. Andere haben besondere Schriften von den Fischen überhaupt verfertigt, als 1) Dubravius in fünf Büchern de piscinis et piscium, qui in eis aluntur, naturis, moribus et jectet, wie die Leiche und Fischhälter zu bauen und anzulegen, mit was vor Art Fischen sie zu besetzen, und beschreibt dabei unterschiedener Fische Naturen und Eigenschaften; 2) Rondeletius, welcher piscium und aquatiliu historiam geschrieben, und sonst nebst Gesnero und Aldrovando vor den besten gehalten wird, der etwas in historia animalium gethan, wiewohl man bemerkt, daß er sich im Schreiben sehr übereilet; 3) führt Scheuchzer in der bibliotheca scriptor. histor. natural. p. 101. unter Gregorii Mangolsti Namen folgendes Werk an: Fischbuch von der Natur und Eigenschaft der Fische, insonderheit derer, so gefangen werden im Bodensee, und gemeiniglich auch in andern Seen und Wassern. Item ein ander Büchlein, wie man Fisch und Vögel fangen solle, mit 30. neuen und bewährten Recepten, auch zu was Zeiten im ganzen Jahr ein jeder Fisch am besten sey. Es führt auch der Hr. von Rohr in der Haushaltungsbibliothec pag. 315. zwei Fischbüchlein an, ohne daß er weder Jahr, noch Ort davon melden kann, und scheint, daß es eben dasjenige sey, was Scheuchzer berührt: 4) das Hauptwerk haben wir von dem Francisco Willoughbejo: de historia piscium libri 4. iusu et sumptibus societ. reg. Londin. editi, in quibus non tantum de piscibus in genere agitur, sed et species omnes tum ab aliis traditae, tum et novae et nondum editae bene multae naturae ductum servante methodo dispositae accurate describuntur, earumque icones, quotquot haberi potuere, vel ad vivum delineantur, vel ad optima exemplaria impressae, cum appendice historiarum et observationes in supplementum operis collatas complectente, opus totum recognovit, coarptavit, et libros 1. et 2. integros adiecit Io. Raius, fol. Oxon. 1686. Es gedendet gedachter Scheuchzer eines Strassburgischen Fischers, Namens Leonhard Baltners, welcher im Manuscript eine Beschreibung der Fische und Vögel, die am Rhein und um Strassburg herum angetroffen wurden, hinterlassen, so Willoughbejus an sich erhandelt, und hin und wieder seiner ornithologiae und ichthyographiae einverleibt: 5) hat Tomasmus eine besondere historiam naturalem

de piscibus et cetis herausgegeben: 6) haben auch welche unter den ältern sich über diese Materie gemacht, worunter sonderlich Oppianus berühmt, der in einem griechischen heroischen Gedicht fünf Bücher de piscatione an den Kaiser Antoninum Caracallam geschrieben. [Das Buch ist unter andern mit Contr. Ritterhusens Noten zu Leiden 1597. in 8. ans Licht getreten.] Mehrere führen den Athenäus lib. 1. cap. 13. auch Lysius Cyraldus dialogo 4. und Ritterhusius in den prolegomenis ad Oppianum: 7) führt Lipenius in seiner bibliotheca philosoph. pag. 1172. noch an Salvianum de piscibus [oder in historia aquatiliu animalium Rom. 1554. fol.] und M. Aurel. Severinum de respiratione in genere et de respiratione piscium primam. Noch andere haben besondere Arten von Fischen beschrieben, deren verschiedene Morhof in polyhistore rom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 46. §. 2. berührt hat, wie denn auch Boerllus in seinem schönen Werk de motu animalium insonderheit von der Bewegung der Fische gehandelt hat. Voigtius handelt in den deliciis physici cap. 5. pag. 183. de piscibus fossilibus. [Siehe Succows Briefe S. 564. 618. 655. 1040. Vom Wallfische 2056. von ihrer Classification 2094. f. von den fliegenden Fischen 2100. Ferner. Pet. Arredi ichthyologia. Leiden 1738. in 8. Laur. Theod. Gronovs Museum ichthyologicum. Leiden 1745. tom. 1. et 2. fol. Ant. Gouan historia piscium, französisch und lateinisch zu Strassburg 1770. in 4. Theod. Aleini historia Piscium v. Mus. 4. Gedani 1740. Wie die Fische lange Zeit frisch zu erhalten, davon sehe man das Hamburgische Magazin 1 B. Seit. 76. wie sie jahm zu machen und leicht zu fangen sind 2 B. S. 224. f. f. wie sie Arthem holen 4 B. S. 467. 478. Von petrificirten Fischen siehe 3 B. S. 361. 5 B. S. 436. 10 B. S. 328. Von ihrem Jarten Gesicht und Gefühl in der 5 B. S. 655. 660. und daß ihre Flossfedern wahrseheinlicher Weise das Werkzeug ihres Gefühls sind. S. 658. zu lesen. Daß sie ihre besondere Art Läuse haben, zeigt der 18 B. S. 24.]

Fischerey,

Ist eine Wissenschaft, Fische zu fangen, welches gewöhnlicher Weise geschieht, entweder mit Hahnen und unterschiedenen Sorten derer Netze, oder mit Angeln, oder mit Reussenlegen, nachdem der Ort, in welchem man zu fischen sich entschlossen hat, beschaffen ist. Denn weil dieser nicht einerley, sondern an Größe, Menge des Wassers und der Leiche, merklich

merklich unterschieden, so muß man sich auch mit der Art zu fischen, und mit dem Zeuge darnach richten. In großen Flüssen bedienet man sich der Neze und Zuggarne, und ziehet damit die Beute in das Ufer, welchem bisweilen zwey bis drey Fischertähne, die mit Auswerung, oder Legung des Netzes im Wasser beschäftigt sind, folgen, da denn ein anderer nachkommt, darinnen die Fischer mit Stangen und Prügeln in das Wasser schlagen, damit die in das Netz gebrachte Fische über die gemachte Einfassung des Zuggarns, vor welchen ein solcher Tunnult ist, hinaus zu springen sich scheuen, in welchem Fall aber mit dem Zug zu rufen, indem sobald sich die Fische eingekerkert vermerken, sie mit Springen und Durchschlagen sich in ihre vorige Freiheit wiederum zu setzen suchen. Die Barigarne werden meistens an tiefen Orten gebraucht, deswegen sie nicht nur allein unten breit und oben enge; sondern auch schwer mit Blei beladen sind, da sie denn hernach, wo sie nur urtig hinaus geschmissen werden, schnell und erschwindel zu Boden sinken, ehe es die Fische vermerken können. Das Angeln ist eine Arbeit müßiger Leute, die sich die Gedult nehmen können, aus ungewisser Hoffnung ein Fischgen zu bekommen, halbe, ja ganze Tage darüber zubringen. In den Bächen, die nicht so tief sind, bedienet man sich derer Keuffen, die an solchen Orten eingesetzt werden, wo man weiß, daß die Fische gerne hinstreichen pflegen, oder auch, nachdem es die Gewohnheit des Landes oder Gelegenheit des Orts mitbringt, großer oder kleiner Netze mit engen oder weiten Maschen; so pflegt man auch gerne die Leiterngarn zu gebrauchen, die man von einem Rand des Flusses bis zu dem andern ziehet, und so den ganzen Fluß in der Breite mit überdeckt, da denn vor dem Netze den Fluß aufwärts etliche in einem Kahn die Fische mit Schlägen und Poltern aus ihren Löchern und Höhlen heraus jagen in das Garn, in welches sie sich verwickeln und gefangen werden. Die Fische können eingetheilt werden in die Fischerey der stehenden Wasser, und derer Teiche, oder derer stehenden Seen, welche denn in einem und dem andern unterschieden sind. Plato gedenket, daß einige, um die Fische ins Netz zu bringen, an dem Ufer Feuer anzünden, dergleichen auch Scheffer von den Lappländern, und Claus Magnus von den übrigen Nordischen Völkern meldet. Die Brasilienfer schließen ihre Fische mit Pfeilen. Einige der Americanischen Völker schneiden gewisse Wurzeln, Blätter und Baumrinden von allerhand aus-

ländischen Gewächsen in das Wasser, wodurch man die Fische hernach mit Händen fassen könne. Von den Völkern, die an dem Fluß Darien wohnten, erzehlet man, daß sie den Fischen nachschwimmen, und sie mit den Händen fasseten, so könnten auch die *vinatores* aus der Tiefe des Wassers die Fische heran holen. Daß die Fischerne Gott nicht zuwider, ziehet man aus der heiligen Schrift, und bey dem allen wurde sie bey einigen wenig, bey andern aber sehr hoch gehalten, wie denn die Römer, wenn sie auf ihren Landäutern waren, sich der Fischerne gar sehr bekeifigten, wovon mit mehreren Kohrs *Sauhaltungsbibliothec* cap. 8. §. 18. 199. zu lesen, allwo auch die hieher gehörigen Schriften angeführt sind. Diese Materie kommt in der *Oeconomie* als einem Theil der Philosophie vor. Von den Fischerrechten, und deren Verfassungen handelt unter andern *Seckendorf* in dem Fürstenstaat part. 3. cap. 3. sect. 7. (Siehe auch *Scheidemantels Staatsrecht* 2 Th. §. 255. Von Real Staatskunst 3 Th. §. 385. Ferner von *Bielefelds Staatskunst* 1 Th. §. 355. Vom Fischfang, und dem Nutzen desselben im Staat handelt Hr. von *Beausobre* in der allgemeinen Einleitung der Politik, der Finanz und Handlungswissenschaft, übersetzt von *Albaum*. Riga 1773. 1 Th. pag. 110. f. f.]

Fiskerne,

Sind himmlische Körper, die ihr Licht aus ihnen selbst haben, wovon unten im Artikel Stern ausführlich gehandelt worden.

Flamme,

Ist ein brennender Dunst, oder Rauch, der aus den flüchtigen Theilen des Feuers besteht, und obenwärts steigt, dabey der Artikel von dem Feuer zu lesen. (Siehe *Succows Briefe* §. 22. f. f. 338. f. f. Im *Hamburgisch. Magazin* 1 B. §. 271. 281. f. wird erzehlet, daß ein polnischer Edelmann wie auch eine Frau Flammen von sich gebrochen haben, wovon ausgeführt wird, wie die Flammen im Magen und Gedärmen erzeugt werden.)

[Flatterie,

siehe *Schmeicheley*.]

Flatterliches Wesen,

Bedeutet eine solche Beschaffenheit und Ausführung des Menschen, da nicht nur dessen Gemüth zu einer Leichtsinigkeit und Unbeständigkeit geneigt ist; sondern auch die Glieder des Leibes eine mit der Gemüthsbeschaffenheit übereinstimmende Bewegung angenommen haben, welchem Wesen die Ernüchterkeit, oder die Gravität entgegen steht. Leute, die einen solchen flattrigen Geist haben, sind sowohl bey dem Vöbel, als bey vernünftigen in schlechtem Ansehen, und kann man sie zu nichts recht brauchen, wie sie denn den Wohlstand nicht sonderlich in Acht nehmen, weil sie theils leichtsinnig, theils unbeständig sind. Insbesondere sind die Wollüstigen zu dergleichen flattrigen Wesen geneigt; die Ehr- und Geldgeligen aber nehmen eine Gravität und Ernstthätigkeit an.

Fleisch,

Man pflegt das Fleisch in der Anatomie in drey Arten einzutheilen: als in das auswendige harte, so eigentlich diesen Namen führet, und ein faseriges, welches und röthliches Theil ist; in das inwendige weiche, so das Wesen selbst, woraus die inwendigen weichen Theile entstehen, als das Wesen der Leber, der Milz, der Nieren, der Lungen, wiewohl man anmerket, wenn diese Theile recht untersucht würden, so bestünde sich, daß etliche aus dem wahren Fleische, etliche aber aus Drüsen, Hautlein bestehen, und sey also unnöthig, solchen Theilen eine sonderliche Art vom Fleisch zuzuschreiben; und in das drüsierte, so eigentlich das Wesen der Drüsen ist. Wenn man angefangen Fleisch zu essen, haben wir eben in dem Artikel von den Beissen berührt.

Fleiß,

Is nichts anders, als eine vernünftige Lust zu arbeiten. Es hat hier der Mensch zwey Abwege vor sich, daß er Sachen zu viel und zu wenig thun kann, indem er entweder allzu fleißig, oder faul ist. Bleibet er in der Mittelkrasse, und arbeitet so viel, als die Gesundheit und Kräfte der Seelen es ertragen können, so ist diese Lust vernünftig. Sie wird durch die Vorstellung desjenigen Vortheils den man von der Arbeit zu erwarten hat, erregt und unterhalten. Wie aber die Beschaffenheit der Vorstellung größtentheils von der Beschaffenheit der herrschenden Neigung

berendiret, so reizen in gewisser Absicht die Wollust, der Ehrgeiz und Geldgeiz an. Findet ein Wollüstiger eine Arbeit, die ihm eine sinnliche Lust zuwege bringen kann, so nimmt er sie als was angenehmes vor, eben deswegen, weil er wollüstig, und der zuwartende Vortheil mit der Wollust übereinstimmt, folglich liebet er nicht überhaupt die Arbeit, sondern nur die, die ihm verdrüsslich fällt, mithin wenn man ihm Lust zur Arbeit machen will, muß man ihm auf alle Weise den Verdruß benehmen, der aus der Arbeit entstehen könnte, und es hingegen dahin bringen, daß er Lust daran hat. Eben so gehts auch mit dem Ehrgeiz und Geldgeiz, welche manchen Menschen zum Fleiß antreiben, weil man von der Arbeit entweder Ehre, oder Geld zu erlangen hoffet. Je größer die Hoffnung, je größer wird der Fleiß seyn, und hingegen wo man siehet, daß der vermeintete Nutzen sich nicht einfindet, läßt man wohl von seinem Fleiße nach, woszu Wolf in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen pag. 384. zu lesen. Inzwischen kann man einen solchen Fleiß, der aus der Quelle einer verderbten Neigung herfließet, eigentlich vor keine Tugend achten, weil keine redliche und vernünftige Absicht dabei ist. (Es handelt hiervon die Schriftsteller der Moral, welche unter diesem Artikel aufzusuchen sind. Der Fleiß der Unterthanen ist auch ein Gegenstand der Politien, siehe Scheidemantel Staatsrecht 2 Th. 5. 125. f. f. Von dem Fleiße in den schönen Künsten siehe Sulzers Theorie der schönen Künste unter der Rubrik: Fleiß.).

Fliegenkunst,

Es sind einige Philosophi und Mechanici auf ein Instrument bedacht gewesen, vermittelst dessen ein Mensch sich in die Höhe schwingen, und wie ein Vogel durch die Luft fliegen könnte, folglich haben sie die Sache nicht schlechterdings für unmöglich ausgegeben. Der bekannte Italianer Joh. Baptista Porta hat in seiner *magia naturali* lib. 20. cap. 10. einen kleinen Vorschlag gethan; Hieronymus Cardanus lib. 17. de subtilitate pag. 532. führet verschiedene Exempel an von denen, welche sich schon zu seiner Zeit erlaubten, diese Kunst zu versuchen. Es hat auch Friedrich Herman Flayder ein besonderes Buch *de arte volandi* heraus gegeben, worinnen er erweisen will, daß ein jeglicher Mensch ohne Gefahr leichter, als ein Vogel, wohin er wollte, fliegen könnte, dahin auch ein andere Schrift.

Schrift, die 1640. in Holland unter dem Titel: ars volandi heraus gekommen, gesort, und gleicher Meinung ist D. Major in der Seefahrt nach der neuen Welt pag. 11. Zum Beweis ihrer Meinung bringen sie allerhand Gründe bey. Erstlich sagen sie, müsse die Kunst der Natur ihnen zu Hülfe kommen, daß was von der Natur nicht habe, durch Kunst nicht erzeuget werde, wie denn ein Mensch von Natur die zum schwimmen nöthige Dinge nicht habe, und dennoch könnte es durch Kunst so weit bringen, daß er schwimme, welchen Schluß andere billig arguiren, und anmerken, daß zwischen dem Schwimmen und Fliegen ein gar großer Unterschied sey. Fürs andere benutzen sie sich auf andere verschiedene mechanische Instrumente, und machen einen Schluß von größern zum kleinern. Denn einmal führen sie an den Windwagen, welches eine Erfindung Graf Moritz von Nassau, oder vielmehr des berühmten Mathematici Simonis Stevini war, welcher Wagen wohl seine Räder und andere zu einem Wagen gehörige Stücke hatte, aber daneben mit einem Begeel versehen war, welches den Wind auffing und von einer gewissen Person, die die Stelle des Rutschers verwaltete, leicht als auf dem Wasser registret wurde. Der Wagen soll an sich selbst so groß gewesen seyn, daß 28 Personen darinnen Raum zu sitzen gehabt, und doch auf dem ebenen Felde so schnell fort gegangen, daß man innerhalb 2 Stunden auf demselben 14 holländische Meilen auf der Reuten fahren können. Desgleichen habe Archytas Tarentinus eine hölzerne Taube verfertigt, welche fliegen können, davon des Abt Schmidts dissert. de Archyta Tarentino zu lesen; und der Joh. legiomontanus habe zu Nürnberg einen Adler gemacht, welcher dem Kaiser Karl dem fünften entgegen geflogen. Wären um diese Maschinen angegangen, und hätten ihren erwünschten Effect gethan, so ließe man nicht, warum dergleichen mit dem Fliegen eines Menschen nicht practicabel wäre. Drittens führen sie verschiedene Exempel derer, welche diese Kunst practiret, an, deren etliche Decker in einer närrischen Weisheit berühdet, er auch die Eigenschaften, welche zu dieser Kunst erfordert werden, wenn sie anders soll practicabel seyn, untersucht, indem dabei in Betrachtung zu ziehen: erstlich, ob der Mensch den Arhem im Fliegen werde gebrauchen können; zweitens was vor ein centrum gravitatis erhalten werde, daß er nicht umstürze; drittens, ob einige Thiere, oder Körper so schwer, als der Mensch, von der Luft getragen werden können; viertens, ob die Nerven des Menschen so stark seyn, daß sie die Bewegung aussehn können,

die dazu erfordert werde, worauf er weiter befüget: „daß alles, was fliegen soll, müsse eine größere vim elasticam haben, als es wieget, z. E. 10 Pfund Kraft thun, und nur ein Pfund wiegen, welche Kraft gleichwie sie in den stählernen Federn ist, also ist sie auch in den Nerven und Sehnen der Vögel, welches wir sehen an den Stofsvögeln, die mit ihren Flügeln einem Rehe die Rippen einschlagen; einem Hasen das Genick brechen, einer Ente den Kopf abschlagen. Ja es giebt in den tyrolischen Gebürgen Vögel, welche ein Schaaf mit in die Luft nehmen: wir sehen, wie erschreckliche Kraft in dem Gebiß eines Löwen, und in dem Tazen eines Bären. Wie aber einem Menschen die Kraft seiner Nerven solcher Gestalt zu stärken, daß sie vierfach verdoppelt werde, und zu dem Fliegen die Kräfte gäbe, davon will ich hier nicht handeln, denn der Platz ist zu enge. Es mag einem so närrisch vorkommen, wie es will, so behaupte ich doch, daß es möglich sey auf solche Weise durch die vim elasticam.“ Doch die Exempel verdienen noch eine Untersuchung, und es fehlt auch an solchen nicht, da man zu versuchen vermennt; aber aar unglücklich dabei gewesen: s. Pasche de inventis nou- antiquis cap. 7. §. 27. Magnus Pegelius wollte auch ein Lustdrift bauen, und im Jahr 1773. versprach Herr des Jorges eine Lustflucht zu verfertigen, mit welcher man in 105 Tagen bis in Mond fliegen könnte. Es ist aber wie leicht zu errathen, bey dem Versprechen geblieben. Von andern künstlichen Maschinen habe ich in meiner Geschichte von den Seelen §. 72. gehandelt.]

Fliegende Hige,

Ist eine Art des Zorns, wenn man zwar bald zornig, aber auch bald wieder besänftiget wird, daß daher keine sonderliche Wirkungen entstehen. So äußert sich der Zorn vor andern bey mollkühnen Gemüthern. Man lese den Artikel Zorn nach. [Es kann auch in außernatürlichem Zustande und Krankheiten eine fliegende Hige entstehen.]

Flossgerechtigkeit,

Ist ein Recht der Majestät, welches insonderheit von dem Recht der hohen Obrigkeit über die in der Republik befindliche Güter dependiret, wovon bey der Lehre von der Majestät in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit pflegt gehandelt zu werden. Weil oft die Herrschaft des Hohen viel und in großer Menge hat, und solches in ihrem Lande nicht alles vertreiben

ben kann, an entlegene Oerter hingegen auf der Aro zu führen, allzu kostbar und unlegen ist, so ist dazu das Flößen auf Bächen und Strömen ein gutes und bequemes Mittel. Dieses Rechts darf sich niemand außer der Landesherr, und denen ers verstaten will, anmaßen. Und wie sich an dem Holz, so darauf gekloßt wird, bey hoher Strafe niemand vergreifen darf, so ist auch billig, daß der Floßherr denen, so durch das Holz an Ufern, Mühlen und Wasserbau Schaden geschehen, selbigen ersene, siehe Seckendorf Deutschen Fürstenthum part. 3. cap. 3. sect. 6. §. 4. Es hat auch Frisch vom Floßrecht einen Tractat geschrieben.

Fluch,

Ist eine solche Rede, dadurch wir wünschen, oder ein Verlangen an Tag legen, daß einem, der uns was zuwider gethan, dieses oder jenes Unglück treffe. Es rühret das Fluchen allezeit aus einem Haß oder vielmehr Zorn her, mithin muß diejenige Sache, wider die dasselbige geht, uns zuwider seyn, und diesen Widerwillen durch ein solches äußerliches Bezeigen, so uns unangenehm, erwecket haben, folglich fluchet man nur eigentlich belebten Sachen, nicht nur Menschen und seines gleichen; sondern auch unvernünftigen Thieren, wie man unter andern täglich wahrnimmt, daß man erschreckliche Flüche wider die Pferde thut, wenn sie nicht recht gehen wollen. Würde man auch leblose Sachen verfluchen, so wäre es folgender eine ganz ungereimte und abgeschmackte Sache, weil in Ermangelung der Empfindung ihnen kein Unglück aufstoßen kann. Dasjenige, was Gelegenheit zu einem Fluch giebt, ist überhaupt alles dasjenige, was sonst einen Zorn erwecken kann, welcher Zorn die nächste Ursache des Fluchens ist, daß wenn gleich nicht bey einem jeden Zorn ein Fluchen zu seyn pfleget, welches durch verschiedene Ursachen kann gehindert werden, so ist doch kein wahrhaftiges Fluchen ohne Zorn, sollte auch derselbige gering und schwach, oder vielmehr nur ein Widerwille seyn. Denn es finden sich leider häufig solche Personen, die, wie sie sich über alle Kleinigkeiten ärgern und erzürnen; also sich auch so an das Fluchen gewöhnen, daß wenn ihnen was geringes wider ihren Eigensinn und bösen Willen aufstößt, sie so gleich allerhand Flüche austosken. Solche Leute gewöhnen sich mehrentheils aus Erieb des Hochmuths daran. Denn zu geschweigen, wie Ehrgeizige vor andern empfindlich und zum Zorn geneigt sind, so suchet man wohl in dem Fluchen ein Stück der Autorität, nachdem man etwa in der Jugend an manchen Haus-

vätern, Kriegsbedienten und andern wahrgenommen, daß wenn sie ihr Ansehen haben zeigen wollen, sie dazu gesucht, welchen man denn nachahmet und sich einbildet, als zeige dieses eine Tapferkeit an und erwecke bey andern mehrere Furcht. Das Wesen eines Fluchs besteht darin, daß man in gewissen Worten wünschet, es sollte einan dieses oder jenes Unglück treffen; die Formalien aber differiren gar sehr, und machen unter den Fluchen einen graduellen Unterschied.

Ein solches Fluchen ist wider alle Vernunft. Denn was die Menschen betrifft, so zeigt dasselbige ein rachartiges Gemüth an, welches mit der allgemeinen Liebe gegen andere, auch mit der Liebe gegen die Feinde, dazu wir nicht nur nach den Regeln des Christenthums; sondern auch der Vernunft verbunden sind, wie wir hin und wieder, und unter andern oben in dem Artikel Feind gesehen, krenket, maßen man dadurch zu verkehren giebt, daß man sich über des andern Unglück freue. Auf unvernünftige Thiere aber fluchen, ist deswegen ungereimt, weil sie wegen Mangel der Vernunft weder gutes, noch böses thun können, mithin kann man sich über selbige nicht erzürnen, noch auf sie fluchen, noch sie bestrafen.

Flucht,

Ist eine schnelle Entfernung, um einem bevorstehendem Uebel zu entgehen, dabey zu untersuchen, wie weit sie vernünftig, oder unvernünftig seyn kann. Eine vernünftige Flucht beruhet auf die Uebereinstimmung mit den Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit, daß man verbunden, sich bey einer aufstoßenden Gefahr eines Feindes in Sicherheit zu setzen, und allezeit am rathsamken, das sicherste Mittel nämlich die Flucht zu erwählen, welches denn angehet, wenn man von einem Feind soll angegriffen werden, und derselbige so weit entfernt ist, daß man ohne Gefahr entkommen kann. In diesem Fall ist auch die Nothwehr nicht zugelassen. Unvernünftig wird sie, wenn sie mit den Regeln der Gerechtigkeit streitet, als wenn ein Unterthan, der von der Obrigkeit sollte gestraft werden, sich in die Flucht begäbe, um dieser bevorstehenden Strafe zu entgehen, womit er dem Recht der Obrigkeit großen Eintrag thäte; oder doch den Regeln der Klugheit zuwider, indem man sich ohne Noth auf die Flucht macht, und das Uebel dadurch wohl vergrößert. [Mehreres muß in den Scribenten des Naturrechts gesagt werden.]

Flüchtigkeit der Körper,

Ist diejenige Eigenschaft einiger Körper, deren Theilchen, die man auch mit dem Athem einziehen kann, mehr fliegen, als fließen, welche unter andern der untern Luft, der dünnen Himmelsluft, dem Feuer, dem Dampfe, dem Rauch und dergleichen bengelegt wird. [In der physischen Chemie wird der Begriff des flüchtigen dem festen oder feuerbeständigen entgegen gesetzt. Ein flüchtiger oder volatiler Körper wird derjenige genannt, der entweder vor sich oder durch Hülfe, bald stärker bald schwächerer Grade der Wärme und des Feuers, entweder Rauch oder doch zum größten Theile, in die Höhe steigt oder auch durch gemeines Feuer sähling im Rauch, Dunst und Dampf aufgetrieben wird und leicht in der Luft verfliehet. Daß es sehr viele Grade dieser Flüchtigkeit der Körper gebe, läßt sich leicht denken, wenn man die große Anzahl und Verschiedenheit natürlicher, so wohl flüchtiger, als fester Körper erwägt, unter welchen das Gold sich am festesten und am aller feuerbeständigsten, hingegen der Campher, der Wein-Salmiakgeist und andere urinsäe Geister, ferner der Mercurius sich als solche Körper zeigen, deren Flüchtigkeit leicht in die Sinne fällt. So wie aber flüchtige Körper durch Vermischung anderer fixirt werden können, so können auch fixe oder feuerbeständige entweder ganz oder zum Theil flüchtig gemacht werden. Das erstere wird *fixatio* des flüchtigen und das letztere *volatilisatio* des fixen genannt. Der Arsenik, mit Gold geschmolzen, macht einen großen Theil des Goldes flüchtig, hingegen wird der allerstärkste und concentrirteste Salmiakgeist mit einem höchst rectificirten Weingeist verbunden, welche beyde doch sehr flüchtig sind, unter besondern Handgriffen so fixirt: daß aus ihnen ein fester seifenartiger Körper entsteht, der unter den Namen *osae Helmontii* bekannt ist. Mehreres hievon ist in den chymischen Schriften zu sehen.]

Flüssigkeit der Körper,

Die Flüssigkeit ist diejenige Eigenschaft eines Körpers, daß er, wenn man ihn unter andern mit den Fingern drückt, weicht und sich gar leicht zertheilen läßt, aber auch bald wieder zusammenfließt, welcher auch von sich selbst bald zerfließen würde, wenn er nicht eingeschlossen wäre. Aristoteles nannte diesen Zustand eine *Relax* und brauchte also dieses Wort in einer besondern Bedeutung. Man bemerkt in der Physik zwei Arten der Flüssigkeit: die eine ist die eigentlich sogenannte Flüssigkeit, lateinisch *fluiditas*,

car, liquiditas, da das Wasser, Oehl, Quecksilber und andere flüssige Sachen über abhängige Dörter herab fließen; so bald sie aber auf die Ebene kommen, ihre Theile gleichsam als nach einer Wage einrichten; die andere ist die Verfliegung, *spirabilitas*, da die untere Luft, die dünne Himmelsluft, der Rauch, subtile wohl oder übel riechende Wasser ehe über sich und aller Orten hinfliegen, als daß sie sich niedermwärts gegen der Erde zu senken sollten. Die Mechaniker erklären die Flüssigkeit aus der Beschaffenheit der Materie und deren Figur, daß die Theilchen des Körpers kugelförmig rund, oder ausförmig wie Schlängelchen und dabei glatt wären; in deren Voris sich der Aether befände, welche die Bewegung verursachte. [Was hierbey zu bemerken, habe ich unter dem Artikel: Festigkeit der Körper bengebracht.]

Man betrachtet aber die Flüssigkeit des Körpers nicht nur an sich selbst; sondern auch nach ihrer Veränderung, da flüssige Körper in feste verwandelt werden. Hierzu werde nichts anders erfordert, als daß die zertheilte Theilchen wiederum vereinigt, die flüchtigsten und die flüssigsten ausgetrieben und die übrige in ihrer Bewegung gehemmet und zur Ruhe gebracht würden. Sollten die durch das Feuer flüssig gemachten Metalle, das Glas, die Butter, das Wachs, Pech feste werden, so wäre genug, wenn die große Wärme oder Hitze nachließ und etwa eine Kälte darauf komme. Das gemeine Baum- oder andere Oehl würden im Winter ganz dick, ob sie schon nicht völlig gefrieren; so verwandelte sich das Wasser in Eis, da hingegen die Kälte bey den geistreichen Wassern dazu nichts vermöge. So werde man auch wahrnehmen, daß die Wärme zur Erhärtung eines sonst weichen und flüssigen Körpers was bestrage, welches das Weisse von Ey, so durch langes Stehen ganz hart werde, bezeuge, indem die durch die Eierschalen eingedrungene Eertheilchen die wässerigen vertriebe, nach deren Entfernung die übrigen säserichten über einander herfielen und in einander desto fester eingewickelt wurden. Auch geschähe solches zuweilen durch die starke und lange Bewegung, wie desfalls Proben zu sehen, wenn Butter geschlagen würde; ingleichen wenn zwei flüssige Körper mit einander vermischt würden, da denn wohl ein fester heraus käme, so die Zusammenschüttung des besten oder rectificirtesten Brandweins und des stärksten Harngeists bezeuge, anderer Arten zu geschweigen. [Siehe Festigkeit der Körper.]

Flüssigmachung eines Körpers,

In der Naturlehre, oder Physik zeigt man nicht nur, worinnen die Flüssigkeit und

und Härte eines Körpers bestehe; sondern auch wie darinnen eine Veränderung geschehen kann, daß harte Körper flüßig, und flüßige wiederum hart werden können. Feste und harte Körper werden auf verschiedene Art flüßig, als durch die Wärme, wie es bei dem Eise, Schnee, Wachs, Butter geschieht; ingleichen durch eine starke Hitze, als Metall, Glas, Kieselstein; ferner durch Vermischung anderer flüßigen Dinge, wie an dem Salz und Zucker zu sehen, wenn Wasser darauf gegossen wird. Von dieser Veränderung merken die Philosophen an, daß nothwendig die Theilchen des festen Körpers aus einander müßten getrieben und unter einander in Bewegung gebracht werden, und zwar entweder durch die bloße flüßige Bewegung des Wassers, oder durch die kleinsten feurigen Theilchen. Das Feuer macht auch feste Körper flüchtig, wie solches die Ausdringung des Wassers bekräftiget. So kann das Blut der Chymie wie ein Rauch in die Höhe getrieben werden, und von dem Quecksilber haben wir gleiche Erfahrung. Es werden nicht alle Körper mit gleichem Feuer und in gleicher Zeit geschmolzen, welches an den unterschiedenen Arten der Metalle zu sehen. [Siehe Festigkeit des Körpers.]

Fluß,

Ist ein Wasser, welches durch gewisse vertiefte Gänge, so es sich in dem Erdboden gemacht hat, abläuft und immer größer zu werden pflegt. [Der Gang oder die Höhlung worinne der Fluß läuft, wird die Furth oder Alueus genennet, und die Gräben, zu beyden Seiten welche das fließende Wasser in Schranken halten, heißen die Ufer. Im Naturrecht wird untersucht, wer den Alueus, welchen der Fluß verlassen, indem er einen andern Gang genommen hat, sich zueignen könne. Sonst ist zu merken, daß die Quelle, aus welchem der Fluß seinen Ursprung nimmt, allezeit höher liege, als der Fluß. Je weiter man daher von der Quelle wegfommt, je tiefer senket sich der Fluß, so, daß dessen Fläche bey dem Einfluß ins Meer am tiefsten in Ansehung der Quelle liegt. Dieses lehret das Wasserwage, da man vermittelst einer Wasserwaage längst an dem Fluß herunter ausfindig macht, um wieviel die Fläche desselbigen von einer gezogenen und durch das Instrument collimirten horizontalen Linie nach und nach abweicht, welche Abweichung das Gefälle des Flusses genennet wird. Hiaraus ist klar, daß die Bewegung des Wassers in einem Fluße von seiner Schwere herkomme, vermöge welcher es in seiner Furth als auf einem plano inclinato herab rollt; daher man

auch angemerkt hat, je größer das Gefälle, desto geschwinder bewege sich auch der Fluß. Wenn ich behauptete, daß der Fluß von einer Quelle abstamme, so ist dies nicht also zu verstehen, als ob eben eine einzige Quelle hierzu hinreichend sey, vielmehr können mehrere einen Bach, und wiederum viele Bäche einen Fluß geben.] Von dem Ursprung derselben ist dasjenige aufzusuchen, was wir oben in dem Artikel von den Brunnen berührt haben. [Von den Flüssen handelt Herr von Büßon in der allgemeinen Naturgeschichte 2 Th. S. 133. ff. nach der Berliner deutschen Uebersetzung, laßt eine Art, die seinem großen Genie eigen ist. Vergleiche auch die Rubrik: Abgrund.]

Folgerung,

Wird diejenige Wirkung des menschlichen Verstandes genennet, wenn man aus einem gewissen Sak einen andern leitet, da denn jener ein Principium; dieser aber die Conclusion, der Schluß heißet, wovon wir unten in dem Artikel von dem Vernunftschluß ausführlich gehandelt haben.

[Folter,]

[Man sagt, ein Mensch werde gefoltert oder torquirt, wenn man Zwangsmittel gebraucht, um ihn zu der Abthat zu lenken, welche man wünschet. Besonders aber wird in iure criminali darunter der harte und schmerzhafteste Zwang verstanden, wodurch man einen Menschen, welcher nach höchster Wahrscheinlichkeit ein großes Verbrechen begangen hat, zum Bekenntniß seiner That zu bestimmen sucht. Die Vernunft wirft hierbey die Frage auf: ob solche Torturen geschickte Mittel seyn, die Wahrheit an Tag zu bringen. Es ist schon gar sehr hierüber gestritten worden, und glauben die Gelehrten, es sey die Folter als eine Frucht der Einführung des römischen Rechts in Deutschland, und des herrschenden Aberglaubens anzusehen. Siehe Jo. Andr. Fabricii Abriss einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit 2 Band, S. 1037. Ich kann nicht bergen, daß alle Torturen nach der Vernunft unschicklich zu seyn scheinen. Ohne mich deswegen mit den Rechtsgelehrten hierüber in einen Streit einzulassen, gebrauche ich folgendes Argument: Wenn 1) ein Mensch unschuldiger Weise die Tortur bekommen, und da er sie vielleicht auszuhalten nicht Kräfte hat, ums Leben kommen kann; 2) die Absicht der Torturen, nämlich die Erforschung der Wahrheit nicht erreicht wird, so muß man behaupten, daß die Torturen unschickliche Mittel sind. Daß

Daß aber beyde Gründe statt finden, will ich beweisen. Was den ersten Grund anlangt, so berufe ich mich darauf, daß es gar leicht möglich sey, wie bey einem unschuldigen Menschen ein Corpus delicti gefunden werde. Nun pflegt man aber gewöhnlicher maßen in solchem Fall die Tortur zuzuerkennen, wenn der Beschuldigte eines solchen corporis delicti, des Verbrechens nicht gestehen will; und folglich ist möglich, daß ein Unschuldiger auf die Folter komme. Man erwege hierbey, wie es gar wohl geschehen kann, daß ein Feind dem andern heimlich eine Sache von großen Werth, zu practiciren, und alsdann durch eine Anzeig: oder Klage wider ihn verfahren könne, und wird hierdurch nicht die Unschuld leiden und unterdrückt werden? Keinen zweyten Grund, daß nämlich die Abtucht der Torturen nicht erreicht werde, kann ich dadurch unterstützen, weil a) viele Menschen, ob sie schon schuldig sind, dennoch die Tortur aushalten. b) Arglistige Delinquenten einen Richter gar viel zu schaffen machen können, wenn sie bey ihrer Aussage auf die Tortur, einen unwahrscheinlichen Umstand verdecken. Denn kommt es nun zur Abtucht, und der Verbrecher soll seine gethane Aussage auf der Tortur bekräftigen, so kann er wiederfragen, und sich auf den verdeckten unwahrscheinlichen Umstand berufen, und dies läßt sich auf wiederholte male gedenten, wie mir selbst solche Beispiele bekannt sind, die ich wegen der Weitläufigkeit hier nicht anführen kann. Ich will nur noch, um die Gegengründe besser beurtheilen zu können, folgende Anmerkungen befügen. 1) Die Tortur bringt nur zufälliger Weise, per accidens ein Bekenntniß hervor, aber nicht für sich. 2) Sie bringt kein Wollen, die Wahrheit zu sagen hervor, sondern der Dieb bekennet dann und wann wider seinen Willen, um der Marter los zu werden. S. Baylens Dictionnaire historique et critique, unter dem Artikel: Grävius. Marquis von Beccaria dei delitti e delle pene, 1766. Jo. Grävius tribunal reformatum, in quo sanioris et tutioris iustitiae via demonstratur, rejecta et fugata tortura. cum praef. Jo. G. Pertschii, Guelpherb. 1737. Dieser Verf. hatte selbst die Tortur ausgestanden, und schrieb aus eigener Erfahrung in dem Buchhause zu Amsterdam. Moutaigne Essays L. 2. c. 5. Paolo Risi Animadversiones ad criminalem iurispraedentiam pertinentes, Mediol. 1765. Jac. Schaller Paradoxon de tortura in rebus publicis christianis non exercenda, Argent. 1658. lenae 1663. Lips. 1742. Conr. Wilh. Strecker de difficili per torturam ad veritatem perveniendi via, Erf. 1734. Christ. Thomassius diss. de tortura a sociis chri-

stianorum poscibenda, Hal. 1705. Job. Lud. Wiederholdts Christliche Gedanken von der Folter oder peinlichen Frage als grausam und betrüglich &c. Weklar 1770. Car. Ad. Cäsar reprehensa tortura infontibus calamitosa, fontibus favorabilis, nec reip. necessaria, Lips. 1770. Von Real Staatskunst T. IV. S. 582-593. Genes, Preußen, Sachsen, Schweden und Rußland haben einen lebenswürdigen Anfang gemacht, die Torturen abzuschaffen, oder doch sehr einzuschränken. In Absicht auf Genes kann man lesen Melanges de litterature par Mr. D'Allembert T. II. du Gouvernement de Geneve. In Ansehung der Preussischen Lande: Dissertation sur les raisons d'establir ou d'abroger les Loix. Von Rußland siehe Rußlands Instruction s. 192-197. In den Klettischen Encyclopädischen Journal s. St. 1774. ist des Herrn von Sonnenfels Vertheidigungsschrift über die Aufhebung der Tortur und der Todesstrafen zu lesen. Der D. Job. Christian Quistorp zu Böhlow, hat 1774. zu Rostock ein rechtliches Erachten, wie in Ermangelung eines vollständigen Beweises wider einen Angeschuldigten bey vorhandenen genauen Verdachte zu verfahren sey, besonders an denjenigen Orten, wo die Tortur abgeschafft worden, in 4 herausgegeben.

Form,

Oder Gestalt wird in der Metaphysik: oder Ontologie so wohl, als in der Physik erklärt. Dorten siehet man dieselbe in Abstracto an; hier aber fragt man: was die Form der natürlichen Dinge?

Die Peripatetico-Scholastici machten sich in ihrer Metaphysik und Physik die dunkelsten und wunderlichsten Begriffe von der Form, welches daher kam, daß sie selbige als eine Substanz, oder selbstständiges Wesen ansahen. Es hatte Aristoteles drey Principien der natürlichen Dinge gesetzt, die Materie, die Form und die Privation, und damit die Sache mehr metaphysisch, als physisch angefaßt. Inzwischen weil seine Ausleger nicht wußten, was er eigentlich mit der *forma*, oder Form haben wollte; so geschah, daß die Lateinischen sagten, die Form sey eine Substanz; die Griechischen hingegen behaupteten, sie wäre ein Accidens. Und eben daher kam, daß sie die Form und Materie ganz von einander unterschieden, und jene als eine von der Materie unterschiedene Substanz ansahen, so daß die Materie was leidendes; die Form aber was wirkendes wäre. Sie theilten nämlich die Form in formam informantem, welche sich mit der Materie vereinigte, und etwas zusammen gesetztes wies-

ze und herfürbringe, wie die menschliche Seele dergleichen Form des Menschen sey; und in *formam assistentem*, die zwar nicht mit einer Sache vereinigt, auch zu ihrem Wesen nichts bestrage; aber gleichwohl einige Verwandtschaft mit derselben, auch eine Geschicklichkeit selbige zu bewegen und zu dirigiren habe, wie ein Schiffer, der das Schiff regiere. Je ne wird wieder auf unterschiedene Art eingetheilt. Denn sie sey vordr erste entweder *substantialis*, welches die Substanz und das Wesen einer Sache selbst sey, und durch Vereinigung mit der Materie was selbstständiges und wesentliches darstelle, dergleichen alle körperliche Substanzen hätten, 1. E. der Himmel, das Feuer, Metall, der Stein *xc.* oder *accidentalis*, die eine zufällige Eigenschaft wirke 1. E. die Länge, die Farbe. Vordr andere sey sie entweder *totalis*, welche das Wesen einer ganzen Sache mittheile, wie die Seele dem ganzen menschlichen Körper; oder *partialis*, da sie nur einem Theil einer Sachen oder eines Körpers das Wesen gäbe, 1. E. die Form des Fleisches, des Beins, des Auges *xc.* Drittens sey sie entweder *generica*, welche mache, daß eine Sache diejenige wesentliche Eigenschaft habe, die ihr mit andern ihr sonst entgegengesetzten Dingen, gemein sind; oder *specifica*, so dasjenige Wesen mittheile, wodurch sie von andern Dingen sich unterscheide, conf. Jacob. Thomaſ. *erotem. metaphysic. c. 12.* Scheiblers *metaph. l. 1. cap. 22. §. 44. sqq.* Außer diesen Arten von den Formen pflegen noch andere angeführt zu werden, daß sie 1. E. sey 1) entweder *forma interna*, die sich sehr genau, und zwar von innen mit der Materie vereinige; oder *externa*, die nur auf die Oberfläche eines Körpers beruhe, 1. E. die Farbe der Wand, oder der Tafel: 2) entweder *forma simplex*, dessen Theile von einerley Natur; oder *composita*, dessen Theile von unterschiedener Natur wären: 3) entweder *forma essentialis*, die zum Wesen der Sache gehörte, 1. E. die Wärme in Ansehung des Feuers; oder *accidentalis*, die zum Wesen der Sache nicht gehörte, 1. E. die weiße Farbe an der Wand: miewohl andere diese letztere Eintheilung auch unter diejenige, da sie in *substantialem* und *accidentalem* getheilt wird, rechnet. So werden auch von der Form noch allerhand *Canones*, oder Regeln gegeben, 1. E. *forma dat esse rei, distinguere et operari*, die Form macht, daß eine Sache ihr Wesen habe, von andern Sachen unterschieden werde, und daß sie wirke: *forma est principium actuum, materia est principium passivum*, d. i. die Form ist ein wirkendes, die Materie ein leidendes *Principium*: *forma materia est nobilior*, welche mit der gleich vorübergehenden ver-

knüpft ist, das ist die Form ist edler und vorzüglicher, als die Materie: *posita forma in actu secundo, ponitur formatum*, das ist wenn die Form mit der Materie vereinigt wird, welches *formatum* in *actu secundo* heißt, alsdenn kommt das *formatum*, oder die Wirkung dieser Vereinigung herfür, 1. E. wenn die Seele des Menschen mit dem Körper vereinigt sey, alsdenn sähe man das *formatum*, oder den Menschen: *posita forma, quod esse absolutum, non statim ponitur formatum*, das ist wenn gleich die Form an und vor sich betrachtet, da sey, so sey doch noch nicht gleich das *formatum*, oder die Wirkung derselben vorhanden, wobei zu merken, daß man durch das *esse absolutum formae* diejenige Beschaffenheit der Form versteht, sofern sie an und vor sich betrachtet werde: *esse respectuum*, oder *esse formale formae* aber bedeutet, so fern sie mit der Materie vereinigt werde, s. mit mehreren Veltheims *instit. metaph. p. 1603.* *Micralii lex. phil. p. 442.* Scherzers *manual. phil. P. I. p. 89.* Donati *metaph. vñal. c. 27. §. 30. sqq.* Sebens *Streits phil. prim. c. 8.*

Diese scholastische Lehre von der Form ist, wie gleich anfangs erinnert worden, sehr unrichtig und verwirrt. Denn haben wir zum voraus gesetzt 1) daß alle erschaffene Substanzen der Körper aus der Form und Materie bestehen, da weder die Form von der Materie, noch die Materie von der Form kann gesondert werden, folglich die substantielle Form ein par lauterer Gedicht der Scholasticorum ist: 2) daß die Form das Wesen einer Sache ausmache, sie von andern Dingen unterscheidet, und daß sie wirken könne, verursache; wie der oben angeführte Canon gar richtig ist: 3) daß alles, was wir an den natürlichen Dingen wahrnehmen, Wirkungen sind, sie mögen nun zum Wesen gehören, oder nicht, welche nothwendig von einer wirkenden Ursach, oder Substanz herkommen müssen; so fließet hieraus, daß man sich durch die Form keinen deutlichen und reellern Begriff machen kann, als wenn man sagt, daß es die Fähigkeit zu wirken seyn, die sich an der Materie befinden, es wä e denn, daß jemand lieber die Wirkungen selbst dieser Fähigkeiten unter der Form verstehen wollte. Man kann dieses aus den Exempeln sowohl natürlicher, als künstlicher Dinge gar deutlich sehen. Nehmen wir unter andern in einem Garten viele Bäume wahr, so haben sie eine Materie alle unter einander gemein; inwiefern sehen wir gleichwohl, daß nicht jeder wie der andere beschaffen, indem einer diese, ein anderer wieder andere Blätter hat; einer trägt Aepfel, der andere Birnen, der dritte Kirschen u. i. w.

und da sagt man, was die Form dieses, oder jenes Baums? nämlich die in der Materie liegende Fähigkeiten zu wirken, daß daher unterschiedene Wirkungen entstehen, und den Unterschied der Bäume verursachen. Was aus einer Materie besteht, das muß auch eine Form haben, und so auch eine Form, da muß auch eine Materie seyn, daß also die scholastische Lehre von der Form, als einem selbständigem Wesen, sehr ungereimt ist. Denn daß sie mit der menschlichen Seele als der Form des Menschen aufgezogen kommen, dieses kann ihre Meinung nicht bekräftigen, weil die Seele allein das Wesen des Menschen nicht ausmacht, sondern sofern sie mit dem Leibe verknüpft ist.

Was aber diese Fähigkeiten zu wirken seyn, und woher sie entstehen, darinnen ist man nicht einig, wie wir in dem Artikel Physic gezeigt haben. Du Sammel de consensu ver. et nouae philosoph. lib. 2. cap. 2. erzählt und beurtheilet unterschiedene Meinungen von dem Ursprung der Formen, wobei auch Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. c. 1. §. 7. 199. zu lesen, und Boyle hat ein besonderes Werk de origine formarum et qualitarum geschrieben. Sebastian Vasso in philosophiae naturalis aduersus Aristotelem libr. p. 117. seqq. widerlegt die Aristotelische Lehre von der Form. [Es verdienen in dieser sowohl als auch in andern scholastischen Lehren vorzüglich gelesen zu werden, Stahl compendium Metaphys. in XXIV tabellas redactum, lenae 1655. in fol. Suarez disp. metaphys. Moguntiae 1630. fol. Suarez repurgatus sine syllabus disputationum metaphysic. Francisci Suarez, societatis lesu theologi, cum notis Jacobi Revii S. S. Theol. D. Lugd. Batav. 1644. in 4. Von der Bedeutung und dem Gebrauch des Wortes Form, in den zeichnenden und bildenden Künsten, siehe Sulzers allgemeine Theorie der schönen Künste, unter einem eignen Artikel.]

Formale,

Ist das Abstractum von der Form, und zeigt diejenige Beschaffenheit einer Sache an, sofern sie die Sache ist, die sie seyn soll, oder es bedeutet das eigentliche Wesen eines Dings, 1. E. das Formale der philosophischen Tugend ist, daß der Mensch den Habitus hat, seine Verrichtungen nach der gesunden Vernunft einzurichten; das Formale eines Hunds ist, daß er bellet. Man pflegt es denn Materiali entgegen zu setzen, da denn das Materiale die Sache selbst, daran sich das Formale befindet, anzeigt. So sagt man: das Materiale eines Sages sind die Ideen; das Formale aber die Verknüpfung, oder

Absonderung der Ideen unter einander, welches auch in natürlichen Dingen ausgeht, da die Materie und Form zugleich eine Substanz ausmacht. Doch beziehet sich das Formale nicht bloß auf die Ideen, sondern auch auf die Worte, und bedeutet eine gewisse Beschaffenheit, Einrichtung und Zusammenfassung derselben, da denn das Materiale die Sache selbst, so die Worte betreffen, anzeigt, als wenn man sagt, die Sache steht wohl in heiliger Schrift, aber nicht das Formale, das ist in gewissen ausdrücklich deutlichen Worten, auch Ordnung derselben, conf. Musaeum de usu principior. rat. in controu. theol. lib. 1. cap. 23. §. 40. Benzenstreit in philos. prim. p. 168. 178. [Die allgemeinste Bedeutung von materiali und formali ist folgende. Alles dasjenige, was als so etwas betrachtet wird, so durch etwas anders mehr bestimmt werden kann, heißt Materiale. Dasjenige aber, was das andere mehr bestimmt, wird Formale genannt. 3. E. Silber ist ein Materiale, daß es aber ein Kössel von Silber ist, ist ein Formale. Idee ist ein Materiale, daß hingegen die Idee deutlich ist, wird schon Formale genannt. Ein jeder höherer oder weniger bestimmter Begriff und genus ist folglich ein Materiale, der untere oder mehr bestimmte Begriff und species ist ein Formale. Alle Unterscheidungsbestimmungen, wodurch ein Object mehr bestimmt, und von andern unterschieden wird, sind demnach formalia.]

Formaliter,

Ist von dem Formale nur Grammatisch unterschieden, und bedeutet ebenfalls die wesentliche Beschaffenheit einer Sache, 1. E. wenn man fragt: was ist formaliter der Mensch, so heißt es so viel, welches ist die wesentliche Beschaffenheit des Menschen, nämlich daß er einen belebten Leib und vernünftige Seele hat. Zuweilen bezieht sich nur auf das eigentliche Wesen, so einer Sache ganz allein zukommt, 3. E. der Mensch ist hierinnen formaliter ein Mensch, daß er eine vernünftige Seele hat: der Hund ist formaliter von dem Stein darinnen unterschieden, daß er eine lebendige Kreatur ist.

Es wird dieses Wort einigen andern entgegen gesetzt, als dem Wort materialiter, und da bedeutet materialiter die Sache; formaliter das Wesen, so sich daran befindet, 1. E. wenn man von ertlichen Bratern sagt, hier wäre ein Tisch materialiter, was die Materie betrifft, daraus ein Tisch kann verfertigt werden; aber nicht formaliter, das ist, das Wesen ist noch nicht da, das zu einem Tisch erfordert wird. [Die Unterscheidungsbestimmung ist noch nicht da, wo-

durch

durch die Breter ein Tisch werden. Vergleichliche den vorhergegangenen Artikel.] Ingleichen mit dem Wort virtualiter, i. E. der Fürst ist an allen Orten seines Landes nicht formaliter zugegen, daß man seine wirkliche Gegenwart an allen Orten hätte; doch ist er allenthalben seines Landes virtualiter, [der Kraft und Wirkung nach.] Indem allemal solche Bediente vorhanden, denen die Macht und Gewalt erteilt, in des Fürsten Namen was fürzunehmen, conf. Delehem in institut. metaphys. pag. 270. 199. Lebensstreich in philosoph. prima pag. 184.

Formatum,

Heißt bey den Scholasticis die Wirkung der Form, oder die Substanz, die aus der Materie und Form besteht, sofern dieselbe von der Form dependiret. Andere wollen es lieber die Materie nennen, sofern dieselbe mit der Form vereinigt ist.

Forst,

Nennet man ein gewisses, beschriebenes und abgemessenes Gehölz von etlichen Bergen, Thälern oder Heiden, darüber besondere Bediente gesetzt werden, und darinnen derjenige allein, dem die Forstgerechtigkeit darüber zustehet, Macht hat, zu jagen, und das Holz zu Nuzen zu machen. Die Forstbedienten müssen dahin sehen, daß der Forst auf keinerlei Weise Schaden leide, daher sie angewiesen werden, ihres Forstes Grenzen und Markungen zu wissen, und Acht zu haben, daß daran nichts verderbet werde, noch versalle, und wo sie dergleichen vermerken, sofort demselben abhelfen, wovon Sedemdorf in dem Fürstenstaat parr. 3. cap. 3. sect. 6. ausführlich gehandelt, auch noch mehrere von dieser Materie in Kohrs Haushaltungsbibliothek cap. 8. p. 278. angeführt sind. [Das Forstrecht, Forestale oder las forestarium wird, wie sonst auch das Wort: Recht, pflegt genommen zu werden, in subjectivischen und objectivischen Verstande gebraucht. In der ersten Bedeutung ist es eine Befugniß über die Wälder Aufsicht zu führen. In der zweiten Bedeutung zeigt es den Innbegriff der Gesetze an, nach welchem solche Aufsicht einzurichten ist. Diese Aufsicht beziehet sich auf alle Nuzungen und Gerichtsbarkeit über Forstereyen. Das Forstrecht pflegt das Jagdrecht oder die Wildbahn und Weidewert in sich zu fassen. Man unterscheidet auch manchmal das Jagdrecht von der Wildbahn, indem das letztere außer dem Rechte zu jagen, auch eine Freyheit in sich faßt, alles, was das Jagen befördert, anzuordnen, wohin das Hagen, oder Hegen gehört. Daher folgt,

daß einer das Jagdrecht haben könne, und doch nicht die Wildbahn besitze. Siehe Herz opuscul. de paroemius germ. Tom. 3. Lib. 2. paroem. 17. Bayer Del. iur. germ. II. 2. posit. 19. Es folgt aus dem Jagdrechte die Befugniß den Unterthanen anzubefehlen ihren Hunden Knippel anzuhängen, die Weide vor des Wild nicht zu verderben, und allegond Forderung zu publiciren, auch die Uebertreter zu bestrafen; ein Recht, Hegen Forst- und Marksäulen zu setzen; ein Recht die Freyheit zu holzen, einzuschränken; das Recht über die Wildbrälle und Windbrüche; wovon man auf die Regel siehet: wem die stehenden Bäume gehören, den gehören auch die umgefallenen. So gehört auch zu den Forstrecht das Recht die Gräserenen, Wiesen, Haagen, Laub und andere Nuzungen andern zu vermieten, wenn es ohne Schaden derer Sommerlatten, Ausprohlinae und der Wildbahn geschehen kann. Nicht weniger die Befugniß, die in den Wäldern gesunde Bienen und Honig sich zuzueignen; das Recht, die Nuzungen von wildem Obste und den Eicheln zu heben; wie auch andern zu verwilligen gegen Erlegung eines gewissen Geldes das Holz zur Kohle und Asche zu verbrennen, wovon aber zu verhüten, daß kein gutes grünes Holz dazu angewendet werde, und sollen dabei die Saambäume, Brettschindel- und Scheitholz so viel als möglich geschonet werden. Es wird ferner zum Forstrecht gerechnet, die Befugniß Holz zu fällen, welches auch ins grüne beßt. Ferner, gute Aufsicht über das Ausstoßen oder die Ausrottung derer noch nicht abgetriebenen G. hölze und Stöcke und dergleichen Veränderung und Räume. Die Verhinderung alles Schadens durch die Viehweide, [durch das Harzen u. s. w. Noch ist das Recht von den Unterthanen Jagddienste zu fordern, wohin auch die Wildpretsubren gehören, nicht zu vergessen. Vergleiche auch des Artikel: Holzparkunst.]

[Fortgang der Gründe,
siehe Progressus rationum.]

[Fortpflanzung,]

[Dieses Wort bedeutet sowohl eine Fortsetzung, wenn man i. E. von der Fortpflanzung einer Bewegung redet; als auch eine Vermehrung einer Sache. So braucht man das Wort, wenn von der Fortpflanzung der Menschen und Thiere, wie auch der Pflanzen geredet wird. Die Menschen und Thiere pflanzen sich durch die Zeugung fort, wovon der Artikel: Erzeugung gelesen werden muß. Was die Pflanzen betrifft, so ist zwar der Satz

re auch das vornehmste Werkzeug zu der Fortpflanzung derselben, aber nicht das einzige. Denn ein Zweig, ein Blatt, die Augen der Pflanzen, sind ebenfalls hierzu geschikt. Von der ersten Art giebt der Kosmarin, der gelbe Lack, die Nessel, in Beispiel. Das Kropfen, das Deuliren und sogenannte Copuliren giebt Beispiele zu den übrigen Arten. Der Saame enthält in kleinen die ganze Anlage der jungen Pflanze in sich. Wenn man eine Erbse, eine Bohne, ein Saamentorn an Gerste nach der Länge zerschneidet, so kann man schon mit bloßen Augen einige Blätter und den Anfang der Wurzel, und noch deutlicher durch das Vergrößerungsglas entdecken. Der Kern, in welcher Theil, welcher den Keim umgiebt, ist diesem zur Nahrung bestimmt. Er muß aber aufgelöst und so kleine gemacht werden, daß er dadurch in die Haarsporen der jungen und jungen Pflanze gelangen kann. Solche Auflösung kann durch das Wasser geschehen. Es löset die salzigsten Theile der Erde, in welcher der Saame liegt, auf, verbindet sich mit den in der Erde befindlichen mineralischen Theilen und macht dadurch ein zartes seifenartiges Wesen, und dringt in die Zwischenräume der Saamenhäute, erweicht und erweitert dieselben, bringt in den Kern, löset die Theile auf und verwandelt sie in eine Milch. Solche umgiebt nunmehr die Pflanze, und durchdringt sie nach den Gesetzen der Adhäsion. Es entziehet eine Nahrung, wodurch einige Theile abgetrennt werden, und andere so verbunden werden, daß die Substanz der Pflanze vermehren können. So müssen auch die Blätter und die vorhandene Wurzel in der Länge und Dicke zunehmen, oder mit einem Wort wachsen. Die Pflanze nimmt nach und nach, wegen ihrer ausgebreiteten Wurzel immer mehr Säfte aus dem Erdreich an sich, wodurch das Wachsthum vermehrt wird. Solche Säfte geben auch der Pflanze die Nahrung, nachdem sie in der Wurzel gehörig zubereitet worden. Daher man die Wurzeln als den Magen der Pflanzen ansehen kann. Hierbey muß der Artikel: Ernährung, Blätter, Pflanze verglichen werden. Was die Fortpflanzung der Pflanze durch Kropfen, Deuliren u. s. w. betrifft, so pflegen die neuern Physikverständigen die Erfolge mit Wahrscheinlichkeit auf folgende Art zu erklären. Der Saame enthält die ganze künftige Pflanze im Kleinsten in sich, der nur entwickelt wird, und dies nennt man das Präformationsystem, daher glaubt man, daß das Keim dieser Pflanze, deren Keim, deren Keim, hin und wieder unter der Hinde der Pflanze, an dem äußersten Ende der Blätter, mit welchen sie am Stamme Philos. Lenz. I. Theil.

me oder an der Wurzel befestigt sind, und bey vielen andern Theilen, schon wirklich befindlich sey. So entsteht aus den Polypen eine ganze Anzahl anderer neuen Polypen; siehe Polypen. Hieraus ist begreiflich, warum ein Baum, dem die Krone benommen ist, aufs neue treibt, warum ein Keim, ein Auge, ein Blatt die Pflanze vermehret. Sind die Keime bey dem abgekulten Baume vorhanden, und dies ist allemal, wenn der Baum nicht zu alt ist, so wird der Nahrungsaft, der sonst in die Zweige sich verbreitete, seine Kräfte zur Entwicklung solcher Keime anwenden, wodurch sie aufs neue treiben. Und eben so verhält sich die Sache mit den Blättern und Zweigen, die man in die Erde steckt, oder mit einem andern Stamm verbindet. Noch ist hierbey zu merken, daß zwischen den Pflanzen und Thieren die größte Uebereinstimmung anzutreffen sey. Daher die Naturlehrer behaupten, daß sich die Pflanzen eben wie die Thiere ernähren, eben wie diese leben, wachsen, Athem schöpfen oder Luft einsaugen, einen Kreislauf ihrer Säfte haben, und sich vermehren und fortpflanzen. Bonnet in seiner Betrachtung der Natur und Succow in seinen Briefen an das schone Geschlecht, hat die Fortpflanzung der Pflanzen und Thiere sehr genau beschrieben, welchen wir daher bey dieser Lehre gefolget sind.]

[Sorum,

siehe Bericht.]

[Fossilien,]

[Alle Körper, welche in dem innersten oder auf der Oberfläche der Erde erzeugt werden, und so zusammengefaßt sind, daß man in selbigen weder mit natürlichen noch mit bewaffneten Augen durch Vergrößerungsgläser einen Unterschied in den Gefäßen oder deren darinnen enthaltenen Varietäten entdecken kann, sondern deren Theile völlig ähnlich scheinen, werden Fossilien oder unterirdische Körper genennet. Siehe Abr. Gottl. Werner von den äußerlichen Kennzeichen der Fossilien, 8. Leipzig 1774. Es pflegen solche in 8 Klassen getheilt zu werden, nämlich in die Erde, Steine, Salze, brennliche Wesen, oder Schwefel in die Metalle, Halbmetalle, Erze, und mineralische Wasser. Siehe diese unter ihren Artikeln.]

Frage,

Ist eine Rede, die also eingerichtet ist, daß darauf eine Antwort erwartet wird, haben wir sowohl die verschiedene Beschaffenheit

schaffenheit; als auch den rechten Gebrauch und Nutzen der Fragen zu erlangen haben. In Ansehung der unterschiedenen Beschaffenheit können drey Umstände betrachtet werden, was, wie und warum man fragt. Dasjenige, woyon man fragt; betrifft entweder Wörter und Redensarten; oder Sachen selbst. Bey den Wörtern und Redensarten will man entweder wissen, wie eine Sache benennt werde, und auszudrücken sey; oder man fragt von den Wörtern und Redensarten, die man für sich hat, theils was sie etwa für grammatische Eigenschaften haben; theils wie es mit ihren Bedeutungen stehe, dergleichen bey Unterweisung in einer Sprache zu geschehen pflegen. Die Sachen, darüber Fragen können angesetzt werden, sind sowohl an sich selbst; als in Ansehung der Erkenntnis, die man davon hat, oder haben kann, zu betrachten. An sich selbst sind es entweder göttliche, oder menschliche Dinge: die göttlichen, sie mögen entweder theoretisch, oder practisch seyn, gehören bald zum Reich der Natur; bald zum Reich der Gnade. In Ansehung aber der menschlichen Erkenntnis giebt gemeine und gelehrte; leichte und schwere, auszumachende und nicht auszumachende Dinge; und die Gelehrten könnte man wieder nach der gewöhnlichen Ordnung der Facultäten in theologische, juristische, medicaische und philosophische eintheilen, wiewohl hier die Philosophie in eigentlichem Verstand zu nehmen, so fern wir oben die philosophischen Fragen besonders betrachtet haben. Von der Art und Weise, wie man fragt, hat man wieder zu sehen theils auf welchen Umstand der Sache die Frage gerichtet; theils auf die Einrichtung, wie sie der Fragende äußerlich fürträgt. Die Umstände, darauf die Frage geht, und zwar bey reellen Dingen, sind überhaupt zweyerley, indem man sich entweder um die Existenz einer Sache bekümmert, 1. E. ob Leute in dem Mond? ob es Teufel gäbe? ob Hexen in der Welt wären? ob ein Mensch gelehrt, der Alexander Marnus geheissen? oder es geht die Frage die Beschaffenheit und das Wesen der Dinge an, welches auf verschiedene Art geschehen kann, indem man entweder quaestionem definitionis, oder divisionis oder propositionis aufstellen kann. Die quaestio definitionis ist, wenn ich in der Antwort zu erfahren erwarte, was das Wesen einer Sache sey, das sie sowohl mit den ihr entgegen gesetzten Dingen gemein hat, so in Schulen das genus genennet wird; als auch ihr allein und eigen zukommt, so die Differenz ist, 1. E. ich frage: was ist die Tugend? so verlaufe ich durch diese Frage das Wesen der Tugend zu wissen, und könnte die Antwort heißen; sie ist eine solche Ein-

richtung des Gemüths, da man sein Thun und Lassen nach dem Willen Gottes einzurichten, allezeit bemühet ist. Solche Fragen vom Wesen der Dinge können sowohl generaliter, als specialiter geschehen. Generaliter oder überhaupt, wenn man sich das Wesen einer Sache in einer Definition zusammen erklären läßt; specialiter aber, wenn man die angemessene Definition gleichsam in gewisse Stücke zerlegt, und nach Gelegenheit der darinnen enthaltenen Ideen neue Specialfragen formiret, 1. E. die Frage wäre: worinnen besteht das Hohepriesterliche Amt Christi, und indem man diese Generalbeschreibung gemacht, es bekünde dasselbige darinnen, daß er zwischen Gott und Menschen Mittler werden, und durch sein Opfer und Gebet die gefallenen Menschen mit dem erzürnten Gott wieder versöhnt; so könnte man bey dieser gegebenen; Antwort stehen bleiben, und nach Anlaß der darinnen enthaltenen Ideen folgende Specialfragen aufstellen: was heißt ein Mittler? wie ist Christus ein Mittler worden? was hat er geopfert? wie ist das Opfer geschehen? für wen hat er geopfert? zu was Ende hat er geopfert? was ist also für ein Unterschied unter dem Opfer des Hohepriesters im Alten Testament, und unter diesem im Neuen Testament u. s. w. auf welche Weise man von der Generalmaxime auf specielle Sachen kommt. Wie aber sehr viele Sachen sind, deren Wesen uns unbekant ist, und von denen wir nur gewisse Accidentien wissen; also kann man nicht allezeit auf die Frage: was ist die Sache, in der Antwort eine eigentlich so genannte Definition verlangen, sondern muß mit einer Description verlieb nehmen, welches insonderheit in der Phisic geschieht. In historischen Sachen machen die Umstände, die sich bey einer Geschichte zutragen, die Erklärung aus, welches entweder Haupt- oder Nebenumstände sind, 1. E. man stelle von der Geburt Christi Fragen an, so gehörte zu den Hauptumständen: wer geboren; von wem er geboren; ein Nebenumstand hingegen wäre es: was damals vor eine Zeit gewesen? Die quaestio divisionis ist, wenn ich die Rede so stelle, daß ich in der Antwort wissen will, wie viel Stücke, oder Specialbegriffe ein ganzes, oder eine Generalidee unter sich faßt, 1. E. wie viel Stücke gehören zum Glauben? die Erkenntnis, Verfall und Zuversicht; wie vielerley ist die Sünde? entweder Erb- oder wirkliche Sünde; wie vielerley ist die Furcht Gottes? entweder eine knechtische; oder eine kindliche, da man denn auch quaestiones subdiuisionis aufstellen kann, wenn man die unterschiedene Stücke eines Theils in der Hauptdivision ins besondere wissen will, 1. E. man frage: wie

wie vielerley ist das Amt Christi, und nachdem man geantwortet, dreierley, entweder das prophetische, oder hohepriesterliche, oder königliche, so könnte man insbesondere fragen: wie vielerley ist das königliche Amt, nämlich er hat ein dreifaches Reich, das Reich der Macht, der Gnaden und der Herrlichkeit. Eine quaestio propositionis ist, wenn man von dem andern ein Urtheil von einer Sache verlangt, daß man etwas entweder bejahet; oder verneinet, z. E. ist die Welt von sich selbst? ist Gott allmächtig? und ob schon Propositiones auch ratione quantitatis in universales, particulares und singulares eingetheilt werden, so muß doch billig dieser Umstand in Aufhebung der Quantität mit in die Frage gebracht werden: E. sind alle Menschen zur Seligkeit erlassen? werden alle Menschen selig? und daher kann der Antwortende nicht anders, als entweder mit ja, oder mit nein antworten. Doch geht dieses nicht so schlechterdings bey den propositionibus comparationis und divisionis an, daß man sie allezeit so categorisch beantworten sollte, es wäre denn die Frage darnach eingerichtet, z. E. ist der Wein, oder Bier essig; leidet, oder wirkt der menschliche Verstand? auf welche beyde Fragen weder mit ja, noch mit nein zu antworten; würde aber die letztere Frage so eingerichtet: leidet und wirkt der menschliche Verstand zugleich? so könnte man sagen z. E. fallen hier auch solche Fragen für, die man gar nicht beantworten kann, oder doch mit keiner Gewisheit, und wo sich adven pro und contra disputiren läßt, so nennt man sie problema. Bey der Art und Weise, wie man fragt, hat man auch auf die Einrichtung zu sehen, wie die Frage äußerlich einzurichten, da man denn auf das Absehen, warum man Fragen anstellt, und auf die Beschaffenheit dessen, welcher gefragt wird, zu sehen hat. Denn unterweiset man jemand, und will ihm durch Fragen etwas beibringen, so muß man vor allen Dingen gute Ordnung, welche die Natur der Sache an die Hand giebet, beobachten; das leichte von dem schweren, das nöthige von dem unnöthigen nach Beschaffenheit der Lernenden absondern wissen. So wäre es eine Einfalt, wenn man ein klein Kind in der Lehre von Christo unterrichtete, und wollte dasselbige fragen: worinnen besteht die unio personalis der beyden Naturen? was ist communicatio idiomatum? wie viel Arten pflegen die Theologen davon zu machen? oder es wollte ein Prediger seine Bauern fragen: wird eine allgemeine Bekehrung der Juden geschehen? wer ist der Antichrist? wenn ist das Tridentinische Concilium gehalten worden? oder wenn er eine Erklärung aus seinem Catechismo hergeseget, und man fragte ihn?

was ist das Genus? was ist die Differenz? Endlich muß man bey den Fragen auch erwägen: warum dieses gefehe? die Fragenden können einen gedoppelten Endzweck haben, nämlich auf Seiten anderer, indem sie solche durch diese Methode auf eine leichtere und bessere Art unterweisen und prüfen wollen, wie weit sie in der Erkenntniß einer Sache kommen sind; und auf Seiten ihrer, wenn sie sich durch andere auf diese Weise unterrichten zu lassen suchen, und weil diese Absichten auf die Erkenntniß einer Sache ankommen, so muß man in Ansehung solcher Endzwecke die nöthigen Fragen von den unnöthigen; die nützlichen von den vergeblichen unterscheiden, und allezeit vornehmlich auf das, was nöthig und nützlich ist, sehen.

Was den Gebrauch und Nutzen der Fragen betrifft, so können selbige sowohl bey der Unterweisung, als bey dem Disputiren gebraucht werden. Die Unterweisung geschieht entweder mündlich; oder schriftlich. Geschieht sie mündlich, so pflegt man das Fragen in einer gedoppelten Absicht zu gebrauchen, insofern man entweder bloß prüfen will, wie weit jemand eine Sache gemerkt, und ins Gedächtniß gefasset; oder man sucht bey solcher Prüfung Gelegenheit, einem etwas auf diese Weise desto leichter und gründlicher beizubringen, welches eben von großen Nutzen ist, wenn dergleichen Fragen: auf eine geschickte Art angeketet werden. Man nimmt eine gewisse Materie vor sich, läßt selbige den Untergebenen durchlesen, worauf man die Generalfrage: wovon hier gehandelt werde, ansetzet, und darauf wie es die Materie mit sich bringt, mit den Specialfragen fortfähret, daß man entweder quaestionem definitionis, oder divisionis, oder propositionis thut, und bey der letztern sich die Ursach sagen läßt; bey der erstern aber auf die Accurateß und Deutlichkeit siehet, wenn man sich gleich nicht an die Worte des Autors bindet. So kann man ihnen auch Fragen fürlegen, die aus den Grundsätzen müssen entschieden werden; und aus einer Generalantwort Specialfragen zu formiren, Gelegenheit nehmen. Antworten sie nicht recht, so soll man sie nicht gleich ansfahren, oder ihnen alsbald widersprechen, sondern vielmehr sich die Ursach ihrer Antwort sagen lassen, und wenn sie dieses gethan, ihnen Gelegenheit geben, daß sie sich selbst widersprechen müssen, worauf man ihnen weisen muß, worauf ihr Irrthum ankommt. Man muß ihnen dabey auch versatteln, daß sie selbst fragen, wenn sie was nicht verstehen, oder einige Zweifel haben, und wo sie dieses gethan, ihnen den Grund an die Hand geben, wie sie ihre Zweifel selbst

selbst heben können. Eine solche Unterweisung geht nur bey denen an, die schon ihren Verstand zu gebrauchen einigermaßen im Stande sind, wie denn ihrer auch nicht viel besammten seyn müssen. Auf Akademien sollen billig die sogenannten collegia privatissima dahin eingerichtet seyn. Eine solche Methode hat sonderlich einen dreysachen Nutzen. Denn auf Seiten der Materie, die man für sich hat, ist sie leicht, indem man sich mit dem memoriren nicht plagen darf; gründlich, maßen die Erkenntnis judicieußer Dingen nicht durch memoriren, sondern durch Nachdenken erlanget wird, und angenehm, weil bey einem solchen Gespräch keinem die Zeit lang wird, welches wieder einen neuen Nutzen schafft, daß die Aufmerksamkeit erhalten wird. Auf Seiten des Lernenden giebt sie die schönste Gelegenheit, daß man nachdenken und sein Judicium schärfen lernt; und auf Seiten des Lehrers macht sie zwischen ihm und seinen Zuhörern eine vertrauliche Liebe, conser. Thomassium in der Ausübung der Vernunftlehre cap. 2. §. 113. 149. Bey der schriftlichen Unterweisung, wenn man zum Nutzen anderer Schriften verfertigt, ist die Methode durch Frage und Antwort was sehr gewöhnliches, wiewohl dabey mancher Mißbrauch sürgehet, sowohl in Ansehung der Schriften selbst, wo man sie braucht: als der Art und Weise, wie die Fragen eingerichtet sind. Denn einige nennen, es ließe sich kein Buch schreiben, wenn dies nicht in Frag und Antwort geschähe, und bleiben dabey bey dieser Methode in allen ihren Schriften. Es ist kein Zweifel, daß man sie bey allen Materien und Büchern appliciren kann; es ist aber eine andere Frage: ob dieses auch allezeit rathsam und nützlich, und ob nicht besser gewesen, daß man sich dieser Methode zuweilen enthalten hätte. Denn man hat hier auf die Umstände sowohl derer, welchen ein Buch nützen soll, als der Materie, die darinnen enthalten ist, zu sehen. Die Lernenden haben davon die wenigsten Vortheile, ja wenn sie ein wenig zu Verstand kommen sind, fällt ihnen sehr verdrießlich, Schriften in Fragen und Antwort gekellet zu lesen, und bey den Lehrern äußert sich einiger Nutzen nur bey denen, die entweder nicht im Stande sind; oder sich keine Mühe geben wollen, selbst Fragen zu formiren. So ist diese Lehrart auch bey solchen Materien, die an einander hängen, hochst unbequem, in Ansehung daß dieser Zusammenhang durch Frag und Antwort zerrissen wird. Andere machen recht lächerliche Fragen, die zuweilen dreymal länger, als die Antwort; mit allerhand verblühten und abentheuerlichen Redensarten angefüllet sind, und fast nichts als Complimenten in sich halten, daß wer

sich die Mühe geben wollte, leicht ein vollständiges Complimentirbuch daraus zusammen bringen könnte. Will man ja Fragen machen, so frage man ordentlich, kurz und deutlich. Die andere Gelegenheit, wo man das Fragen brauchen kann, ist das Disputiren, welche Art zwar heut zu Tage nicht mehr üblich; vor dem aber sonderlich vom Socrate gebraucht worden, wovon wie in der historia logicae p. 304. parergor. acad. und oben in dem Artikel von der Disputirfunkt gehandelt.

Sonst heist bey den Logicis Quästion derjenige Satz, der soll bewiesen werden, oder in Absicht auf den Syllogismus der Schluß, oder die Conclusion, welche zwey Terminus in sich hält: Der erste heist terminus minor, welcher das Subjectum, der andere terminus maior, der das Predicatum ist: 1. E. ein Edelmann soll was rechtschaffenes studiren, welches die Quästion, oder derjenige Satz, der zu beweisen ist. Geschieht dieses nun durch einen Syllogismus auf folgende Art:

Wer der Welt zu dienen schuldig ist, der muß was rechtschaffenes lernen.

Ein Edelmann ist der Welt zu dienen schuldig.

E. Muß er was rechtschaffenes lernen;

so ist sie die Conclusion, oder der Schluß, und außer dem Syllogismus heist sie Quästion. [Wie man die Fragen: quis? quid? ubi? cur? quibus auxiliis? quomodo? quando? brauchen muß, am Satzen eines höhern Begriffs zu bilden, dies habe ich weiltläufig in meiner practischen Logik gezeiget §. 40 ff. Siehe auch die Rubrik: Division.]

Frau,

Es wird dieses Wort von einer Weibsperson in einer gedoppelten Absicht gebraucht, einmal in Absicht auf den Ehestand, darinnen sie entweder steht, und da heist sie auch eine Ehefrau, welche mit dem Mann, oder Eheherrn eine Gesellschaft ausmacht; oder, nachdem der Tod durch das Absterben des Mannes das Eheband getrennet, darinnen gestanden; hernach in Absicht auf die herrschaftliche Gesellschaft, da derjenige, dem man sich zu allerhand, oder auch zu gewissen Verbindungen auf eine Zeit verdinget, der Herr, und wenn es eine Weibsperson ist, die Frau genennet wird; hingegen heißen diejenigen, welche sich also verdingen, Knechte oder Diener und Magd, wenn es eine Weibsperson ist, wiewohl auch in diesem Stand eigentlich nur denen der Name Frau bezeuget wird, welche im Ehestand leben, oder darinnen geblieben haben.

Freiſſon,

Stressom,

Ein gewisses Wort, dadurch man diejenige Art der Sollogismorum in der vierten Figur, so man insgemein die Galeatische nennet, bemerket; darinnen *propositio maior* allgemein verneinend; *minor* besonders bejahend; und *Conclusio* besonders verneinend ist. Denn E. soll eine allgemeine Verneinung; I eine besondere Bejahung, O eine besondere Verneinung anzeigen, 1. E.

Keine Tugend ist veränderlich,
 a) Einige veränderliche Sachen sind schön, E.

Ob. Einige schöne Sachen sind keine Tugend.

Die Aristotelici, welche diese vierte Figur nicht leiden konnten, haben dies Wort in *Falsum* verandelt, und daraus einen *indirectum* Modum der ersten Figur gemacht.

Freude,

Wird vornehmlich von den Philosophen in doppeltem Verstand genommen; einmal ist sie eine angenehme Vorstellung eines gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Guts, Heißt sie auf ein gegenwärtiges Gut, so rühret solche aus dem gegenwärtigen und wirklichen Genuß deselben her; beziehet sie sich aber auf ein vergangenes, so entsteht sie aus den sinnlichen Phantasien, wenn wir uns den vergangenen, aber dem Gedächtniß eingedructen Genuß einer guten Sache durch eine Erinnerung vorstellen, daß sie uns als gegenwärtig vor den Sinnen schwebet, und selbige zu belustigen scheint. Heißt sie hingegen auf was künftiges, so stellt man sich theils ein mögliches, theils entweder ein gewis, oder doch wahrscheinlich zu hoffendes Gut für, vermittelt der ingenieusen und judicicusen Phantasien. In dieser Absicht sagen Wesenfeld in *patholog. practic. part. 2. cap. 17. §. 4. 5.* und *Thomasius* in der *Ausübung der Sittenlehre cap. 3. §. 37.* gar recht, daß die Freude nicht zum Willen, sondern zum Verstand gehöre, und da ist Lust, Wollust, Vergnügen und Freude einerley. Hernach wird die Freude von denen Philosophen als ein Affect angesehen. Alle Affecten sind ein Verlangen, und eine Begierde, folglich beziehen sie sich auf was künftiges, daß dasjenige, was man vermöge eines Affects verlauget, dem Genuß nach noch nicht gegenwärtig seyn kann. In diesem Fall muß man sagen, die Freude sey derjenige Affect, welcher aus der Vorstellung einer angenehmen Sache, deren Besitz, oder Genuß wir

erstlich zu bekommen; oder wo wir selbige schon wirklich besitzen und genießen, die Fortsetzung der Besizung und des Genusses in Zukunft zu haben, uns Hoffnung machen, entsteht, s. *Buddeum* in *institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 19.* Wenn die stoischen Philosophen behaupteten, daß ein weiser Mann allezeit freudig; keinesweges aber fröhlich seyn könnte, so machten sie zwischen der Freude (*gaudio*) und der Fröhlichkeit (*laetitia*) einen Unterschied, und verkunden vermuthlich durch die Freude die angenehme Empfindung, das Veranügen; durch die Fröhlichkeit aber den Affect der Freude, welchen sie denn nach ihrer Meinung, daß man die Affecten gänzlich ausrotten sollte, bey einem weisen Manne nicht dulden konnten, wovon *Lipsius* in *manuduction. ad philosoph. Stoic. lib. 3. differt. 5.* zu lesen. [Die Freude vor einem Affect genommen, kann sehr schädliche Folgen haben, wie man Beispiele hat, daß Menschen vor Freude gestorben sind. Und dies ist nicht zu verwundern, weil in jedem Affect, wenn man das Wort streng nimmt, (siehe Affect) eine regellose und bestige Bewegung des Bluts verbunden ist. Vergleiche *Varies* *Sittenlehre*. So starb die Erbin des *Hrn. von Leibnitz* vor Freuden. Mehrere Beispiele findet man in dem *hamburg. Magaz. 20 B. S. 66. 23 B. S. 470. f.*]

Die Freude in beyden Verständen kann auf unterschiedene Weise eingetheilt werden. Unter andern theilt man sie in Ansehung der Sachen, worüber man sich freuet, in eine geistliche und leibliche Freude, sofern die Sachen entweder geistliche, oder leibliche sind, als deren jene die innerliche, diese aber die äußerliche Glückseligkeit des Menschen angehen, welche Eintheilung aber auf das Wesen der Freude nicht geht. Denn betrachte ich die Freude nach ihrer physischen Natur, sofern sie entweder eine Bewegung des Verstandes, oder des Willens ist; so bleibt dieselbe unverdaderlich, ich mag mich über geistliche; oder über leibliche Sachen freuen; betrachte ich sie aber nach ihrer moralischen Natur, sofern sie entweder vernünftig; oder unvernünftig, so geht diese Eintheilung auch nicht unmittelbar auf dieselbige, indem ja die leibliche Freude sowohl vernünftig, als unvernünftig seyn kann, gleichwohl muß eine zur Erkenntnis der Wahrheit dienliche Eintheilung das Wesen der Sachen, welche eingetheilt wird, betreffen. Da man nun eine gedoppelte Natur der Freude, die physische und moralische hat; so kann man sie in Absicht auf die physische in eine mäßige, und in eine befrigte theilen, sofern die durch die Phantasien vorübergehende Vorstellung im Verstand und die

die Bewegung im Willen mäßig; oder allzu lebhaft und stark ist. Diese letztere giebt sich äußerlich oft gar sehr zu erkennen, wenn man unter andern lachet, in die Hände klopft, häpft und springt, welches man Frolocken nennet, und dazu geistige und wollüstige Gemüther vermöge ihres Geistes und ihrer Wollust vor andern geneigt sind. Wollte man beide mit besondern Namen belegen, so könnte man die erstere schlechterdings die Freude, die andere die Frölichkeit nennen, und einen Frölichen theils nach seiner innerlichen Gemüthsbeschaffenheit; theils nach seinen äußerlichen und nach der Frölichkeit eingerichteten Bezeugungen, sofern er frolocket, betrachten; wiewohl man auch das Wort Frölichkeit insbesondere von derjenigen Freude brauchet, welche entsteht, wenn eine Unlust; oder ein Unglück vorüber und überhanden, wie wir unten in einem besondern Artikel angemerkt haben. Eine heftige und daher sonderlich wider Vermuthen entstandene Freude hat oftmals große Macht in dem menschlichen Körper, s. Schellhammer de animi affectibus pag. 175. Im Ansehung aber der moralischen Natur ist die Freude entweder vernünftig; oder unvernünftig. Vernünftig ist sie, wenn man sich über wahrhaftig gute Sachen freuet, und zwischen dem guten Werth derselben und der Freude selbst richtige Proportion hält; unvernünftig hingegen wird sie, wenn man sich erkält über Scheingüter freuet, dergleichen die Freude eines Ehrgeizigen, Wollüstigen und Geldgeizigen ist, hernach die gehörige Maße bey der Freude nicht beobachtet, und sich mehr freuet, als man sich freuen sollte, wohn auch insonderheit die Freude über eines andern Unglück, oder die sogenannte *invidia exultatio*, welche aus dem Neid entspringet, gehöret, von welcher Materie man Lilius Peregrinum de animi affectionib. p. 102. sqq. Triv in den Fragen von den menschlichen Gemüthsbewegungen p. 313. sqq. nachlesen kann. Herr Sulzer erklärt die Freude durch einen hohen die Seele durchdringenden Grad des Vergnügens, das aus einem ungewöhnlichen, oder plötzlichen Gefühl der Glückseligkeit entsteht. Sie scheint, sagt er, das höchste Ziel der Wünsche des Menschen zu seyn. Wenigstens ist sonst keine Leidenschaft, die so ganz Genuß, ohne Vermischung von Unruhe und von andern Bestreben wäre. Da sie aus der Vorfstellung entsteht, daß alle Wünsche erreicht sind, so wünscht und hofft, und fürchtet das ganz freudige Herz nichts mehr, sondern überläßt sich ganz dem gegenwärtigen Genuß. Siehe Sulzers allgemeine Theorie der schönen Künste, unter dem Artikel: Freude.]

Freudigkeit,

Wir haben kurz vorher in dem Artikel von der Freude angemerkt, daß dieses Wort von den Philosophen in einem vielfachen Verstand gebraucht, und daher sowohl zum Verstand; als Willen gerechnet werde. Wie nun Freude in gedoppelter Absicht eine Wirkung der Seele anzeigt; also könnte man sagen, daß Freudigkeit denjenigen Zustand derselben bedeute, so fern sie sich in der Freude befindet. Äußerer in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschliche Seele p. 87. sagt, die Freudigkeit ist nichts anders, als ein Gedanke von einem vergangenem, gegenwärtigem oder zukünftigem Gute, darinnen man meynet, Glückseligkeit gefunden zu haben. Die Thiere hätten zwar eine Lust an dem gegenwärtigem, die einige und andere Bewegung ihrer Gliedmaßen erreget; aber keine Freudigkeit, weil Freudigkeit ein Gedanke von der Glückseligkeit sey; was aber vergangene oder zukünftige Dinge anbetrafte, davon hätten sie nicht einmal eine Lust, geschweige denn eine Freudigkeit, daher es auch komme, daß sie weder lachen noch weinen, auch ihr Geschick nicht nach Freudigkeit und Betrübniß; sondern nur nach Begierde und Zorn, welche beyde auf das gegenwärtige gerichtet wären, verändern könnten. Anthes mußte man die Begierden von der Freudigkeit wohl unterscheiden, s. E. ein Hund scheint sich zwar über die Wiederkunft seines Herrn zu erfreuen; allein die Bewegung seines Schwanzes und Kopfes beweise es nicht, weil solche von der Begierde zu freyen, dessen er sich bey seines Herrn Gegenwart erinnere, entstehen könne, und daß sie wirklich daher entstehe, sahe man daran, daß wenn ein ganz Fremder ihm zu freyen vorbeiste, er eben die Bewegung der vermeinten Freude mache, welche doch aus nichts, als einer Begierde zu freyen berühre.

Frevel,

Ist dasjenige Laster, da man geneigt ist, den andern vortheilich und beschäftigt zu beleidigen, ihn in seinem Rechte zu kränken, und aus dem verursachten Schaden, oder Beleidigungen bloß Vergnügen zu schöpfen, wiewohl man auch die aus einem solchem Gemüth herrührende That Frevel zu nennen pflegt. Die eine Idee, welche das Wort Frevel in sich faßt, ist die vortheiliche und beschäftigte Beleidigung; weil man aber nicht eine jede Beleidigung solcher Art Frevel zu nennen pflegt, so kommt noch die andere Idee hinzu, daß es noch eine solche Beleidigung ist, wovon der Beleidigte keinen Nutzen

Nutzen hat, sondern nur bloß ein unvernünftiges Vergnügen darinnen sucht, i. E. wenn jemand dem andern aus seinem Garten was stihle; so pflegt man das noch keinen Frevel zu nennen; kleg er aber des Nachts in den Garten, und verderbe alle Blumen, indem er sie herabreißt, niederträte, oder zerhackte die kleinen Bäumchen, so hieß das eigentlich ein Frevel; oder es hätte jemand ein Recht, und der andere suchte ihn darum zu bringen, ohne daß er für seine Person den geringsten Nutzen davon hätte, so wäre diß auch ein Frevel.

Freundschaft,

Bedeutet das liebreiche äußerliche Wesen eines Menschen, mit welchem er dem andern seine Ehren- und Liebesbezeugungen zu erkennen giebet. Freundschaft ist ein Mensch erstlich in seinem Reden, wenn er seine Hauptidee mit Nebenideen, welche entweder die Hochachtung, oder die Neigung einer Liebe an Tag legen, artig und angenehm vermischt; hernach in der Einrichtung des Gesichts, welche Freundschaft entweder eine natürliche, so die ordentliche freundliche Gestalt desselben ist, die ein Mensch seinem liebreichen Humour nach, ohne eine besondere Absicht zu machen pflegt; oder eine angewonnene, die wieder entweder eine ungewonnene, oder gezwungene ist: jene ist, wenn jemand zwar nicht von Natur eine freundliche Disposition des Angesichts hat; das Gemüth aber und dessen Affecten nach den Regeln des Wohlstandes so gewöhnet, daß er bey vorfallenden Gelegenheiten sich ein freundliches air auf eine angenehme Art geben kann; diese hingegen ist, da jemand von Natur in seinem Gemüth wenig Menschenliebe hat, und daher von einem mürrischem Naturell ist, und solches zu gewissen Zeiten zu verstellen, und ein freundliches Angesicht zu affectiren sucht, welches eine tückische und interessirte Freundschaft ist, die nicht von Herzen geht, siehe Senec. lib. 1. de ira cap. 4. lib. 6. de beneficiis. cap. 30. Müllers inlit. ethic. part. 2. cap. 17. Esprit de la faulx, des vertus hum. t. 1. cap. 13. Philaret in ethic. lib. 1. part. 3. cap. 20.

Freundschaft,

Ist eine solche Einrichtung und Geschäftlichkeit des Gemüths, da verschiedene einander Meianigen Schuldigkeiten und Gefälligkeiten, so die sociale Liebe unter den Menschen erfordert, willig leisten. Alle Freundschaft gründet sich auf eine Uebereinstimmung der Gemüther, nämlich in Sachen, die der Billigkeit nicht zuwider sind. Diese Uebereinstimmung ist nichts anders, als ein gleiches Wollen von beyden Theilen, und daraus

entspringet ein gegenseitiges Wohlgefallen, und folglich eine mutuelle Gemüthsheit. Dahero saget Sallustius de bell. lug. cap. 30. idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est, s. die Anmerkung über diese Worte in Waffens Edit. pag. 74. und Philareti ethic. p. 1. l. 2. c. 5.

Es sind zweyerley Arten der Freundschaft, eine moralische, oder politische, tugendhafte, und eine natürliche. Die moralische oder tugendhafte Freundschaft, gründet sich auf eine gegenseitige vernünftige Liebe, und kann nur zwischen tugendhaften Leuten seyn, sie mögen nun vom gleichen oder ungleichen Geschlecht seyn. Zwar macht man insgemein einen Unterschied unter der Liebe und unter der Freundschaft: jene sey dieser Liebe, welche unter Personen von ungleichem Geschlecht sich befinde, als werde zu einer jeden wahrhaftigen Liebe die Vermischung der Leiber, wie ein wesentliches Stück erfordert: diese aber sey die Liebe unter Personen von einerley Geschlecht, als wenn die wahre Freundschaft in einer gemäßigten Gleichförmigkeit des äußerlichen Thuns und Lassens bestehe, obschon die Gemüther unvereinigt blieben, und ein jeder auf sein eigen Interesse sehe, so ein gedoppelter Irrthum ist, s. Thomasi Einleitung zur Sittenlehre cap. 6. §. 7. Es hat diese tugendhafte Freundschaft auch bey Personen statt, die von ungleichen Gemüthsneigungen sind, wie man aus der Erfahrung hat, daß tugendhafte Leute Freundschaft pflegen, davon die eine Person hitzig, die andere gelassen und gelinde ist. So haben i. E. kluge Leute in den Geschichten angemerkt, daß das wichtige Reformationswerk Lutheri anfangs merklich gefördert worden durch das gute Vernehmen Lutheri und Spalatini, deren der erstere wie bekannt, äußerst muthig; der andere aber etwas furchtsam war, aus welcher Verbindung so unterschiedener Gemüther durch Gottes weise Schickung gar weislich eingerichtete Rathschläge entstanden. Die Bezeugungen welche in dieser Freundschaft geschehen, zielen auf einen vollen Nutzen ab, und merkt Küberger in institution. erud. pag. 560. edit. 3. an, daß gute Freunde gegen einander alle diejenigen Schuldigkeiten, so die Socialität nach Anleitung des natürlichen Rechts unter den Menschen erfordert, bezeugten. Denn ob man wohl meynen möchte, daß solche Schuldigkeiten schon ohne dem alle und jede Menschen nach Anleitung des natürlichen Rechts einander zu leisten verbunden wären, und daher tugendhafte Freunde vermöge ihrer Freundschaft doch wohl einander zu etwas mehrerm verpflichtet seyn sollten; so wird man doch bey reifer

Ueberlebung befinden, das solches ohne Aufhebung der tugendhaften Freundschaft nicht seyn könne. Denn alles, was gute Freunde einander zu ihrem Vergnügen erweisen können, dienet entweder zu ihrer unentbehrlichen Nothdurft; oder zu ihrer vernünftigen Commedität, oder zu keinem von beenden, sondern nur zu Kügelung ihrer Affecten. Die erkern beenden sind eben die Schuldigkeiten, welche das Recht der Natur vermöge der Socialität von den Menschen erfordern, das letzte aber ist dem Wesen der tugendhaften Freundschaft zuwider, als welche nicht auf Affecten, sondern auf Vernunft und Tugend beruhet, s. Müllers Anm. über Gracians Oracul Mar. 32. p. 211. Auf solche Weise üben freulich alle und jede Menschen vermöge des natürlichen Rechts wahre und tugendhafte Freunde unter einander fern, obgleich durch die Verderbniß der Menschen die wenigsten es in der That sind. Es wäre diese Freundschaft was gar natürliches, und die Bezeugungen darinnen müßten auf den gemeinen Nutzen der Menschen abzielen.

Die natürliche Freundschaft gründet sich auf eine natürliche Gleichheit, und daher entstehende Gleichheit der Gemüther. Leute von gleichem Naturell sind ordentlich Leute von gleichem Geschmack, und Leute von gleichem Geschmack können einander am liebsten leiden, weil alles, was der eine redet und thut, dem andern nach seinem Geschmack ist, und ihm wohlgefällt, welches eben dasjenige ist, welches man die Sympathie im moralischen Verstande nennet. Sie ist aber entweder zwischen zweien Gemüthern, die beiderseits durch das Interesse ihrer Affecten zusammen zu stimmen, getrieben werden; oder sie wird von einem tugendhaften nach den Regeln der Klugheit mit einem feinen Affecten ergebenem Gemüthe durch Complaisance und Discretion unterhalten. Und weil diese Freundschaft auf die eitle Affecten der Menschen beruhet, so werden nothwendig die Freundschaftsbezeugungen, die zu Erwerbung und Unterhaltung dieser Freundschaft erfordert werden, in Leistungen desjenigen, was zu Vergnügen der Affecten eines Menschen erfordert wird, oder in Complaisance und Discretion bestehen müssen, obgleich dasjenige, was dinstfalls der eine dem andern leistet, oft eitel und nützlich ist, wenn es nur nicht wider die Regeln der Billigkeit läuft. Solche Leute, die ihr eignes Interesse zum Grund der Freundschaft setzen, machen sich öfters von der Beständigkeit in derselben unrichtige Begriffe. Sie meynen, daß derjenige allererst ein treuer und beständiger Freund sey, der ihren Nutzen schlechterdings, auch mit Verschönerung seines eige-

nen Nutzens befördert, und daher den erclaneter Noth schlechterdings an ihrer Statt, oder doch mit ihnen in Gesellschaft sich ins Verderben stürzt; da hingegen alle diejenigen Freunde vor falsche Wetterhähne halten, welche sich bei erclaneter Noth behutlich zurück begeben. Nun finden wir zwar Exempel solcher Freunde, die Leib und Leben den einander gewagt und gelassen, als in heiliger Schrift des Moses, Jonathans, Josaphats; und in der Prosahistorie liefert man dergleichen von den Persern beim Serodoro lib. 3. pag. 217. Xenophonte in Cyropaed. lib. 7 den Aethiopiern beim Diodoro Siculo biblioth. histor. lib. 3. pag. 147. von den Egyptiern beim Plutarcho in Anton. pag. 949. 954. der Griechen, Römer, und alten Deutschen zu geschweigen. Allein ohne diese Exempel zu prüfen und zu beurtheilen, da der Grund einer wahren und auf beiden Seiten unpartisanirten Freundschaft die gegenseitige Liebe ist, so folget, daß in Aufhebung derselben ein Freund, der treu und redlich ist, den andern in Gefahr und Unglück in so weit zu unterstützen verbunden, in so fern es möglich ist, ihm ohne zu besorgende Erhaltung eines gleichen, oder gar größern Schadens und Ruins zu helfen; und daß hingegen, wenn auch mein besser Freund in ein großes Unglück verfiel, in welchem ich allem menschlichem Ansehen nach ihn entweder nicht retten konnte, oder da ich mich doch in angescheinliche Gefahr stürzen würde, selbst unglücklich zu werden, wenn ich mich seiner annehmen wollte, ich solches mit gutem Zug und ohne Verletzung unserer Freundschaft würde unterlassen, und dergegen auf meine eigne Erhaltung bedacht seyn können. Denn wenn die Freundschaftslicbe beiderseitig ist, und also mein unglücklicher Freund auch in seinem Unglück nicht eigennützig wird, so muß er mein Unglück, das mir durch ihn befallt bezeugen würde, eben so sehr zu vertheuern trachten, als er will, daß ich das seinige verhüten soll, folglich kann er mit ruhigem Gemüth nicht zugeben, viel weniger gar unter dem Titel einer Freundschaftspflicht von mir verlangen, daß ich in seinem Unglück mich mit ihm, oder an seiner Statt unglücklich machen solle. Die Poeten und Romanenschreiber haben größlich angeköffen, wenn sie an ihren Helden wollen Mäher der Freundschaft vorstellen, und von ihnen oft solche Thaten, die sie aus Freundschaft unternehmen, erzählen, die aller gesunden Vernunft zuwider laufen, und wahrhafte Thorheiten sind, wovon beim Virgilio die Historie vom Niso und Euriolos ein deutliches Exempel seyn kann, s. Müller über Gracians Oracul Mar. 32. pag. 198. 199.

Es ist gar ein großer Unterschied unter der moralischen und der natürlichen Freundschaft. Jene ist unangenehmer, als diese. Denn vermöge des Wesens derselben muß man seinem Naturrelle zum Vergnügen anderer, in die man sich nicht muß, unaufhorlich Gewalt antun; man muß da manches, das man nach seinem eigenen Naturrelle herzlich gern hätte, bleiben lassen lernen, und manches, das man gern bleiben ließe, zum Vergnügen des andern thun, hingegen aber in Ansehung dessen, was andere thun, manchen Verdruss verzeihen, und sich zwingen lernen, wohl noch darzu etlichen Wohlgefallen darüber zu bezeigen. Aber dem obgeachtet ist sie weit nützlicher, da diese, als die natürliche, nur schädlich ist. Anstatt, daß die natürliche Freundschaft die Thorheiten der Affecten in einer gänzlichen Vertraulichkeit durch eine niederträchtige Beschäftigung unterhält, so lernen wir hingegen durch eine täglich und mit vielen Leuten von unterschiednem Naturrelle unterhaltene politische und tugendhafte Freundschaft mehr und mehr uns selbst überwinden, und unsere Affecten nützlich zähmen, die hingegen in der natürlichen Freundschaft nur gestärkt und verdoppelt werden, s. Müller d. l. Kap. 103. p. 58. Sent. 2. Es giebt noch eine besondere Art der Freundschaft, die nämlich mit der Etablung einer natürlichen Pflicht, denjenigen, den man liebt, treulich und auf richtig zu dienen, und folglich mit einer gewissenhaften Verbindlichkeit verknüpft ist, also daß in Verrichtung solcher Pflicht das Gemüth des Menschen kraft des damit verbundenen Liebestriebes dermaßen empfindlich ist, daß es sich ein Gewissen macht, denjenigen, welchen solchergehalt zu lieben es sich verbunden erkennt, durch Unterlassung eines gefälligen Dienstes zu betrüben. Die Lateiner nennen dergleichen Liebestrieb *pietatem*, s. Müller d. l. Kap. 112. pag. 30. Die Alten theilten die Freundschaft in Ansehung des Zwecks in eine ehrbare, angenehme und nützliche, welche Einteilung aber gar schlecht geändert ist; und in Aufsehung der Personen, in eine gleiche und ungleiche. Sie haben überhaupt von der Freundschaft gar unordentliche und unrichtige Begriffe in ihren Schriften eingelesen lassen, und zanken sich um die Frage: wohn die Lehre von der Freundschaft gehöre? ob sie zur Sittenlehre könnte gerechnet werden, und ob sie als eine Tugend oder Frucht derselben anzusehen sey? s. Müllers institut. ethic. part. 2. cap. 21. §. 1. p. 301. Meisner theilte die Freundschaft in eine bürgerliche, welche insonderheit in dem Umgange und bürgerlichen Contracten geknüpft werde; in eine natürliche, die aus einer

natürlichen Neigung und Verknüpfung der Menschen unter einander entstehe, und diese wiederum in die Blutsfreundschaft, dergleichen die väterliche, brüderliche und Anverwandtschaftsfreundschaft sey, und in die eheliche; in eine moralische, so sich auf die Uebereinstimmung eines tugendhaften Wandels gründe; und in eine geistliche, welche in der Einigkeit des Geistes und des Glaubens, so sonst die Bruderschaft in Christo genennet werde, bestehe, s. philos. sohr. part. 1. §. 2. cap. 3. p. 279. 199.

Die moralische Freundschaft, wie sie oben vorgestellt worden, ist von ungemeinem Nutzen. Alle Glückseligkeit der Menschen auf der Welt wird theils durch Wissenschaft, Klugheit und Geschicklichkeit, theils durch Glück erlangt, zu welchen letztern insonderheit der Grad äußerlicher Macht zu zählen, den ein Mensch beizuset, sich und andere glücklich zu machen. Wenn demnach ein Mensch sonder alle Gesellschaft, sonder alle Freunde in der Welt leben sollte, würde er eine geringe und unvollkommene Glückseligkeit haben, die er hingegen mit Hülfe guter Freunde, die sich ernstlich für ihn interessieren, verdoppeln könnte. Deswegen ist eine Klugheit in Ansehung der Freunde nöthig, welche auf zween Hauptpunkten beruhet, erstlich auf einer klugen Wahl; fürs andere auf einem klugen Gebrauche derselben. Bey der Wahl siehet man theils auf diejenigen, welche zu unsern Freunden zu erwählen sind; theils auf die Mittel, vermittelt welcher man seinen Endzweck bey der Wahl erhalten mag. Ein kluger trachtet hauptsächlich die Freundschaft solcher Leute zu gewinnen, die in Ansehung ihrer Geschicklichkeit, ihres Glücks und ihrer Macht, ihm etwas nütze seyn können; doch verachtet und verabkummet er nicht etwa die Freundschaft eines Menschen, der etwa in einem und dem andern Stücke nicht zu brauchen ist. Indem es i. E. thöricht gehandelt wäre, die Freundschaft solcher Leute, die wenig Verstand und Geschicklichkeit besitzen, leichtsinniger Weise zu verachten, nur deswegen, weil sie dumm und ungeschickt sind. Denn ob man gleich von deren ihren Rathschlägen wenig Vortheil, auch vielleicht in ihrem Umgange wenig Vergnügen haben wird, so ist doch oft hingegen dummer Leute ihr Glück und ihre Macht eine Sache von großer Wichtigkeit für diejenigen, die durch eine vernünftige moralische Freundschaft, ungeachtet ihrer Dummheit, sich klüglich mit ihnen begeben können. Und da ein vernünftiger Mensch nicht allein mit tugendhaften, sondern auch am allermeisten mit eitlen und in ihren Affecten ersoffenen Gemüthern in der Welt leben muß, die ihm viel Schaden und Nutzen können.

hunen, so ist es der Billigkeit nicht zuwider, und der Klugheit ganz gemäß, daß er auch viele Gemüther durch eine ihren Affecten gemäße Freundschaft gewinne, und dasjenige durch Erregung der Leidenschaft von ihnen zu erlangen trachte, was er durch vernünftige Vorstellungen von ihnen nicht hoffen kann, s. Müller d. l. Mar. 159. pag. 339. Die Mittel, wodurch man sich einen tugendhaften Freund machen kann, bestehen theils darin, daß man bey ihm eine rechtschaffene Gewogenheit gegen sich erwecke, welches auf die Kunst, sich beliebt zu machen, ankommt; andern theils, wo es nämlich seyn kann, daß man sein Interesse in das seinige wirklich einschreibe. Solche Leute, welche die Freundschaft nach ihren Affecten abmessen, kann man durch Höflichkeit gewinnen, daß man nämlich etwas thut, was zu ihrem Vergnügen und Kügelung ihrer Affecten gereicht, und etwas unterläßt, das ihnen unangenehm seyn möchte, welches die Bezeugungen der Dienfertigkeit sind. Der andere Theil der Klugheit in Ansehung der Freunde besteht in dem klugen Gebrauche derselben, daß wenn wir nun uns Freunde, die uns nützlich seyn können, erlesen, wir auch dieselben, sowohl weise als unweise, wozu ein jeder nütze ist, mögen zu gebrauchen, demjenigen aber, darinnen sie uns vielleicht auch in einige Wege schädlich seyn können, uns klüglich zu entziehen wissen. Soll dieses geschehen, so muß man an einem Freunde die Zähigkeit seines Verstandes, den Humeur seines Willens, die Beschaffenheit seines Glücks in Betrachtung ziehen, daß man wisse, wozu man ihn gebrauchen kann, und wie man mit ihm umzugehen habe. Sind die Freunde Leute, deren Gemüthsart der unsrigen ganz entgegen gesetzt ist, so sind solche am besten von weitem zu gebrauchen, indem wenn wir sie stets in der Nähe haben, und täglich mit ihnen umgehen sollten, das gute Vernehmen nicht von langer Dauer seyn würde, weil entweder sie uns, oder wir sie nicht wohl würden leiden können. Man sehe nur zu, daß eine nützliche Freundschaft beständiger Dauer erhalten werde, welches durch Bezeugungen der Freundschaftsdienste, die wir oben vorgestellt, ins Werk zu setzen. Man lese hiebei Thormaßium im Entwurfe der polit. Klugheit cap. 6. und die Schrift de l'amitié, so zu Paris 1692. 12. herausgekommen, und darinnen von dem Wesen, Nutzen und der Pflicht der Freundschaft gehandelt wird. Plato hat einen Dialogum Δίος; genannt, oder πρὸς Φίλιππον versertiget, darinnen er unter andern weist, wie die wahre Freundschaft nur unter rechtschaffenen Leuten anzutreffen; so hat auch

Höflichkeit in colleg. Pufendorf, exercit. 6. §. 33. pag. 272. etwas von dieser Materie einkieken lassen; und Schuppens tract. Freund in der Noth, so im ersten Theile seiner lehrreichen Schriften p. 212. steht, kann auch nachgelesen werden. [In der Sammlung juristischer, philosophischer und kritischer Aufsätze des Stück, Buchow und Wismar 1775. pag. 26. steht eine kleine Abhandlung von der Freundschaft nach den Lehren des Christenthums.]

Freugebigkeit,

Ist diejenige Gemüthsbeschaffenheit, da man dem andern von seinem Haabe und Guthe etwas mitzutheilen und zu schenken geneigt ist. Sie steht zwischen dem Geize und der Verschwendung in der Mitte, und gründet sich auf die Begierde zum Gelde, welche Begierde theils zurecht zu halten, damit sie sich in keinen Geiz vermandelt; theils anzureizen, daß daraus keine Verschwendung entstehe, sondern die Freugebigkeit ihren Platz behalte.

Sie ist entweder vernünftig, oder unvernünftig; jene gründet sich auf die sociale Liebe, und zielt auf den wirklichen Nutzen des Nächsten; da hingegen diese auf die verderbte Eigenliebe ankommt, und ihr Absichten auf das Interesse der verderbten Affecten hat, welche man auch die Scheinfreugebigkeit, als eine Art der Scheintugenden, nennen kann. Einige sind freugebig aus Triebe ihres Hochmuths, damit sie dadurch Ehre und Ansehen erlangen mögen; andere aus Wollust, wozu welcher mancher ein gutherziger Narr ist, und gern viele gute Wollustfreunde haben will; noch andere aus Geiz, wo sie wissen, daß ihnen ihre Freugebigkeit weit reicher erachtet werde. Solche scheinfreugebige Leute fallen mehrertheils mit ihrer Freugebigkeit auf unwürdige Personen, und ist wohl einem hochbegabten Herrn nicht zu viel, seine Bedienten in der größten Dürftigkeit stehen zu lassen, und hingegen Fremden, bey denen es oftmals übel angeleget, ihre Freugebigkeit sehen zu lassen, aus der Meinung, daß selbige viel Ruhmens von ihm machen werden. Es machen einige vier Arten der Freugebigkeit, als die beneficentiam, hospitalitatem, parsimoniam, und largitatem, s. Müller in instit. ethic. part. 2. cap. 11. welche aber zum Theile nicht wohl von einander unterschieden, zum Theile auch zur Freugebigkeit eigentlich nicht gehören. Die Barmherzigkeit, Dienfertigkeit, Gewogenheit, Gutthätigkeit hat man nicht schlechterdings mit der Freugebigkeit zu vermischen, ob sie schon mit derselben sehr verwandt sind: conf. Esprit de la fausseté des vertus humaines part. 1. cap.

ip. 22. pag. 220. Philaretum in ethic. b. 2. part. 2. cap. 10. pag. 258. Wolff den vernünftigen Gedanken von der menschlichen Thun und Lassen pag. 657. und Thomasmum im Entwurfe der politischen Klugheit cap. 2. §. 40. 199.

Freiheit,

Es wird dieses Wort in einem allgemeinen und besondern Verstande gebraucht. In jenem wird die Freiheit aller Hinderung und Beschränkung entgegen gesetzt, und von allen lebendigen Creaturen, auch leblosen Dingen gesagt, 1. E. der Vogel ist in seiner Freiheit, sofern er nicht angebunden, oder eingeschlossen, in-leichen das Wasser hat seinen freyen Lauf, wenn ihm kein Wehr, oder keine Schleue vorgebauet ist. Einer solchen Freiheit es Menschen wird dessen Gefangenschaft entgegen gesetzt, wenn ihm ein gewisser Raum zu seinem Aufenthalte vorgeschrieben wird, und dadurch verhindert ist, daß er sich hinwenden kann, wo er will. Es ist Kündiger in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele 25. 375. eine artige Vergleichung dieser Freiheit mit dem Gefängnisse angeführt, und die Gleichheit des Guten und Bösen erwiesen. Ein unschuldig Gefangener, wovon hier eigentlich die Rede ist, könnte sich jedermann sprechen, wie er wollte; nur aber könnten ihn auch die Narren nicht überlaufen, und die Zeit verderben, so würden auch die bössartigen von ihm durch Hülfe der Obrigkeit abgehalten. Könnte der Gefangene nicht spazieren gehen, so könnten dieses auch die in der Freiheit lebenden gemeinlich den ganzen Winter nicht thun. Gesezt, daß er es Tages Licht nicht sähe, so könnte er es besser denken, und käme dadurch seiner wahren Glückseligkeit näher, als durch das Sehen. Werde er mit Wasser und Brod gespeiset, so sey dieses das einzige Mittel wider das Podagra. Verursache die düstere Luft, daß er leicht in Gehmuth und Wassersucht ver falle, so sey hingegen vor den hitzigen Fiebern sicher, die aus der freyen Luft entstehen. Könnte er dem gemeinen Wesen große Dienste thun, wenn er frey wäre, so wüßten dieses diejenigen verantworten, welche ihn hätten sehen lassen, und würde ihm gleich mit seinem Weibe, Kindern und Freunden zu sprechen verwehret, so aber er doch die Freiheit, mit Gott und seiner Seele zu reden, und was andere Vergleichen mehr sind.

In eigentlichem Verstande wird die Freiheit allein dem Menschen begelegt, er nach einer gedoppelten Natur, der bösslichen und moralischen zu betrachten. Jene beruhet auf dem natürlich belebten

Leibe, und dessen Connerion mit dem Wachsthum und der Erhaltung, vermöge einer gewissen und beständigen Bewegung, in Ansehung deren kein lebendiges Geschöpf, folglich auch der Mensch nicht eine Freiheit hat, und kann daher niemand nach seinem Gefallen das Wachsthum entweder befördern, oder verhindern, oder mit dem Leibe in Ansehung der Gesundheit und Krankheit disponiren, wie er will. Denn ob schon hier ein wirkendes Principium ist, das sich selber bewegt, so ist ihm doch von Gott ein gewisses Gesez, nach dem die Bewegung anzuweisen, vorgeschrieben, so mit dem eigentlichen Begriffe der Freiheit streitet. Die moralische Natur bestehet in den Fähigkeiten der Seele, und deren Beziehung auf die menschliche Glückseligkeit, zu deren Erhaltung die Verrichtungen der Menschen sollen eingerichtet werden, und in Absicht dieser hat der Mensch seine Freiheit, die man sowohl physisch, als moralisch in Ansehung des Verstandes, Willens und der wirklichen Verrichtungen betrachten kann, daß wir also drey Arten der menschlichen Freiheit zu erkennen, wovon die folgenden Artikel ausführlich handeln. Erst pflegt man die unterschiedenen Arten der Freiheit auf diese Art vorzutragen, daß man sie entgegen sezt a) der Nothwendigkeit, wenn man zu einer Sache durch ein anderes Principium nicht determiniret sey, sondern nach eigenem Gefallen was vornehmen könnte, welche Freiheit insgemein getheilt wird in libertatem contradictionis oder exercitii, daß man etwas thun, oder nicht thun, etwas vornehmen, oder unterlassen könnte, 1. E. der Mensch habe eine solche Freiheit, daß er kann in die Kirche gehen, oder zu Hause bleiben, er könne jeso schreiben, aber auch nicht schreiben; und in libertatem contrarietatis oder specificationis, wenn man bey unterschiedenen Arten der Dinge, da eben keines das andere aufhebe, nach Belieben dieses oder jenes erwählen, und auf diese oder jene Art vornehmen könne, 1. E. ein Studiosus habe seine Freiheit, ob er auf den Abend nach Lische in einem Buche lesen, oder auf einem musikalischen Instrumente spielen, oder in der Stube herum gehen, und eine Pfeife Toback rauchen wolle: b) Rebe die Freiheit entgegen dem äußerlichen Zwange, wenn man durch kein äußerliches Mittel wozu genöthiget werde, als wenn man sagte, ein Student habe seine Freiheit, daß er Collegia hören könnte, wo er wollte: c) der Dienbarkeit, da man einem andern nicht zu Gehorche stehen dürfte, wie etwa ein Knecht oder eine Magd auf solche Art ihrer Freiheit beraubet, und d) dem Unvermogen etwas zu thun, wie ein Patient keine Freiheit habe, ob er

bey

Des guten Wetter sonst eben gehen wolle, oder nicht. Es sind diese unterschiedenen Arten der Freiheit eben so ordentlich nicht aus einandergesetzt. Denn ob schon das Wort Freiheit in verschiedenem Verstande gebraucht wird, so hat man sich doch zu bemerken, nach einem gewissen Grunde die verschiedenen Gattungen ordentlich zu berühren, zu welchem Ende wir diesen Generalartikel voran gesetzt, damit man sehe, wie die jetzt folgenden Specialartikel an einander hängen. Ein berühmter Schriftsteller sagt in den Vorlesungen, die zu Frankfurt am Main herausgegeben worden S. 121. f. „Das Wort Freiheit kann in einer dreifachen, verschiedenen Bedeutung verstanden werden. Die philosophische Freiheit der Seele besteht überhaupt in der Einsicht der Dinge, welche unserer Wahl unterworfen sind, und in dem Sinne, mit welchem wir uns wirksam beweisen, nach unserer Einsicht zu handeln. Je mehr ein Mensch ist, je mehr er Einsichten in den Werth und die Beschaffenheit der Dinge und von seinem wahren Besten hat, je weniger er von außen gehemmt ist, dieser Wahl zu folgen, desto mehr Freiheit hat er. Da also unsere Freiheit mit dem Vermögen und den Kräften unserer Seele gleich groß ist, so ist auch ganz klar, daß der Mensch, dessen Geist einen größern Grad der Kräftigkeit hat, mehr Freiheit besitzen müsse, als ein anderer, der gleichsam schwachem Geiste ist. Die natürliche Freiheit gründet sich auf die angeborene allgemeine Gleichheit der Menschen und die Folge dieses Grundsatzes ist die unabgängige Herrschaft des Menschen über seine Person. Eine mitleidige Beherzigung des vielen Elendes, worunter der größte Theil der Menschen unter dem immer strenger werdenden Joche der heutigen Regierungen seufzen, ein edler Eifer um die Vorrechte der Menschen hat seit einiger Zeit mehr als sonst verschiedene nachdenkende Männer zu dem Wunsche veranlaßt, die natürliche Freiheit des Menschen in ihrem großen Umfange mehr geltend zu machen u. s. w.“ — Ein Volk, das seiner natürlichen Freiheit niemals anders, als zu seinem eigenen Besten und zum Glück seiner Mitbürger gebrauchte, erforderte Menschen, welche eine vollkommene tugendhafte Einrichtung ihres Herzens hätten, welche einen lebendigen Eindruck einer allgemeinen Menschenliebe fühlten, und solche mit williger Befestigung ihres eigenen Nutzens und ihrer Gemächlichkeit ausübten, nur solche würde man zu keiner Pflicht zu verpflichten nöthig haben. Wo ist aber je ein solches Volk auf der Erde erschienen? — In der Sorgfalt um die

„Erhaltung der Grundgesetze und Verfassung des Staats, in der Bewahrung seiner rechtthaffenen Obrigkeit um die Wohlfahrt ihrer Büraer, in dem Respekte und der Achtung eines Regenten für den Menschenstand seiner Unterthanen, beruht die politische Freiheit eines Volks.“]

Freiheit zu gedenken,

Bedeutet eigentlich ein Recht, so die Menschen ihren Verstand zu gebrauchen, von Gott erhalten haben, wobei wir so wohl auf dessen Grund, als Grenze, wie weit sich dasselbige erstreckt, zu sehen haben. Es gründet sich dieses Recht auf den göttlichen Willen, welchen wir aus der Natur und daher abhängenden Endzweck des menschlichen Verstandes erkennen, und zugleich daher die Grenzen dieser Freiheit wahrnehmen. Denn es haben diese einen zweifachen Grund, einen physischen und moralischen, wovon man sie in libertatem physicam und moralem theilen könnte. Jene oder die libertas cogitandi physica gründet sich auf die natürliche Beschaffenheit des Verstandes, und erstreckt sich so weit, als sich das natürliche Vermögen zu gedenken erstreckt, woraus die praktische Generalregel fließt: gedenke, so weit du nach dem natürlichen Vermögen des Verstandes gedenken kannst. Doch damit man dieses etwas genauer erkenne, so hat man zu untersuchen, wie weit sich dieses natürliche Vermögen erstreckt. Es ist unser Verstand ein endliches Wesen, und wäre er sonst kein menschlicher, sondern ein göttlicher Verstand, davon ein jeder aus seinen Wirkungen, und der Art zu wirken, mittelst der eigenen Empfindung, kann überzeugt werden. Denn es hat uns Gott eine solche Ordnung zu gedenken vorgeschrieben, daß wir niemals ohne Ideen gedenken können; alle Ideen aber ursprünglich von der Empfindung haben sollen. Wie nun alle Ideen von der Empfindung zuletzt abhagen, also präsupponirt die Empfindung wieder Objecte, welche Gott offenbart und zu erkennen vorgelegt, welche Entdeckung und Offenbarung entweder nur die Existenz, oder auch zugleich die Eigenschaft der Dinge betrifft. Aus diesem folgern wir zwei praktische Specialregeln, daß ein jeglicher seinen eigenen Verstand zu gebrauchen verbunden ist; im Gebrauche desselben aber nicht weiter gehe, als es seine natürliche Beschaffenheit, und die von Gott gesetzte Ordnung zuläßt, mithin ist vernünftig 1) daß der Verstand in seinen Gedanken nicht über die Existenz Gottes gehen müsse, indem wenn die Idee von Gott wegfällt, nothwendig alle Offenbarung der Dinge, und mit dieser alle Empfa-

Empfindung nebst den Gedanken weglassen müssen, daher es höchst ungereimt wäre, wenn jemand ausdenken wollte, wie die Welt, wenn kein Gott wäre, aussehen dürfte, oder im Fall kein Gott sey, was man vor ein Recht der Natur hätte: 1) daß man solche Sachen, die Gott weder in der Natur; noch in der heiligen Schrift entdeckt, mit seiner Vernunft ausgrübeln, sich nicht unterfange; sondern vielmehr seine Unwissenheit bekenne, machen wir keine Empfindung haben können, folglich wird alle Mühe ganz vergebens seyn; 2) daß, wenn nach gescheneher Empfindung eine Idee vorhanden, die Gedanken nicht höher zu treiben, als sich die Natur der Sache oder Idee erkennen läßt, folglich suche man nicht überall eine Gewisheit, und sey in vielen, ja in den meisten Sachen mit einer Wahrscheinlichkeit zufrieden, und 4) daß man die Empfindung als das Kennzeichen aller Wahrheiten annehme, und keinen weiteren Beweis über dieselbe suche. Wollen wir dieses auf die philosophische und theologische Materien anwenden, und insonderheit sehen, wie weit sich die Freiheit zu gedenken eines Philosophen und Theologen erstrecke, so liege in Ansehung der Philosophie am Tage, wie nach den eifrigen Bemühungen so vieler, auch sehr scharfsinnigen Philosophen von so langen Zeiten her eine große Menge unerforschlicher Dinge vorhanden. Denn wer weiß, worinnen das Wesen eines Geistes bestehe? was unsere Seele vor ihren Ursprung habe, wie sie mit dem Leibe verknüpft? und vernünftige Naturkündiger haben gesehen müssen, es sey die Philosophie eine Lehre der Wahrscheinlichkeit. Es würde auch alles meditiren und speculiren vergebens seyn, weil uns Gott in der Natur nicht alles hat offenbaren wollen, folglich auch das Absehen nicht gehabt, daß der menschliche Verstand alles ausgrübeln sollte. Wir haben auch in der Natur Geheimnisse, oder mysteria rationis, da wir zwar die Existenz einer Sache wissen; die Art und Weise aber, wie diese oder jene Wirkung geschieht, nicht erforschen können, in welchen Fällen ein Philosoph vernünftig handelt, wenn er eine Unwissenheit bekennt, und daß sich so weit seine Freiheit nicht erstrecke, bestehet. Es fehlt zwar an neuen Erklärungen, Principien, Auflösungen schwerer Fragen nicht, wie weit sie aber der Wahrheit allezeit aemäß, ist eine andere Frage. Peter Bayle hat in seinem *Dictionnaire histor. critic.* manchem Weltweisen wichtige Irrthümer gewiesen; es sind aber auch Leute gewesen, die dergleichen Censuren mit ihm selbst glücklich organismen. Ein Theolog braucht seine Vernunft auch in göttlichen Sachen, und bedient sich seiner Freiheit zu geden-

ken. Denn die heilige Schrift ist und als vernünftigen Menschen, und nicht als Gekerkelten gegeben, daß wir selbige solten verstehen lernen, und fleißig darinn forschen, welches ohne Hülfe der Vernunft nicht geschehen kann. Ein merkwürdig Exempel lesen wir Act. 17. v. 17. von denen Herrbohsen, daß sie täglich in der Schrift geforschet, ob sich also verhalte, wie man nemlich ihnen vorgebildet hatte. Doch bleibt er bey diesem Gebrauch in den gehörigen Schranken, indem er die Glaubenssachen, welche nicht in den Bezirk der Vernunft gesetzt sind, demüthig glaubet, das ist, er hält sie vor wahr, weil es Gott gesagt, der nicht kann, noch will betrügen, und weiß, daß er als das unendliche weise Wesen solche Wahrheiten entdecken kann, die über alle menschliche Vernunft, und fließt daher keine Prüfung derselben nach den philosophischen Principien an, die in ihrer Sphäre wahr seyn, und ihre richtige Dienst thun können; aber nicht so weit müssen extendiret werden. Er begnügt sich, daß er eine deutliche Empfindung von der Offenbarung hat, und versichert ist, was in der heiligen Schrift stehe, oder nicht, wenn er gleich nicht von allen Sachen selbst, die vorgetragen werden, eine deutliche Empfindung hat. Er läßt es bey der deutlichen Erkenntnis von der Existenz einer Sache bewenden, z. E. daß drei Personen in dem einigem göttlichem Wesen, daß Christus wahrhaftiger Gott, daß wir im Abendmahl seinen wahrhaftigen Leib und Blut empfangen, wenn er gleich nicht begreifen kann, wie es damit zugehe.

Wenn wir die Ausführung vieler Gelehrten nicht nur in den vorigen; sondern auch zu unsern Zeiten in diesem Stück ansehen, so werden wir finden, wie schwer es jederzeit gewesen, hierinnen auf der rechten Mittelstraße zu bleiben, und die zwei gefährlichen Abwege, die sich hier ergeben, zu meiden. Einige thun der Sache zu wenig und verfehlen in demselben, wenn sie den Gebrauch ihrer Vernunft, und insonderheit des Judicii als der Hauptfähigkeit, womit wir die Wahrheit erkennen müssen, gänzlich bey seite setzen, und sich in allen Stücken mit menschlicher Auctorität behelfen wollen. Ja man sucht aus einem interregirten Absehen mit Fleiß die Leute in ihrer Einfalt zu erhalten, und dadurch einen sichern Grund des Aberglaubens zu haben. Wenn in dem Hendensthum die Pfaffen die Philosophie trieben, so suchten sie nichts mehr, als den Leuten alle Freiheit zu gedenken zu beschneiden, und ihnen die Augen des Verstandes aufzureißen, weil sie wußten, daß die wahre Philosophie, und der Aberglaube nicht bejaunt

besammen stehen konnten. Und wenn gleich das Licht der Philosophie durch diese dicke Finsterniß durchbrach, und in Griechenland sehr empor kam, so setzte sich doch bald wieder ein neuer Stein des Anstoßes, und das war das Aufsehen der menschlichen Auctorität, das sectirische und scholastische Wesen in der Philosophie, wodurch die wahre und edle Freiheit zu gedenken viele hundert Jahr nach einander großen Schaden gelitten. In der Schule des Pythagoras machte man die Schüler zu ehrerbietigen Sclaven ihres Lehrmeisters, daß wenn sie was beweisen, oder eine Ursach von was geben sollten, so hieß es: *kurios épa*, ipse dixit, welches höchst unvernünftig war. Denn diese Leute hatten ja von Natur eben den Verstand, wie Pythagoras zu dem Ende bekommen, daß sie die Wahrheiten erkennen sollten, und er mußte kein Privilegium aufzuweisen, daß seine Aussprüche göttlich und göttlich wären. Denn rühmte er sich gleich des Umgangs mit den Göttern, so war doch dieses eine seiner Betrügereyen. Die vier Hauptsecten der alten Philosophen in Griechenland stifteten darinnen auch nicht viel gutes, deren Urheber um desto mehr zu bestrafen, weil sie für ihre Person Eclecticci waren; ihren Schülern aber mehrertheils das sectirische Joch an den Hals warfen, oder doch Gelegenheit gaben, daß sie sich ihrer Freiheit nicht, wie es seyn sollte, im Denken bedienten. Plato war unter andern in den Augen des Ciceronis so groß, daß er auch bekennet: *malo cum Platone errare, quam cum aliis recte sentire*, auf welchen Schlag ein gewisser Medius Bartholomäus, Eustachius in diese Worte ausgebrochen: *magis expedire decereque putandum est, Galeno ducere errare, quam his illiusque magistris hodie erudire ne dicam, cum iis vera sentire*, wie Georgius Lant in der Vorrede an seine apologiam pro circulatione sanguinis meldet. So bald Aristoteles ankam, sein Haupt empor zu heben, und seine Schriften als symbolische Bücher denen Leuten in die Hände gegeben wurden, so benahm man durch diese Aristotelische Decke den Augen des Verstandes alles Licht. Richard Simon in biblioth. erit. tom. 3. cap. 18. erzählt, daß in Spanien auf der Universität zu Salamanca die Professores schwören mußten, bey dem Aristotele zu leben und zu sterben. Franciscus Redus in obs. ru. de viperis tom. 1. ophem. nat. cur. berichtet von einem Peripatetico, er habe aus sonderbarer Hochachtung gegen den Aristotelem deswegen in keinen Tabum sehen wollen, damit er von der Wahrheit nicht überzeugt werde, daß Galiläus a Galiläis neue und dem Aristoteli unbekante Sterne entdeckte,

vieler andern Exempel zu geschweigen. Und wie sauer hat man sich denen, welche ihrer Vernunft selbst zu brauchen angefangen, neue Wahrheiten entdeckt, die alten Lehrn verbessert, oder als irrig und unnütz verworfen, ihre Mühe gemacht, und ihren Fleiß mit Schandungen und Verfolgungen belohnet. Soerates mußte dieses schon zu seiner Zeit erfahren, wie er von göttlichen Dingen vernünftiger, als bisher gesehen war, zu philosophiren ankam. Wenn Virgilius Bischoff zu Bayern denen Kirchenvätern widerspricht, daß allerdings Antipodes wären, so wird er vom Pabst Zacharia in den Bann gethan. Peter Ramus wurde von den Aristotelicis als ein philosophischer Ketzer bey Hofe verklaget, quod Aristoteli repugnando theologiam et artes enervaret, und sie brachten es dahin, daß seine beyden Bücher verboten und er dabey einer unerschämten und wegenen Ignoranz schuldig erkannt wurde. Gisbert Voetius suchte wider Cartesianum alles aufzuwiegen und ihn als einen Verräther von Holland und Armeen verdächtig zu machen, und wie ist man nicht hinter Pusendorfem gewesen, als er in seinem iure naturae nicht auszusamen Keisere gegen die ehrwürdigen Scholastischen Häupter bezeugen wollte? Der gelehrte und fleißige Mathematicus Galiläus wurde darum ins Geängstigt gemorren, daß er durch Hülfe seiner Ferngläser mehr sah, als andere, obachtet jezo die Ferngläser mit besondern Augen gebraucht werden. Wie der berühmte Anatomicus Harvey die vortrefliche Erfindung von der Circulation des Blutes der gelehrten Welt vor Augen legte, so mußte er wohl in die zwanzig Jahr den bittersten Urtheilen unterworfen seyn, daß er auch von den berühmten Zacharia Sylvius zu Rotterdam nicht verschonet wurde, welcher offenberzig in praetiar. in Harvaei exerc. anat. also schreibt: *primum mihi inuentum hoc non placuit, quod et voce et scripto publice testatus sum, sed tum postea resultando et explodendo vehementius incumbo, refutor et ipse et explodor; adeo sunt rationes eius non persuadentes, sed cogentes! diligenter omnes examinaui, et in viuis aliquot canibus eum in finem a me dissectis verissimum comperi, welches ein Exempel einer redlichen und freyen Bekennung seines Irrthums war. Rogerius Bacon wurde als ein Herenmeister ausgepfiffen, dergleichen Urtheil noch andere über sich haben müssen ergeben lassen, von denen Claudäus ein besonderes Wort zu ihrer Vertheidigung geschrieben, vieler andern Exempel zu geschweigen. So sehr konnte das Vorurtheil menschlichen Aufsehens die Freiheit zu gedenken hemmen, daß man nicht einsehen wollte, was wahr oder*

der falsch, so höchst unvernünftig ist, wenn in philosophischen und menschlichen Sachen hat kein Glaube statt, weil irren menschlich, und ein Mensch ohne Irrthum kein Mensch, sondern ein Gott seyn würde, folglich werden bey einem so seltsamen Wesen die Irrthümer mit fortgepflanzt. Und gesteht, daß derjenige, dem man nachsetzet, auch Wahrheiten hat, welches man gar nicht in Abrede, so kann man sie ja nicht um deswegen vor Wahrheiten halten, weil sie ein anderer gesagt; sondern man muß sich durch eigene Empfindung davon versichern. Man begehrt in der That eine große Sünde, wenn man nicht den Verstand, als eine so herrliche Gabe Gottes, zu dem Ende, wozu er uns gegeben, brauchet, und das Recht, das unter andern Aristoteles gehabt zu meditiren und eine Sache zu prüfen, haben ja auch andere. Es meinet zwar Morhof in polyhistorie litterario l. 2. cap. 14. §. 28. man müsse die ingenia novitarentia mit Gewalt im Zaum halten, damit allem besorglichen Unheil vorgebauet werde, wenn er schreibt: non male suis rebus quoadmodum academiæ consuluerant, quæ veteres peripateticæ philosophiæ terminos mouere prudenti instituto prohibuerunt, quod est quibusdam asperum nimis et durum videtur, qui libertatem philosophicam semper crepant; sciant tamen illi, publicam philosophandi formam necessario tenendam esse, und Jacob Thomasius verweist in seinen program. n. 41. pag. 469. die eclecticische Philosophie in folgenden Terminis: retinenda sane forma regiminis monarchici, qua nulla potest esse pro statu corrupti hominum ingenii litterariæ reipublicæ salubrior. Es kommt daher ihr Beweis, warum man nicht eclecticisch philosophiren und seine Freiheit zu gedenken brauchen soll, darauf an, daß man dadurch allerhand schädliche Neuerungen zu besorgen hätte, woran aber nicht die Freiheit zu gedenken an sich selbst; sondern der, der sie nicht vernünftig brauchet, schuldig ist. Es ist ja vernünftig, wenn man sagt: vñs non est tollendus propter abusum. Eine neue Hollenrath in der Freiheit zu gedenken verursachten die philosophischen Syncretisten, von denen wir an gehörigem Ort weitläufig gehandelt. Denn wie sie vor ihre Person ihre Sclaveren gar sehr verriethen, wenn sie gleich das Aussehen als Freudenthe zuweilen haben wollten, indem die Lehrlinge ihres Philosophen, dem sie sich ergeben hatten, zum richtigen Grund sagten und darnach die Lehren eines andern erklärten, oder vielmehr verdröherten; also hielten sie durch diese Weise in der That andere ab, daß sie anderer Philosophen Schriften nicht lasen, noch prüften. Doch unter dem Prætext der Religion hat man die Leute am mei-

sten dumm zu machen, und ihnen alle Freiheit im Denken zu benehmen gesucht. Es ist bey vielen, welche nicht leiden können, daß man von ihren Meinungen, die sie von Jugend auf gehabt, einem Nagel breit abweiche, die gewöhnliche Methode, daß man vorgiebt, die Religion und die Theologie leide dadurch Schaden. Es ist dieses ein Fäbler! Prætext, wenn man vorgiebt, man müsse alle Freiheit zu gedenken, bannen, damit die Religion und Theologie keinen Schaden nehmen. Denn sagt Paulus, man müsse seine Vernunft gefangen nehmen unter den Gehorsam Christi 2 Cor. 10. v. 5. so hat dieses seine Richtigkeit in Sachen, die den Glauben angehen, und also über die Vernunft gesetzt sind, womit aber der gänzliche Gebrauch derselben noch nicht gänzlich unterfaet wird. Es ist ja die Erbsünde nur ein Accidens, wodurch das Wesen der Vernunft nicht aufgehoben; sondern nur verderbet worden; sie ist ein Licht geblieben, aber nur ein verdunkeltes, womit man gleichwohl noch manche Wahrheit erkennen, und sie auch in Religionsfachen, jedoch in gehöriger Maasse brauchen kann. Die Vernunft subjective betrachtet, wie man in Schulen redet, giebt deutliche, wahre und himmlische Principia an, welche man die Vernunft objective nennet, und sie formaliter und materialiter betrachtet. In der ersten Absicht dienen sie zu der richtigen Art eines Vernunftschlusses, und sind so beschaffen, daß sie kein vernünftiger Mensch leugnen kann, und hingegen nichts unvernünftigeres annehmen werden, als daß man hier keine Vernunftschlüsse annehmen will. Seht uns doch die heilige Schrift selbst vor, wenn sie aus vorher gesetzten Principien Schlüsse ziehet, und mit was vor wichtigen Beweisgründen hat man nicht auf solche Weise die Wahrheit der christlichen Religion erwiesen, und die göttlichen Wahrheiten wider die Ketzer verteidiget. Es hat unter andern Werenfels in seiner sylloge dissertationum theologicarum diese Materie, daß die Religion, so auf Christum, als den einzigen Grund erbauet, die wahre sey, durch deutliches raisonniren schon vor Augen gestellt, und damit bey aufgeweckten Gemüthern mehr erlangt, als andere, die sich bey vielen Zeugnissen aufhalten haben. So können auch die materiellen Principien, wenn sie nur wahr, und nicht zu weit in der Application extendirt werden, in theologischen Sachen ihre Dienste thun, und was haben wir anders wider die Atheisten vor Waffen, als die uns die Vernunft an die Hand giebt, welche auch noch den Grund zu einer tüchtigen Auslegung heiliger Schrift legen muß. Geben wir von der heiligen Schrift weg, und

und erwegen die sogenannten Traditiones, und die Aussprüche der Kirche, so sehen wir nicht, warum das arme Volk solche blindlings glauben und in einer Prüfung ihre Vernunft nicht brauchen soll, weil die ehemaligen Urheber von denselben selbst eben sowohl Menschen, wie andere sind, die da irren können, und wirklich irren. Es geht hier wie zu den Zeiten unsers Heilandes mit den Pharisäern und Obersten des Volks. Denn als ihre Knechte ihn nicht greifen wollten, und vielmehr antworteten: es hat nie kein Mensch also geredet, wie dieser Mensch, so blieb es: seydt ihr auch verführt, glaubt auch irgend ein Oberster, oder Pharisäer an ihn? Job. 7. v. 45. sq. welches so viel heißen sollte: ihr müßt hier nach dem praedictio auctoritatis handeln, und weil ihr sehet, daß keiner von den Pharisäern und Obersten an ihn glaubt, und seine Dinge vor wahr hält, so müßet ihr daraus schließen, daß nichts dabinter stecke, und ihm also nicht folgen. Das war nun eine schöne Art, die Leute zu der wahren Erkenntnis zu bringen. Es ist dieses keine Sache von einer Kleinigkeit. Denn man erwege nur unter andern, wie viel an dem wahren und richtigen Glauben gelegen, und halte dagegen die sogenannte Lehre de fide implicita, von dem Köhlerglauben, da man glaubt, was die Kirche glaubt, wenn man gleich nicht einmal weiß, was dieselbige glaubt. Am wenigsten ist die angemachte Herrschaft über die Gewissen, welches sich durch deutliche und gründliche Verhellung; nicht aber durch äußerliche Macht und Gewalt zwingen läßt, zu billigen, wodurch man zwar einen Menschen dahin bringen kann, daß er aus Furcht äußerlich was sagt; im Herzen aber es dennoch anders meint. Franciscus Tolet. lib. 4. cap. 3. instructionis sacerdot. schreibt: si rusticus circa articulos credat suo episcopo proponenti aliquid dogma haereticum, meretur credendo, licet sit error, quia tenetur credere, donec constet esse contra ecclesiam, und Paulus Sarpinus lib. 2. pag. 48. historiae interdicti Veneti berichtet, daß zu Padua viele Exemplaria von einer gewissen Schrift wären gefunden worden, worinnen die dresgebende Regel also geheißen: credendum ecclesiae hierarchicae, et si nigrum esse dixerit, quod oculis album videtur. Einen andern Stoß bekam die Freiheit zu gedenken durch die so genannten Theosophisten, und Verehrer der unreinen mystischen Theologie, welche sich einbildeten, es sey die Vernunft durch die Erbsünde so verderbt und versinnert worden, daß man sie gar nicht, zumal in göttlichen brauchen konnte. als Robert Fluddus, Valentin Weigel, Jacob Böhme, Helmontius und andere, wie denn auch

zu Helmstedt Daniel Hofmann einen Verman darüber ankam, ob die Philosophie was nuz wäre? welchen Streit ich kürzlich in der histor. logic. pag. 846. parergor. acad. berührt habe.

Thaten diese und dergleichen Leute hierinnen der Sache zu wenig: so gerietten hingegen andere auf einen andern Abweg, und setzten der Freiheit zu gedenken allzu weite Grenzen, daß sie mit der Vernunft Dinge erreichen wollten, die sie zu begreifen nicht fähig, und dadurch nicht nur vergebene Mühe anwenden; sondern auch in allerhand Irrthümern gerietten. Sieht die Sklaverei des Verstandes in Ansehung der Religion aus, als zum Aberglauben: so bahnet hinweg gegen der Mißbrauch desselben den Weg zur Atheisten und zum Naturalismus. Man gehe die alten und neuen Atheismen durch, welche sich wegen atheisischer Lehre verdächtig gemacht, so wird man finden, wie sie Dinge mit der Vernunft ausgrübeln, sonderlich die Art und Weise der Schöpfung zu erforschen, sich unterstanden. Spinoza einer der vornehmsten Atheisten, hat seinen tractatum theologico-politicum überschrieben de libertate philosophandi, und ob er schon darinnen seine gefährliche Lehre nicht so deutlich, wie in der Ethic vorgetragen, so haben doch welche einen ziemlichen Gift darinnen antreffen wollen, und Spinoza kann es in seinen Epikeln selbst nicht leugnen, daß man ihn daraus der Atheisten beschuldigt. In den neuern Zeiten wurde durch die gesegnete Reformation des seligen Luthers Gelegenheit gegeben, daß das Vorurtheil des menschlichen Ansehens, gar sehr geschwächt wurde, und es gieng den Leuten nach und nach ein solches Licht auf, daß sie wohl erkannten, wie die Wahrheit gar nicht auf ein menschliches Ansehen ankam. Es fruchtete dieses so viel, daß man sich allmählig von dem aristotelischen Joch befreiete, und die selectische Philosophie einführete, haben die Freiheit zu gedenken das erwünschte Glück fand, wenn sich nur die Philosophen selbiger in gehöriger Maße bedienet, und die Unterjüngung der Wahrheit sich zum einzigen Zweck gesetzt hätten. Aber hatte man sich von dem praedictio antiquitatis frey gemacht; so verfiel man auf das praedictio novitatis, das ist, viele wollten was neues vorbringen, und dachten, sie könnten sonst auf keine bessere Art ihrem Namen eine heuklingende Schelle anzuhängen, wenn gleich das Alte an sich noch gut und brauchbar, wodurch sie manches gute, so die Alten hatten, wegmischen, oder vielmehr, wenn sie ihm eine neue scheinbare Farbe anzustreichen wußten, den Leuten ein Blendwerk

nerk vor Augen machten, daß es hieß: mandus vult decipi. Was man ziemlich rasen aus dem praedicio auctoritatis heraus, so verfiel man auf das praedictum praecipitantis, daß man ohne Nachdenken in den Tag hinein urtheile und rasselte, und wenn man etwa gesehen, wie Aristoteles ein und den andern Fehler begangen, so gleich ihn ganz verwarf, und ihn vor einen ganz unnützen Kerl im philosophischen Reiche ansah. Dieses alles mußte sich unter der Decke der Freyheit zu gedenken bemißet lassen. Man will mit der Vernunft doch hinaus, und Dinge ergründen, die Gott niemals entdeckt, als unter andern von der Art, wie die Welt erschaffen; was vor ein Zustand vor der Schöpfung gewesen, worinnen das eigentliche Wesen des Geistes besthe, woher die menschliche Seele komme, wie sie mit dem Leibe verknüpft, und wenn man etwa vermittelt eines lebhaften Ingeniis einen neuen und scheinbaren Einsfall hat, man weiß seine Einfälle nach einem gutem Scheine zusammen hängen, damit aus das System gut und richtig seyn. Versteht jemand dabei etwas von der gelehrten Marktchreyer? sehet, meine Herren, das ist eine herrliche Waare, und hat von Natur ein seines Talent, eine schmerzhafteste Person vorzustellen, und seine Gegner lächerlich zu tractiren, so fehlt es an Verehrern nicht, welches sie in der That garne sehn, wenn sie gleich so groß Wesen von der Freyheit zu gedenken machen. Es ist kein Göze so grob geschnitten, der nicht seine Anbeter hat. Die Vernunft setzen sie über die heilige Schrift, oder philosophiren so in Tag hinein, als wüßten sie nichts davon, bedienen sich auch wohl der Lebensart, das ist theologisch raisonnirt, wir raisonniren in der Philosophie ganz anders, als wenn ein Theolog eine andere Vernunft als ein Philosoph hätte, oder Vernunft und heilige Schrift einander entgegen wären. Ein vernünftiger Philosoph hätte sich wohl, daß er die Vernunft mit der heiligen Schrift nicht vernünftet, welches vielmals geschehen, indem man entweder aus den Grundsätzen der göttlichen Offenbarung Schlüsse, so zur Vernunft gehören; oder aus den Grundsätzen der menschlichen Vernunft Schlüsse von Geheimnissen des Glaubens geleitet; gleichwohl aber siehet er sich als ein Christ an, und nimmt keinen Auspruch der Vernunft an, welcher der heiligen Schrift entgegen, daß wenn ihm selbige auch was bedenkliches an die Hand geben sollte, so prüfet er dieses nach dem offenbarten Worte, und untersehet sich nicht, in Erwägung, daß die Vernunft gar sehr verderbet, selbigem zu widersprechen. Wie viele haben sich nicht die Köpfe über der

Lehre vom Ursprung des Bösen zerbrochen, und wenn sie sich etwa ein System davon in Kopfe gesetzt, sind sie unbekümmert gewesen, ob selches der heiligen Schrift entgegen, oder nicht, in welchem letztern Fall auch die subtilste Speculationes dem Spinnweben gleich. Es ist ja einem Philosophen keine Schande, wenn er in Sachen, die nicht auszumachen, seine Unwissenheit bekennet, und so man dieses aus hinlänglichen Ursachen thut, hat man weit mehr Vortheil, als man seine Zeit in verachten und unnützen Speculationen zubringt. So ist auch vielmal mit der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit erangen, daß man gemeinet, es habe alles seine Nichtigkeit, wie sich etwa die Vernunft eine Sache vorstellte, sie möge übrigens der Schrift entgegen seyn, oder nicht. Diese licentia coitandi und die darunter versteckte unmäßige Begierde zu Neuerungen rühret aus dem Ehrgeiz her, welche eine Mutter vieler seltsamer, neuer und paradoxer Meinungen wird, als könnte man nicht ehe berühmt werden, und nach erlangtem Ruhm sein Glück in der Welt machen, als wenn man die paradoxesten Dinge statuiret, woraus nach und nach zugleich eine Herrschsucht und dictatorisches Wesen entsteht gleich als wäre man von den Göttern zum Richter über alle Gelehrten gesetzt. Man rühmet sich dessen, und macht sich damit groß, daß man an seinem Ort eine uneingeschränkte Freyheit zu lehren und zu schreiben habe. Vor Eigenliebe aber sehn sie den Schaden nicht, der mit der Zeit unter den Christen und in der Kirche daraus entstehen kann, besonders wenn sie nicht in ihren philosophischen Grenzen bleiben, und die heilige Schrift als eine wächserne Nase brauchen, die sie drehen und wenden, wie sie wollen, wozu noch zuweilen ein particulier Haß gegen die Theologen kommt, die man vor Heuchler, falsche Propheten, und reißende Wölfe ausgiebt. Andere haben die Freyheit zu gedenken insonderheit in Ansehung der heiligen Schrift und der darinnen enthaltenen Lehren der christlichen Religion gemißbraucht; welches auf eine dreyfache Art geschehen. Einige haben es auf sehr grobe Art gemacht, indem sie alle Geheimnisse aus der Vernunft herguleiten, und die Wunder aus natürlichen Ursachen zu erklären gesucht, dabei sie in der That kein anders Absichten gehabt, als daß sie die heilige Schrift, und deren göttliche Gültigkeit haben wollen verächtlich machen. Ein Exempel haben wir an des berühmten Locks Schrift que la religion chretienne est, tres raisonnable, welches Werk zum andern mal französisch unter dem Titel: le christianisme raisonnable tel qu'il nous est represente dans l'écriture

sainte zu Amsterdam 1715. 8. herausgelom-
 men, eigentlich aber Englisch geschrieben
 ist, und darüber der Auctor insonderheit
 mit dem Joh. Eduardo Streit gehabt,
 davon die *acta eruditor.* 1696. pag. 463.
 und 1698. pag. 341. und Wolf de mani-
 chaeismo ante manichaeos pag. 360. zu le-
 sen. Johann Tolandi Buch: *christiana*
disciplina mysteriorum expertus, so zuerst zu
 London 1696. ans Licht kam, ist bekannt
 genug, welches aus drey Sectionen be-
 steht, in deren ersten er aus der Philosophie
 zeigen will, was die Vernunft sey; in
 der andern lehret er, daß nichts in der
 christlichen Religion der Vernunft entge-
 gen sey, und in der dritten, daß darin-
 nen keine Geheimnisse, oder etwas, so
 über den Begriff der Vernunft sey, ent-
 halten, von welchem Werk Mosheim in
comm. de vita, factis et scriptis Io. Tolandi,
 die seinen *vinculis antiquae christia-*
norum disciplinae vorgesetzt, S. 8. sqq.
 genauere Nachricht giebt. Wir können
 auch mit gutem Recht den Peter Bayle
 hieher setzen, welcher hin und wieder den
 Glauben und die Vernunft vor zwey un-
 versöhnliche Feinde ausgegeben, und ge-
 meinet, die Einwürfe, so die Vernunft
 wider den Glauben machte, wären un-
 auflöslich, womit er zwar das Ansehen
 haben wollte, als erhebe er die heilige
 Schrift, der sich die Vernunft gleichsam
 ergeben müsse; es gieng aber sein eigent-
 liches Absichten dahin; daß er die Lehren
 des Glaubens vor unvernünftig ausgeben
 wollte, welchen Streit ich kürzlich in
 der *historia logic.* pag. 726. parergor. acad.
 berührt habe. Peter Poirer urtheilet
 nicht unrecht von ihm, wenn er in der
 Vorrede seines Buchs *fides et ratio col-*
laeae pag. 30. schreibt: *vnde tum ratio-*
nem videret supprimere velle, vt fidei soli
deretur locus, hanc potius pudendum in
modum derisit et proculavit, vt alteram
omni molimine in altum eueheret. Anno
 1666. kam die bekannte Schrift: *philos-*
ophia scripturae interpres zu Eleutheropol,
 oder vielmehr zu Amsterdam heraus, des-
 sen Auctor Ludovicus Meier eine We-
 dicus zu Amsterdum sich nicht genennet,
 und daher im Anfang verschiedenen be-
 gelegt wurde. Viele schrieben dieses
 seinem guten Freund dem Spinoza zu;
 andere hatten deswegen den Lambertum
 Velthuisum in Verdacht, wie Crenius
part. 8. animaduers. phil. et hist. p. 153.
 sqq. berichtet, über welcher Schrift ein
 großer Kermes entstand, davon Leibniz
 in dem Discours von der Ueberein-
 stimmung des Glaubens und der Ver-
 nunft S. 14. und Wolf de manichaeismo
 ante manich. p. 357. handeln. Und was
 thun die Socinianer anders, als daß sie
 die Schrift nach ihrer Vernunft drehen,
 welches ein großer und gefährlicher Miß-
 brauch. Andere wollen nicht sowohl die

Schrift von ihrem Ansehen lassen, son-
 dern vergehen sich vielmehr darinnen,
 daß sie nach ihrer Vernunft in Glaubens-
 sachen so sehr scrupuliren, und dadurch
 in allerhand Irrthümer gerathen, wo-
 von wir ein Exempel an den Reformir-
 ten haben, daß wenn wir ihre Gedanken
 von den mitgetheilten göttlichen Eigen-
 schaften der menschlichen Natur, und von
 dem heiligen Abendmahl ansehen; sie kei-
 nen andern Grund gehabt, als daß die
 Lehren, wie sie in der lutherischen Kir-
 che vorgetragen würden, ganz unbegreif-
 lich wären. So hat man auch an den
 Cartesianischen Theologen angemerkt,
 daß sie der Vernunft zu viel in göttlichen
 Dingen einräumten, wie unter andern
 Maresius einen Tractat de abusu philo-
 sophiae Cartesianae surrepente et vitando in
 rebus theologicis et fidei, Bröningen
 1670. geschrieben, und der Herr Engels-
 schall hat in den *praediciis de capitibus*
fidei p. 401. ein besonders Capitel von
 der Cartesianischen Theologie, worinnen
 er zeigen will, wie sie ihrer Vernunft miß-
 brauchten, und gefährliche Principien in
 der Theologie hätten. Wir wollen zwar
 der Cartesianer Partey nicht nehmen;
 es ist aber doch dieses gewiß, daß in die-
 sen Streitigkeiten viele Affecten mit an-
 tergelaufen, man hat nicht allezeit die
 cartesianischen Lehren genau eingesehen,
 und sie satfam vorher philosophisch ge-
 prüfet, den Unterschied zwischen Cartesio
 und den Cartesianern, ingleichen zwischen
 der cartesianischen Philosophie und deren
 Verehrer aus den Augen gesetzt, daß
 wenn etwa ein und der andere Cartesia-
 ner was anstößiges geschrieben, so hat man
 alsbald dieses der cartesianischen Philoso-
 phie, oder den Cartesianern überhaupt
 bemessen, welches man sehe, als das
 oben berührte Buch *philosophia scripturae*
interpres heraus kam, zu geschweigen,
 daß man wohl selbst in theologischen Vor-
 urtheilen steckt. Von der cartesianischen
 Lehre, daß man an allen zweifeln müsse,
 wollen wir jetzt nichts gedenken, indem
 wir an gehörigem Ort schon gemessen
 wie Cartesius zweifeln und vernein-
 nen vermischet; nimmt man aber das
 Zweifeln in rechtem Verstand an, und
 setzet demselbigem seine gebörige Gren-
 zen, so hat dasselbige auch in theologi-
 schen Dingen statt. Man muß prüfen,
 und zwar überhaupt, ob die Schrift, wel-
 che wir vor Gottes Wort halten, die
 wahre und rechte Offenbarung, indem
 sich auch die Heyden und Türken Offen-
 barungen rühmen; hernach insonderheit,
 ob dieses der rechte Verstand der Schrift
 stellen, wie man vorgiebt, welches be-
 steht ohne vorhergegangenen Zweifel nicht
 geschehen kann. Ist man aber überzeugt,
 daß die Schrift Gottes Wort, und daß
 man den rechten Verstand begriffen, so

ist man weiter keine Ursache zu zweifeln, Bedachter Engelschall setzt in dieser Materie p. 409. an dem Wittichio einem cartesianischen Theologen aus, daß er in der theologia pacifica gelebret, man sollte demjenigen nicht Besfall geben, was man nicht deutlich und distinct begriffen habe, und darauf gesetzt, es stünde auch diese Regel in der Theologie Platz, als in welcher man nichts vor göttlich annehmen dürfte, bis man klar und deutlich begriffen, daß es von Gott geoffenbaret sey. Dieses verwirrt Engelschall und Chresib, die Schrift selbst, wie auch die realten symbolischen Glaubensbücher wider und in geistlichen Dingen allein auf dem Glauben, sie wollten haben, daß was der heilige Geist in seinem Wort klar und deutlich geoffenbaret, darüber sollten wir nicht den allergeringsten Zweifel hegen; allein es scheint, daß sie hier einander nicht verstehen. Denn Wittichius redet von der Deutlichkeit der Offenbarung, welche ihre Richtigkeit haben muß, so auch Engelschall selbst in den angeführten Worten gehet; er aber handelt von der Deutlichkeit der Sachen, die geoffenbaret worden, welche wir glauben müssen, das ist vor wahr halten, weil es Gott gesagt; könnten wir sie aber deutlich begreifen, so wäre kein Glaube übrig, und der Grund unserer wahren Erkenntnis brauchte nicht das Ausehen eines andern zu seyn, indem die Einsicht selbst vorhanden. Er kommt pag. 112. auf die Frage: ob die Philosophie eine Magd von der Theologie sey? und antwortet, hietinnen hätten sich die Cartesianer sehr verhasst, daß sie die Philosophie weder der Schrift unterwerfen, noch eine Dienerin derselben nennen lassen, auch nicht zugeben, daß die göttliche Offenbarung viel gewisser sey, als die Sage und Schlüsse der Vernunft, und führt unter andern auch aus dem Wittichio an, daß er geschrieben: man halte gemeiniglich davor, daß die Philosophie eine Magd der Theologie sey; aber dadurch wird die Philosophie illusorisch niedergedrückt. Wir gehen hern zu, daß sich einige Cartesianer in der Application vergangens die Frage über an sich selbst nicht viel auf sich. Denn verkehrt man die wahre Philosophie, welche sich auf die gesunde Vernunft gründet, und die wahre Theologie, die aus dem richtig erklärtem Wort Gottes fließet, so kann man keine weder eine Magd, noch eine Frau nennen. Denn es sind zwei Schwestern, davon die eine, die Theologie nur mehrere Vollkommenheiten hat. Sie sind zwar Lichter, die beiderseits leuchten, folglich wesentlich einander nicht entgegen sind, obgleich einer weit heller als das andere leuchtet, das ist die heilige Schrift ent-

deckt solche Wahrheiten, davon die Vernunft entweder gar nichts; oder nur was weiß; nur muß man dasjenige, was die Philosophie selbst lehret, und was ein anderer Philosoph vorbringt, nicht vor sich halten. Er setzt pag. 415. noch weiter aus, daß Cartesius nicht seinem Anhang davor gehalten, der heilige Geist rede in der Schrift zum öftern nicht so wohl nach der wahren Beschaffenheit der Sache, als vielmehr nach Meinung und dem Vorurtheil der Leute, und beruft sich desfalls auf den Cartesium selbst, welcher responsum. ad obiectionem. secund. pag. 66. also schreibt: omnibus enim est nota distinctio inter modos loquendi de Deo ad vulgi sensum accommodatū, et veritatem quidem aliquam, sed ut ad homines relatum continentes, quibus sacrae litterae vi solent; atque alios magis nudam veritatem, nec ad homines relatum exprimentes, quibus omnes inter philosophandum vi debent. Lesen wir aber was vorher gehet, daß in heiliger Schrift Gott Affecten auf menschliche Art beigelegt worden: so erhellet gar leicht, daß hier Cartesius vielmehr darauf zielt, daß Gott bis wollen menschliche Eigenschaften zugescriben werden, um die Sache desto leichter vorzustellen, welches aber nicht dem, wenn man sagt, die heilige Schrift rede ad caput vulgi, noch nicht einwider ist. Doch ist dieses bey vielen eine angenommene Hypothese, sonderlich bey den Engländern, unter denen sie Burnet in archaeolog. lib. 2. cap. 9. und in theoria telluris lib. 1. cap. 2. angenommen, auch der Auctor des Moshi vindicati pag. 178. dessen Gründe aber in den actis eruditor. 1695. pag. 25. widerlegt worden, und viele andere, von denen mit mehreren Engelsen in dissertat. de scientiis in scriptura. in iuriis vel in tractandis ea minus tutis &c. Die dem collegio controversiarum recentiorum Schomeriano vorgesetzt ist, zu lesen. Wenn man diese Meinung recht beurtheilen will, muß man sehen, was durch den caput vulgi zu verstehen. Bedeutet solches einen Begriff gemeiner Leute von einer Sache, der zwar nicht hinlänglich; aber eben nicht falsch ist, so kann man wohl sagen, daß die heilige Schrift ad caput vulgi redet; welches aber nicht angeht, wenn ein falscher Begriff, Irrthum und Vorurtheil dahinter steckt. Es ist kein Zweifel, daß Cartesius sonderlich in der Philosophie oft in der Freiheit zu gedenken, zu weit gegangen, und allershand mögliche Dinge vor wahrscheinliche, auch vor ganz gewiß ausgegeben hat; nur muß man vorher die Sache untersuchen, ehe man ihn etwas beschuldiget. Endlich haben welche solche Dinge ausgräbeln wollen, die

die doch Gott nirgends, auch nicht in der heiligen Schrift entdeckt, als wenn der jüngste Tag kommen werde, was wir würden in jenem Leben für eine Gestalt haben, wo die Hölle sey, an welchem Tage sie erschaffen worden u. s. w. so noch die subtilste Art vom Mißbrauche der Freiheit zu denken ist. Wir haben von dem berühmten Antonio Collino einen Discours sur la liberté de penser, wovon wir eine kurze Nachricht geben wollen. Es kam diese 1713. zu London in englischer Sprache heraus, woraus sie 1714. französisch, und zum andern male 1717. zu Amsterdam gedruckt worden. Sie bestehet aus drey Abtheilungen. In der ersten wird die Freiheit zu raisonniren beschrieben, daß sie ein zugelassener Gebrauch des Verstandes sey, welcher sich bemühe, durch Ueberlegung der Gründe, womit man einen Satz unterstütze, oder über einen Haufen werfe, den rechten Verstand derselben zu entdecken, damit man nach der Wichtigkeit und Stärke dieser Gründe sein Urtheil ablassen könne. Nachdem er die Wichtigkeit und Nothwendigkeit dieser Freiheit und deren Gebrauch angezeigt, indem sonst allerhand absurde Meinungen sich einschleichen müßten, so sagt er unter andern, es könne den Sinnen nichts mehr, als die Lehre der Catholischen und Lutheraner vom heiligen Abendmahl zuwider seyn, da sich jene einbildeten, daß sich das Brod in den Leib, und der Wein in das Blut Christi verwandele; diese aber ihren Anhängern vor sagten, daß der Leib und das Blut Christi unter dem Brodte und Weine verborgen sey. Es könne dadurch die Macht des Teufels unvergleichlich besser zerstreut werden, als durch alle Exorcismus, große Anzahl von Predigten, und andern dergleichen Mitteln. Man sähe solches offenbar in den vereinigten Niederlanden, wo man niemals hörte, daß der Teufel als ein schwarzer Mann, oder als ein Todtengel rippe, oder als ein Rater, oder unter einem andern Gestalt jemanden erschienen wäre. In England hingegen, wo die Freiheit nicht im Schwänze, sey es schon weit anders, und höre man immer über die Menge der Herren und Herrenmeister klagen, da doch die Macht des Teufels theils eine Betrügerey, theils eine Leichtgläubigkeit zum Grunde habe, und die Betrugung der Herren eine rechte Noththat, die vermeinten Conqueren lauter Chimären. In der andern Abtheilung wird dargethan, daß man nicht allein besetzt sey, frey zu raisonniren, sondern auch dazu verbunden sey, und zwar auch bey solchen Materien, die von der Natur und den Eigenschaften Gottes, von der Wahrheit und Auctorität der Schrift, wie auch deren rechtmäßigen Erklärungen handeln.

In der dritten werden die Einwürfe, die man wider die Freiheit zu gedenken vorbringen könnte, mit ihrer Beantwortung angeführt. Wenn unter andern dürfte eingewendet werden, man könnte durch dergleichen Freiheit zu raisonniren leicht in eine Atheisterey verfallen; so antwortet er, es stünde noch dahin, ob es perlativische Atheisten gäbe, und gesetzt, es fänden sich solche Ungeheuer, so wüßte es ein recht törichtes Wenich seyn, der die Existenz Gottes leugnen wolle, und wenn auch solche Freiheit Atheisten machen sollte, so würde doch der Mangel derselben unendlich mehr abergläubische und fanatische hervor bringen, welche wohl in einer Republic mehr Schaden, als Atheisten anstiften. Dessenwegen, die seiner Meinung nach, sich ihrer Freiheit zu raisonniren bedienen, sollen folgende seyn: Socrates, Plato, Aristoteles, Epicurus, Plutarchus, Varro, Cato, Cicero, Cato Uincensis, Seneca, Salomo, die Propheten, Josephus der HistorienSchreiber, Origenes, Minimus Felix, Synesius, Daco de Verulamio, Hobbesius, Tillotson. Diese Schrift machte gleich in England großes Aufsehen, und hatte man bald mehr, denn zwanzig Antworten darauf, in geschrieben, wie man fast in allen Predigten, auch bey den größten Solennitäten von nicht, als diesem Buche hörte. Worunter die sonderheit Samuel Pycroft breuem acquisitionem de libertate philosophandi in rebus ad religionem spectantibus, Cambridge 1713. und Richard Bentley, unter dem Namen Phileleutheri Lipicenis in zwey Theilen, animadversiones in superum discursum de cogitandi libertate, London 1713. geschrieben haben, die welcher letztern Schrift die ada eruditum 1714. p. 312. und 1715. p. 5. zu lesen, denen vor einigen Cronas geschrieben, und examen du traité de la liberté de penser herausgegeben, Amsterdam 1718. aus von den Deutschen haben wider ihn geschrieben Budeus in commemoratione de libertate cogitandi, Jen. 1715. Traut in dissertat. de limitibus libertatis cogitandi, Koch in disquisitione philosophica de sententia media in disertationem superat de libertate cogitandi, beyde zu Helmst. 1714. und Pfaff in dissertat. prot. de praevudicis theologicis, s. 23. not. (1). Anfangs dachte man, der berühmte Toland sey Urheber dieses Buches, es fiel ihm aber, daß nicht er, sondern ein ganz Fremd von ihm, Antonius Collins, der der den adeididamoniem zugeschrieben hat, dasselbige aufgesetzt. Aus dem ganzen Werke siehet man gar leicht, daß er nicht die wahre und nach dem Willen Gottes eingetwirkete Freiheit; sondern die Freiheit zu gedenken; nicht libertatem, sondern licentiam cogitandi habe vorgetragen, und

in einem gedächtnigen Gemüthe durchzu-
 führen wollen. Die Materie, woron er ge-
 trieben, ist vortreflich, und verleiht
 ihm eine besondere Ausführung; sagt
 ihm hin und wieder viele Wahrheiten;
 ich mach' manche gute Anmerkungen;
 es lautet aber und sein eigentliches
 Neben nutzen nichts, welches man gleich
 in der angegebenen Definition von der
 Freiheit zu denken siehet. Er sagt, sie
 ist ein zugelassener Gebrauch seines
 Verstandes, welcher bemühet sey, durch
 Überlegung derer Gründe, womit
 in eine Proposition unterstützte, oder
 ern Hausen werfe, den rechten Ver-
 stand derselben zu entdecken, damit man
 in der Wichtigkeit und Stärke die-
 ser Gründe sein Urtheil abfassen kön-
 ne. Von dieser Beschreibung, worauf
 die ganze Abhandlung beruhet, ist unter
 jedem zu erinnern. Denn zu ge-
 wegen, daß sie ziemlich dunkel abge-
 leitet so gedenket er nicht der Grenzen,
 weit sich diese Freiheit erstreckt, wel-
 che doch nicht unendlich hinausgehen
 in, so wider die Natur des Verstandes
 ; und indem er sagt, es sey ein zugela-
 sener Gebrauch des Verstandes, und das
 einräumet, daß diese Zulassung und
 Freiheit von dem Urheber desselben, oder
 Gott dependiret, so hätte er die gott-
 liche Absicht, warum wir unsern Verstand
 in, berühren, und daraus noch einen
 und von den Grenzen zu denken er-
 kennen können. Gott hat uns freylich
 fähig, unsern Verstand zu gebrauchen,
 um er nicht um seiner, sondern um
 erwegen ist, aber nicht, wie wir nach
 dem Gefallen wollen, sondern wie es
 Absicht nach der göttlichen Weisheit
 sich bringt. Es ist ein Unterschied
 in der Freiheit an sich selbst zu den-
 ken, und unter dem rechtmäßigen Gebrau-
 der selbstigen, und weil die Gedanken
 in gewissen Endweck haben sollen, so
 ist noch nicht, daß, was man denken
 will, sey auch recht zu denken. Für-
 erst giebt er in der Definition weniger
 als es seyn sollte, wenn er meynet,
 man müsse die Beweisgründe von beyden
 Seiten vorher wohl prüfen, ehe man ein
 Urtheil abfasse. Denn wir haben unter-
 schiedene Arten der Gedanken, als des
 Vernünftigen, Ingeniil und Judicii, wel-
 chere Fähigkeit vornehmlich mit den
 Lehren der Wahrheit zu thun hat.
 Item wir durch das Judicium und me-
 ren, so muß man allezeit den Unter-
 schied unter der Wahrscheinlichkeit, und
 ganz gewissen Wahrheit vor Augen
 haben, und sehen, ob man eine Wahrheit
 zu denken, es sey in einem Urtheile, oder
 Vernunftschlusse, oder prüfen wol-
 len, man Collini Definition genau be-
 trachtet, so siehet man, wie er hier das

kommt dahinaus, man müsse an allem
 zweifeln. Es können alle Menschen,
 fährt er fort, sich das Recht, frey zu rai-
 sonniren, anmaßen, weil allen das
 Recht, die Wahrheit zu erkennen, zu-
 komme, welches in so weit richtig, wenn
 man nur die eingeschränkte Freiheit ver-
 steht, daß sie es nach der Beschaffenheit
 ihres Verstandes thun könnten, und nach
 der Absicht Gottes thun sollen. Er sagt
 weiter: dieser freye Gebrauch seiner
 Gedanken ist das einzige Mittel, sich
 in freyen Künsten und Wissenschaften
 vollkommen zu machen, und wer sol-
 ches verlasse, gerathe auf einen Weg,
 dadurch er zu allerhand Absurditäten
 verführt werde, wovon uns ein Exem-
 pel nicht allein die ersten Christen und
 die Heyden, sondern auch diejenigen ge-
 ben, welche den Conciliis eine Unbe-
 trügllichkeit, den Geistlichen die Macht,
 selig zu machen und zu verdammen, zu-
 schreiben: die da nöthig erachten, die
 Heiligen, die Bilder und die Reliquien
 anzubeten, die es für eine Kegerey hal-
 ten, wenn man Antipodes glauben, die
 den Galiläum ins Gefängniß setzten,
 als er lehrte, daß die Sonne stille stün-
 de, und die Erde sich bewege. Zur Er-
 läuterung dieses Periori dienet zum Vor-
 aus, daß er hier auf Virgilium, einen
 bayerischen Bischoff, zielt, welcher lehr-
 te, daß es Antipodes gäbe, deswegen er
 von Bonifacio bey dem Papste Zacharia
 verklaget, und in die Rolle der Keger ge-
 setzt wurde. Denn man machte diesen
 schönen Schluß: wo es Antipodes giebt,
 so muß es auch Leute geben, die nicht von
 Adam herkommen, indem alle Kinder
 Adams ausgerichtet, und mit erhabenem
 Haupte geben, da hingegen die Antipodes
 die Krone in die Höhe heben, und den
 Kopf niederhangend haben. Giebt es nun
 Menschen, die nicht von Adam herkom-
 men, so ist Christus nicht Erlöser des gan-
 zen menschlichen Geschlechts, weil er nur
 diejenigen erlöset, die mit Adam gefal-
 len; wer aber saget, daß Christus nicht
 ein Erlöser des ganzen menschlichen Ge-
 schlechts sey, der ist ein Keger. Mit dem
 Galiläo aber hatte es diese Verwandniß.
 Er lehrte, daß die Sonne still stünde, und
 die Erde sich um ihre Axen bewege. Papst
 Urbanus der achte sah solches als eine
 Kegerey an, und befahl ihm, diese Reo-
 nung fahren zu lassen; indem er aber dem
 obgeachtet dabey blieb, so kam er in die
 Inquisition, und mußte nach süßwürziger
 Gefangenschaft selbstige widerrufen. In
 Ansehung der Sache selbst hätte Collinus
 die beyden Abwege bey der Freiheit zu
 denken berühren sollen, indem man nicht
 nur der Sache zu wenig, sondern auch
 zu viel thun kann, und durch das letztere
 eben so großen, ja wohl noch größern Scha-

den, als durch das erstere erregen. Allein er gedenket in seinem ganzen Buche kein Wort von dem Mißbrauche dieser Freiheit, und wie er den Catholiken ihre Selaverey im Denken hat vorwerfen können; also hätte er mit leichter Mühe solche Exempel bezubringen gehabt, welche ihrer Freiheit gemüßbraucht, und indem er dieses nicht gethan, liehet man leicht, wo seine Absicht hingehet. Damit er dieses noch deutlicher mache, so vergleicht er solche mit der Freiheit zu sehen, und erdichtet diesen Satum: gesetzt, es kämen einige Personen aus die Gedanken, daß zur Erhaltung der Ruhe in der Republik höchnöthig, daß alle Leute von gewissen Objectis des Besichts einerley Gedanken hegten, gesetzt, sie machten folgende Glaubensartikel: ein Ball kann durch ein Bret geworfen werden; aus einem kleinen Balle können zwey große entziehen; ein Stein kann von sich selbst verschwinden, worauf man die Leute, solches zu glauben, zwingen wollte, und beauftragte Personen, die um einen guten Gewinnst solche Sachen lehren und erklären müßten, so würde man alsbald sehen, daß diese Personen die Glaubensartikel bereicherten; mit ihren Glossen und Erklärungen erläuterten, den Leuten weiß machten, man müßte seinen fleischlichen Augen nicht glauben; sondern sein Gewissen zu beruhigen, den Lehrenden einsältig trauen. Wenn die se Vergleichung gehen soll, ist nicht schwer zu errathen. Denn er will so viel sagen: in leiblichen Sachen wird sich kein vernünftiger Mensch etwas weiß machen lassen, welches wider den klaren Augenschein ist, und also wäre es auch unvernünftig, wenn man in Religiönsachen Lehren vortragen wollte, die wider alle Vernunft, und meynt er, daß die christliche Religion solche unvernünftige Lehren in sich fasse, indem er bald darauf sagt, es könnte den Sinnen nichts mehr zuwider seyn als die Lehre der Catholiken und Lutheraner vom heiligen Abendmable. Allein Davider laßt sich noch verschiedenes einwenden. Es ist wahr, daß wir uns eine Sache nicht anders vorstellen können, als wir sie äußerlich empfinden, und insonderheit sehen, indem die äußerlichen Sinnen, wenn sich alles in einem ordentlichen Zustande befindet, uns nicht betrogen; und wird sich daher kein vernünftiger Mensch, wenn er sieht, daß diese Wand weiß sey, bezubringen lassen, sie sey schwarz. Gleichwohl aber hat auch ein historischer Glaube statt, daß wir die Erzählungen ehrlicher Leute für wahr halten, bis das Gegentheil erwiesen, wenn wir eine Sache gleich nicht mit unsern Augen sehen können, z. E. niemand wird zweifeln, daß Rom in der Welt sey, wenn gleich die we-

nigsten solchen Ort gesehen. Eben so verhält sich auch mit dem Sehen und Erkennen unsers Verstandes. Denn haben wir ein göttliches Zeugniß von einer Sache; soat Gott, Christus sey Gott und Mensch, wir genießen im heiligen Abendmable wahrhaftig Christi Leib und Blut, so müssen wir sie für wahr halten, wir mögen sie mit unsern Augen des Verstandes begreifen können, oder nicht. Gabe Collinus zu, daß die heilige Schrift Gottes Wort sey, daß man den wahren Verstand derselben erschließen könnte, daß Gott keine Wahrheiten wider, wohl aber über die Vernunft, als ein unendliches und allmächtiges Wesen offenbare, so würde er nicht so in Zug hinein geschrieben, und die Freiheit zu denken auch auf Geheimnisse extendirt haben. Doch dieses ist ihm niemals in Sinn gekommen. Denn scheint er gleich an einigen Orten das göttliche Ansehen der heiligen Schrift zuzulassen, so verwirft er sie doch wieder an andern Stellen, und weiß dagegen weiter nichts einzuwenden, als daß die Theologen unter einander uneins, so dem Ansehen an sich selbst der heiligen Schrift nichts beizumessen kann. Indem er keine Geheimnisse statuiert, so kann er auch nichts von dem Unterschiede wider, und über die Vernunft seyn wissen, und laßt daher auf solche Extramitäten, daß er die wichtigsten Glaubensartikel für ungereimte Lehren ausgiebt. Das Gleichniß, welches er von dem leiblichen Auge braucht, kann wider ihn selbst gerichtet werden. Denn wie außer Streit demselbigen gewisse Grenzen zu sehen vorgeschrieben sind, und zwar sowohl ebener, als daß der Mensch nicht mehr und nicht weiter, als das natürliche Vermögen zulassen sehen kann: als auch moralischer, daß er sie zum Guten anwende und brauche; so hat auch unser innerliches Auge, der Verstand, seine gehörige Grenze. Unter die Vortheile der Freiheit zu denken, setzet Collinus insonderheit, daß die Macht des Teufels dadurch könne unvergleichlich besser zerstört werden, als durch alle Exorcismos, große Anzahl der Predigten und andere dergleichen Mittel. Durch den rechten und wahren Gebrauch dieser Freiheit kann insofern dem Teufel Abbruch geschehen, daß der Überglaube seinen Abschied nehmen muß: wozum man aber selbige durch eine Freygeisterei mißbraucht, sie allzuweit extendirt, Himmel und Hölle unter die Vorurtheile der Pfaffen oben an setzet, und wie Baltheus Bekker die Wirkung des Satans auf Erden gänzlich leugnet, so wird wahrhaftig sein Reich nicht zerstört, sondern vielmehr vermehret. Es versichert Bayle in der continuation des penées diverses sur les comètes p. 678. daß Bekker etliche mal in Gesellschaft diese Worte von

Ich hören lassen: Ich habe den ganzen Winter über mir angelegen seyn lassen, wider die Gewalt, die man dem Teufel zuweiget, zu schreiben; hätte er die geringste Kraft, so würde er mich wohl darüber verführt haben, allein weil er es nicht gethan, so habe ich daraus den Schluß gemacht, daß seine Gewalt eine bloße Chimäre sey. Jedoch weil dem Teufel an der Sicherheit der Menschen viel gelegen, so können wir mit besserem Grunde also schließen: weil der Teufel Vektern ganz ruhig und ungekört sein Buch wider sich hat schreiben lassen, so hat er ihn dadurch wollen sicher machen, und ihn ehe in seine Stricke zu kriegen gesucht. In der andern Abtheilung will er darthun, daß man nicht allein wohl befugt, frey zu raisonniren, sondern daß man auch dazu verbunden sey, und zwar bey solchen Materien, die von der Natur und Eigenschaften Gottes, von der Wahrheit und Autorität der Schrift, wie auch deren schätzlichen Erklärung handeln. Sobald einem die Freiheit zu denken genommen werde, sobald werde auch die Obligation aufgehoben, einem gewissen Exlema zu folgen, ja so bald werde dem unankündigten Aberglauben Thür und Thor aufgemacht. Es hätten aber insonderheit diejenigen eine große Verbindlichkeit der Freiheit im urtheilen sich zu bedienen, welche eine göttliche Offenbarung annehmen. Denn indem sich viele ihrer göttlichen Offenbarung rühmten, so müßte man ja mit gebührender Freiheit untersuchen, welche wahrhaftig, und welche auf eine Betrügerey hinaus laufe, voraus auch sattsam erhele, daß diejenigen Missionen, so die Engländer vornehmten, die Heyden zu bekehren, nothwendig eine Freiheit zu urtheilen von geistlichen Sachen zum Grunde setzten, indem auch die Heyden nicht erfahren könnten, ob ihre, oder der Missionarien ihre Religion die beste sey, und wer den ganzen Schwarm des Evangelii ansehe, und die Art und Weise betrachte, deren sich Christus und die Apostel in ihren Lehren bedienten, werde sattsam erkennen, wie ihr er verbunden, die Freiheit im urtheilen zu brauchen, ja endlich könne auch die Anführung der Geistlichen, und ihre unterschiedene Meinung von biblischen Sachen als eine sattsame Probe dieser Obligation angesehen werden, woben er Gelegenheit nimmt, vieles von den Streitigkeiten unter den Theologen anzuführen: Es wären welche unter ihnen, die gekündet, daß in der christlichen Kirche solche Lehren vorgetragen würden, die einander selbst entgegen, und mit der Vernunft stritten, andern nicht Abrede wären, daß in der Kirche viele Mißbräuche, Irrthümer und falsche Lehren anzutreffen, ingleichen welche die

Freiendenden gleich in die Rolle der Atheisten setzten, den Canonem der heiligen Schrift selbst verdächtig machten u. s. w. Wer Collini Absicht nicht wußte, noch die erste Abtheilung gelesen hätte, der sollte fast auf die Gedanken kommen, das er hier einen vernünftigen Vortrag der Sache gethan. Allein erwidert man seinen Begriff von der Freiheit zu denken, und wie er die Geheimnisse verwirft, so wird man bald sehen, wo er mit diesem Discours hinaus will. Es soll der Mensch über alles, auch Religionsdinge raisonniren, und nichts annehmen, was er nicht begreifen kann, und indem er die Geheimnisse für solche Wahrheiten hält, die der Vernunft entgegen, selbige als ungereimte und unvernünftige Sachen verwerfen. An sich selbst hat das seine Richtigkeit, daß man bey den Offenbarungen prüfen müsse, welche unter ihnen die göttliche, indem wir selbst in der heiligen Schrift vermahnet werden, die Propheten, die Geister zu prüfen; es muß aber dieses in gehörigen Schranken geschehen, und nothwendig vorausgesetzt werden, daß darinnen göttliche und die Vernunft übersteigende Wahrheiten enthalten. Was er von den theologischen Streitigkeiten anführt, zeigt wohl seinen bitteren Haß gegen dieselbigen sonderlich in England; beweiset aber in der That nichts. Denn die theologischen Streitigkeiten, Irrungen und Spaltungen, können an und für sich die Wahrheiten der christlichen Religion nicht umstößen, und rechtschaffene Theologen nehmen daran keinen Theil, dergleichen Unruhe gewiß noch weit ehe zu besorgen wäre, wenn man allen Leuten eine solche Freiheit, wie sich Collini in Wolf gesetzt, verstatte wollte. Bey solchen Streitigkeiten muß man prüfen: sind es aber Glaubensartikel, so darf sich das Prüfen, Meditiren und Denken nicht weiter, als auf einen deutlichen und wahren Verstand der heiligen Schrift erstrecken. In der dritten Abtheilung, worinnen er die Einwürfe wider die Freiheit zu denken beantwortet will, giebt er nicht undeutlicher seine Absicht zu verstehen, wenn er unter andern vorgiebt, es stünde noch dahin, ob man speculativische Atheisten habe, wenigstens sey der Atheismus nicht so schädlich, als der Aberglaube; und daß er unter die Freyendenden auch den Salomon und die Propheten setzet, und zwar jenen deswegen, weil er seiner Meinung nach im Predigerbuche cap. 1. v. 4. leqq. fast auf eben die Art, wie Manilius von der Ewigkeit der Welt raisonniret; cap. 3. v. 12. leqq. die Unsterblichkeit der Seele, cap. 7. v. 14. cap. 9. v. 5. leqq. ihren künftigen Zustand gelehret habe, dergleichen Dinge aber dem Salomon niemals in Sinn gekommen,

men, und haben die Ausleger schon längst den rechten Verstand der angeführten Stellen gewiesen. Die Propheten hält er deswegen für *espirits forts*, weil sie wider die damals bey den Juden eingeführte Religion anpredigten und geschrie- ben hätten, und zwar auf eine solche Art, daß es schien, wie sie selbige für bloße Betrügleren geachtet, auch der Priester und falschen Propheten Laster frey entde- cket, welches abermal in Tag hinein ge- schrieben ist. Denn die Propheten haben nicht die wahre jüdische Religion, wie sie Gott durch Moßen anordnen lassen, ver- worfen, sondern der Juden ihre Auffüh- rung, dabey sie alles auf das äußer- liche ankommen ließen, predigten auch wider das üble Verhalten der Priester und der falschen Propheten, woraus aber noch nicht folgt, daß man aus Haß alle und jede Lehrer und Prediger durchzufu- ßen habe, wie etwa Colinus intendiret. Es ist eine große Verwegenheit und Gottlo- sigkeit, daß er dem Salomoni und denen Propheten solche Heiden an die Seite se- zet, welche durch das freye Denken sich zwar vom Aberglauben losgemacht; hingegen aber auf das andere Extremum, oder auf die Arbeitseren verfallen sind, und solche Leute will eben Colinus haben.

Die andere Art der Freiheit zu den- ken haben wir *libertatem cogitandi moralem* genennet, welche sich auf den End- zweck, warum und Gott den menschlichen Verstand gegeben, gründet, gleichwie die *libertas physica cogitandi* auf dessen natürlische Beschaffenheit aufkam. Gott thut nichts vergebens, welches mit seiner Weisheit stritte, mithin ist auch nicht von ohngefähr, oder ohne einigen Be- wegungsgrund geschehen, daß er unsere Seele mit der Kraft zu denken ausgerüs- tet, sondern hat uns selbige zu unserer Glückseligkeit mitgetheilet, daß wir da- durch die Wahrheit erkennen, und durch die erkannte Wahrheiten die menschliche Glückseligkeit befördern mögen. Aus die- sem Endzweck fließet die Generalregel: brauche deinen Verstand so, wie es das Ansehen Gottes mit sich bringt, mithin laß deinen Gedanken nicht über- haupt den Lauf, sondern dirigire sie alle- zeit zu einem guten und nützlichen Obje- cto. Cicero lib. 1. de officiis schreibt: *currendum est, ut cogitatione ad res quam optimas veniamus*; ingleichen: *omnis cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque vivendum, aut in studiis scientiae cognitionisque versabitur*, und kurz vorher hatte er gesagt: *veri investi- gationis studio a rebus agendis abduci, contra officium est*. Es hat der Mensch nicht die Freiheit, daß er denken könnte, was er wollte, und sind ihm durch den

angezeigten Endzweck gewisse Grenzen gesetzt, daß er 1) nichts vergebens und unnützes denken soll, welches sowohl ver- mittelst des *Juaceti*, als *Judicii* gesche- hen kann. Denn mancher, der mit einem lebhaften *Ingenuo* versehen, macht sich allerhand sinnreiche und moralische Vor- stellungen, die entweder an sich selbst zu nichts nute sind; oder die der Denkerde doch nur als ein Spielwerk brauchet, und damit die Zeit verderbet, in welcher er was bessers hätte denken können. Der Endzweck, in welchem Gott dem Men- schen das *Ingenuum* verliehen, ist dieser, daß der Mensch diejenigen Verknüpfun- gen der Dinge, die er mittelst des *Ju- dicii* weder durch die Sinne, noch durch notwendige Folgerungen zu erkennen vermag, durch *Ingenuitatis* oder *sinnreic- hes Herumrathens*, oder Versuchung al- lerhand möglicher Conjecturen zu seinem großen Nutzen zu finden, möge fähig seyn, auf welchem Fundament denn die ganze Lehre von der Wahrscheinlichkeit, und wieder auf diese eine gute Anzahl der schönsten Disciplinen der Gelehrsamkeit beruhet, wie D. Müller über den *Gracian* Cent. 1. p. 602. wohl angemerket hat. Vermittelst des *Judicii* verurtheilt man auf vergebliche und ungütige Gedanken; wenn man sich mit unnützen Grillen und Subtilitäten aufhält, und dadurch in der That diese Freiheit mißbraucher. Man hat zwey Sattungen solcher Subtilitäten. Einige sind wahr, und haben ihren Grund, die man aber an sich selbst so schlechterdings nicht verwerfen kann. Denn in Ansehung, daß der Mensch nach der göttlichen Intention durch die Wahr- heit seine Glückseligkeit wirklichlich be- fördern soll, so ist die Wahrheit an sich selbst gut; Irrthum aber ist ein Uebel. Es meynet zwar *Thomasius* in *causelis circa praecogn. iurispud.* cap. 1. §. 6. lqq. daß die Wahrheit an sich selbst weder gut, noch böse, daß folglich weder der Irr- thum, noch die Unwissenheit an sich sel- ber weder gut, noch böse wären, und gleichwohl nicht zu leugnen, daß es viele schädliche und unnützliche Wahheiten, und viele nützliche Unwissenheiten, und Irrthümer gäbe. Allein es kann eine Wahrheit, Unwissenheit und ein Irrthum auf eine gedoppelte Art betrachtet wer- den: einmal zufälliger Weise, in An- sehung eines gewissen besondern Gegen- standes, und in dieser Absicht hat *Thomasius* die Meinung ihre Richtigkeit, daß bloßes Wissen nur accidentaliter einem eine nützliche, und hingegen ein Irrthum schädlich; hernach in Ansehung des ge- wöhnlichen Zwecks, welchen Gott durch die Wahrheit in der Absicht, daß die Wahr- heit selbst glücklich mache, und daß sie allezeit was gutes. Inzwischen ist zu erwägen, wie die Menge der Wahrheiten

gen und nützlichen Wahrheiten sehr groß, und das Lebensziel der Menschen kurz, so thut man allerdings Unrecht, wenn man sich in solche Subtilitäten einläßt, womit man eben keinen sonderlichen Nutzen schafft, und hingegen sich um nöthige und weit nützliche Dinge nicht bekümmert. Einige Grillen und vergebene Meditationes laufen auf eine bloße Curiosität hinaus, die entweder noch ungegründet, oder doch nicht können ausgemacht werden. Von dieser Materie ließ sich vieles schreiben, daß man insonderheit das Verderben der Menschen in Ansehung der Gelehrsamkeit zeigte, wenn es hier die Umstände des Raums litten. Der Mensch kann sich Tag und Nacht die größte Mühe um eine nichtswürdige Subtilität geben; und die wichtigsten Wahrheiten, woran wohl unsere Seligkeit hängt, läßt man als gemeine Dinge, die man längst in der Jugend gelernt, liegen. Von dem, was zu unsern Zeiten geschehen, und noch geschieht, wollen wir nichts sagen. Man sehe nur die scholastischen Lehrer so wohl in der Theologie als Philosophie an, so wird man Grillen und Subtilitäten, die nichts auf sich haben, und curieuse Fragen, welche nicht ausmachen sind, genug finden, wovon man insonderheit des Abt Fabrii Disputat. de moderatione theologic. p. 185. amoenitat. theologic. lesen kann. In der Philosophie trieben sie ihre Abstractionen so hoch, daß außer den Wörtern kein reeller Begriff übrig bliebe. So ist insonderheit in ihrer Metaphysik viel unnützes Zeug von Distinctionen und philosophischen Regeln, und hat in gewisser Rücksicht Thomastus nicht unrecht, wenn er schreibt: honori reputandum est, ignorare stultas scholasticorum subtilitates, introd. ad phil. aulic. cap. 15. §. 17. wie sie denn auch in ihren Logiken viele unnütze Speculationes hatten. So nützt auch die künftliche Philosophie nichts, und wenn man die artem combinatoriam, davon Leibnitz einen besondern Tractat geschrieben, genau einsieht, so findet sich auch wenig nussbares, wie er denn selbst in den actis erudit. 1691. p. 63. aus dieser Schrift nichts macht. Und wie viel unnütze Wissenschaften haben wir nicht noch heut zu Tage, dahin wir das Nativitätskalkül, die Geomantie, die Chiromantie und Phlogognomie, die Traumdeuterei und dergleichen rechnen, womit man sich in der That gar sehr verblödet, und seine Freyheit zu gedenken mißbraucht. Es hat Henricus Cornelius Agrippa ein Buch de incertitudine et vanitate scientiarum geschrieben, welches Sorberius, wie aus den Sorberianis zu sehen, sehr hoch gehalten. Er hat darinnen auf eine satyrische Art die Eitelkeiten der Wissenschaften durchgezogen, bringt viel gutes

ben, ist aber in vielen zu weit gegangen: 2) ist die moralische Freyheit zu denken in so weit eingeschränkt, daß man nichts Unmögliches denken soll. Man sagt im Sprichwort: die Gedanken sind Zollfrey. Verstehet man dieses von dem foro humano, so ist es wahr, indem sich die Herrschaft eines Menschen nicht über den andern Gedanken erstreckt; wo man aber auch von dem foro divino und conscientiae verstehen wollte, als werde Gott von den sündlichen Gedanken der Menschen keine Rechenschaft fordern; so ist falsch, welches mit mehrern die Theologen in ihrer Morale auführen. Wenigstens haben die ehrbaren Heyden zum theil gelehret, ein Mensch müsse seine Gedanken allezeit so einrichten, daß er gleich im Stand sey, wenn man ihn frage, was er gedachte, solches ohne Scheu herauszusagen. [Eine lezenswürdige Abhandlung von den Vorurtheilen und der Freyheit zu denken, steht in den Beherzungen, Frankfurt am Mann 1767. 8. S. 1 ff. Jugl. kann Nic. Hieron. Gundling de libertate academica Fridericianae, Halle 1711. die auch in J. E. Kappens orat. select. p. 303. steht, wie auch Zeinr. Mühlus de libert. academica in diss. hist. theol. Kil. 1715. p. 209. und Gundling vollständige Historie der Gelahrtheit S. 3161. 3035. nicht weniger Heumann conspect. reip. litter. IV. §. 59. gelesen werden.]

Freyheit in Ansehung des Gesetzes.

Diese Art der Freyheit steht der Verbindlichkeit entgegen, und bedeutet ein Vermögen zu thun, oder zu unterlassen, was man will, gleichwie die Obligation, die aus dem Gesetze entsteht, das Vermögen einschränkt, daß man nicht nach seinem bloßen Willkür handeln kann. Cicero in paradox. 3. sagt: quid est enim libertas? potestas viuendi, ut velis, dergleichen Freyheit sich niemand rühmen kann, daß seine Verbindungen an gar keine Gesetze gebunden, und wenn er auch dieses thäte, wäre er nicht klug. Denn Gott hat über alle und jede Menschen auf dem ganzen Erdboden, sie mögen seyn, wer sie wollen, die Herrschaft, darzu er nicht nur rechtmäßige Ursache, sondern auch bindendes Vermögen hat. Moses Amyrallus in dissert. de iure dei in creaturas holt den Grund dieser Gewalt von dem Vorzug der göttlichen Eigenschaften her, die zwar kein vernünftiger Mensch leugnet, und vielmehr auf das deutlichste erkennt, daß Gott das allervollkommenste Wesen sey; deswegen aber billig, dieser Meinung beyzufallen, ansetzt, daß die arößere Geschicklichkeit, die einer vor dem andern habe,

habe, ihm das Recht über ihn zu herrschen ertheile, weil n. d. diesem Principis ist ein Unterthan über seinen Fürsten herrschen müßte. Thomas Hobbesius führt dieses Recht von der Macht Gottes her, indem er cap. 31. in Leviathan p. 267. schreibt: „das Recht Gottes, daß er diejenigen, welche seine natürliche Geseze überschreiten, strafen, hat man nicht daher zu holen, weil er sie erschaffen. Sondern weil man seiner göttlichen Macht ohnmöglich widerstehen kann; und de ciue cap. 15. §. 5. p. 113. in dem natürlichen Reich hat Gott „das Recht zu regieren und die Ueberrichter des Gesezes zu strafen, allein von seiner un- widerstehlichen Gewalt. Es ist wahr, wenn einer über den andern herrschen will, so muß er mit hinlänglicher Macht versehen seyn, daß er dem Ungehorsam widerstehen und das Ansehen seiner Geseze erhalten kann, welches aber allein noch nicht hinlänglich, und würde nach dieser Meinung des Hobbesii folgen, daß ein Stärkerer sich eine Herrschaft über einen Schwächeren anmaßen könnte, woraus die größten Unruhen und gefährlichen Folgen entstehen würden. In Ansehung dessen gründen andere die Herrschaft Gottes über die Menschen darin, daß sie in ihrem Ursprung und Erhaltung einzig und allein von ihm dependiren, daß weil wir seiner Hände Werk, und er uns täglich versorge, er billig sich deswegen die Herrschaft anmaßen und unsern Willen dem seinigen unterwerfen könnte. Es ist dieser Grund nicht nur so fest gegründet, sondern auch so deutlich geoffenbaret, daß selbstgen alle, die ihre Vernunft brauchen wollen, wissen, und daher den Schluß machen können, daß sie unter der Herrschaft Gottes stehen, und wenn gleich die meisten Heyden in den Materie vom Ursprung der Welt, und insonderheit der Menschen grobe Irrthümer gehabt, auch zum theil die göttliche Vorlesung geleugnet, so schadet doch dieses weder der natürlichen Wahrheit, noch dem göttlichen Recht, indem sie es besser hätten wissen können. Ist dieser Satz richtig, daß Gott über alle Menschen die Herrschaft habe, und also die Menschen seine Unterthanen sind, so folgt daraus, daß er allen Gesezen geben könne, und wenn er Geseze gegeben, die alle angehen, auch alle darnach zu leben verbunden sind, mithin durch diese Obligation ihre Freyheit verlieren. Solche allgemeine göttliche Geseze pflegt man in natürlichen und willkürlichen, oder, wie andere die Sache fürtragen, in absolute und hypothetische einzutheilen, wie in dem Artikel vom Geseze gemiesen worden, in Ansehung deren kein einziger Mensch sagen kann, er habe seine Freyheit. Insonderheit aber fragt sich 1) ob auch die Atheisten, welche

leugnen, daß ein Gott sey, unter den allgemeinen göttlichen Gesezen stehen, daß dadurch ihre Freyheit eingeschränket werde? Hobbesius de ciue cap. 15. §. 2. sagt: „in dem Reich Gottes hat man weder die leblosen, noch die unvernünftigen Creaturen als Unterthanen anzusehen, indem sie die Befehle und Drohungen Gottes nicht verstehen, ohne achtet sie der göttlichen Macht unterworfen, auch nicht die Atheisten, weil sie keinen Gott glauben, welches er auch in Leviath. cap. 13. wiederholet. Es ist eine schlechte Ursach, die Hobbesius anführt, weil ein Atheist keinen Gott glaubt, ergo hat ihm Gott nichts zu befehlen. Denn sein Irrthum kann ja dem göttlichen Recht nicht nachtheilig seyn, so wenig rebellische Unterthanen, die den Fürsten vor ihren Regenten nicht erkennen wollen, dadurch von der Macht ihrer Unterthänigkeit befreiet werden. Daß er in dem Irrthum steckt, es sey kein Gott, daran ist er selbst, und nicht Gott schuld, welcher sich so deutlich geoffenbaret, daß ein jeder Mensch, der nur die geringste Vernunft hat, seine Existenz aus der Natur erkennen kann, und daher mag er sich mit der Schwachheit seines Verstandes nicht entschuldigen, folglich daß er ein Atheist, macht die Bosheit seines Herzens. Wie würde sich aber das zusammen reimen, wenn Gott als ein heiliges und gerechtes Wesen der Bosheit eines Menschen nachgäbe, und von seinem Recht abdünde? Es wendet zwar Hobbesius noch weiter ein, ein Atheist habe ja niemals darenin gewilliget, daß Gott über ihn herrschen sollte; es kann aber dabei zuverletzen wider ihn erinnert werden. Einmal widerspricht sich hier Hobbesius, wenn er oben die göttliche Herrschaft von der Macht Gottes hergeleitet, und jezo einen andern Grund davon, die Einwilligung angeben will. Doch wenn wir auch auf diesen Widerspruch nicht sehen wollen, so ist zwar die Einwilligung eine Ursach, welche die Herrschaft einführt als zwischen Herren und Knechten, Regenten und Unterthanen; sie ist aber nicht die einzige Ursach, und geht hier bey Gott deswegen nicht an, weil wir vermöge unserer Dependenz sein eigen sind, und er mit uns machen kann, was er will, wir mögen dazu einstimmen, oder nicht, woszu noch zu lesen Critici Dissertation de iure dei in atheos: 2) ob auch weltliche Regenten, welche die höchste Gewalt in einer Republik haben, unter der Herrschaft Gottes stehen? woran gar nicht zu zweifeln, weil sie eben so wohl, wie andere Menschen in ihrem Ursprung, und in ihrer Erhaltung von ihm abhängen, und daher müssen sie ihm, als ihrem Obern gehorchen, und sich seinem allgemeinen Gesezen unterwerfen. Ein

Fürst ist eben so wohl, wie der geringste seiner Unterthanen verbunden, nach den göttlichen Befehlen zu leben, welches Hobbesius ahermal ohne Grund läugnet. Denn de ciue cap. 6. §. 13. legt er einem Fürsten eine absolute Herrschaft, und eine uneingeschränkte Herrschaft, zu thun, was ihm beliebt, bey, welcher determiniren müßte, was gut, oder böse, recht oder unrecht, ehrbar oder unehrbar, ja §. 16. schreibt er: ceterum quid in ciue solum, quid homicidium, quid adulterium, quid denique iniuria appellandum sit, id non naturali, sed civili lege determinandum est. Es scheint zwar, daß er bisweilen einem Fürsten, als einem Unterthanen Gottes ansehe, indem er de ciue cap. 14. §. 3. lehret, was im göttlichem Befehl verboten, das könne in dem bürgerlichen nicht erlaubt seyn; er hat sich aber von dem göttlichem, und insbesondere von dem natürlichen Befehle einen solchen Begriff gemacht, daß sich dasselbige besser für ein unverdächtigtes Vieh, als einen Menschen thut. In der That behauptete er keine natürliche Befehle, und hielt dafür, daß die Macht der Grund der Herrschaft, und wenn jemand selbige erlangt, so könne er durch Befehle bestimmen, was recht und unrecht, welches nicht nur ein gesetz, sondern auch recht abgeschmacktes Dogma ist. Denn zu geschweigen, wie dadurch allen größten Laster die Thür eröffnet wird, daß wenn Fürsten in Hurerei, Trunkenheit, Ungerechtigkeit leben, sie dieses für keine Sünde anzusehen haben; so kann dabei gewiß eine Republik nicht lange bestehen, indem kein Fundament da ist, warum Unterthanen dem Fürsten gehorchen sollen, wenn die natürlichen Befehle wegfallen. Ein Fürst raucht auch als ein Fürst keine absolute Gewalt, wenn er nur so viel als der Endwech, oder äußerliche Ruhe in der bürgerlichen Gesellschaft mit sich bringt, zu dem Macht hat. Wäre seine Gewalt auf eine Weise eingeschränkt, so bliebe er kein Fürst, indem er eben dadurch ein Fürst ist, daß er sich verbindlich gemacht, die äußerliche Ruhe in seinem Lande zu erhalten, folglich wenn er dieses nicht thut, und unterließ nach einer uneingeschränkten Gewalt dasselbige, so ruinierte vielmehr Land und Leute, so wäre er kein Fürst. Es verflohen sich auch diejenigen, welche dafür halten, es brächte theils das Staats Interesse mit sich, daß man nicht allezeit so gewar auf das Recht sehe, wohin man die Machiavellien zu rechnen pflegt. Wie aber ein Fürst selbst in seinen Handlungen an die göttlichen Befehle gebunden; also kann auch seinen Unterthanen nichts befehlen, oder verbieten, was denselbigen entgegen, welches abermal Hobbesius nicht in Eps will, indem er in Leviath. cap. 42.

schreibet: si iubeamur a principe nostro legitimo dicere, quod non credamus in Christum, obediendum illi est. [Bischof Joh. Ernst Gunnerus hat zu Kopenhagen eine Schrift de fundamento potestatis legislativae divinae geschrieben, welche in dieser Lehre verdient gelesen zu werden.]

Auf solche Weise fällt die Freiheit in Ansehung der allgemeinen göttlichen Befehle ganz weg, welche aber bey den bürgerlichen und menschlichen Befehlen gewissermaßen statt hat. Von Natur haben alle in soweit ihre Freiheit, daß keiner dem andern was zu befehlen, indem sie alle einander gleich sind; es kann sich aber jemand vermittelst eines Vergleichs hierinnen seines Rechts begeben, und der Herrschaft eines andern unterwerfen, welches unter andern bey bürgerlichen Gesellschaften geschehen, darinnen die Unterthanen auch den menschlichen Befehlen gehorchen müssen. Ein Regent, der die höchste Gewalt hat, ist von dieser Obligation ausgenommen, und hat hierinnen seine Freiheit, so fern es eigentlich bürgerliche Befehle sind. Denn alle Verbindlichkeit entkehet aus dem Befehl, ein jedes Gesetz aber erfordert einen Obern und Untern, folglich wenn der Regent sich durch seine eigene Befehle verbindet, so müßte folgen, daß er über sich selbst wäre, so aber ungereimt ist. [Diese anführten Fälle leiden eine Einschränkung, wovon in dem Artikel: Gesetz gehandelt werden muß.] Es meynen zwar einige, man müsse hier einen Unterschied machen, so fern der Fürst entweder als ein Regent; oder als eine Privatperson angesehen werde, da er sich zwar nicht in der ersten, wohl aber in der andern Absicht selbst verbinden könne, wohn die bekannte Frage geht: ob der Fürst in den Verträgen, die er mit seinen Unterthanen aufrichte, naturaliter, oder civiliter verbunden werde? s. Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 14. §. 5. Es kann ein Fürst nicht nur als ein Fürst; sondern auch als eine Privatperson angesehen werden, woran gar kein Zweifel; daß er aber als Fürst sich als einer Privatperson Befehle fürschieben könne, ist wohl nicht zu behaupten, indem hier eben der Widerspruch, daß der Befehlgeber sich selbst was befehlen, und sich selbst strafen müßte, bleibet, mithin hat er keine andere Obligation auf sich, als welche aus den allgemeinen göttlichen Befehlen entspringet. Lebet ein Fürst in dem natürlichen Stand, so kann er gar keinen menschlichen Befehlen unterworfen werden, und daß er eine Privatperson fürssettel, kommt von der Beschaffenheit der Handlungen, die er vornimmt, und denjenigen, mit denen er zu thun hat, worinnen

in dem er sich bloß nach den göttlichen Gesetzen richtet. Ein jeder Gesetzgeber muß die Macht, auch die Absicht haben, die Ungehorsamen zu strafen, welches niemand wider sich selbst thun kann, noch thun wird. Es ist sonst über diese Materie von den Theologen und Rechtsgelehrten viel disputirt worden, wovon Sieglar de iuribus maiest. lib. 1. cap. 1. §. 26. zu lesen. Die meisten haben gemeinet, am besten aus der Sache zu kommen, wenn sie die Kraft des Gesetzes in vim directivam und coactivam einteilten und behaupteten, daß ein Fürst den den bürgerlichen Gesetzen zwar durch die erstere; nicht aber durch die andere verbunden werde, welches aber in der That nichts helfet. Denn in der so genannten vi directiva liegt in auch eine Verbindlichkeit, welche vom Gesetz, und das Gesetz von einem Obern herkommen muß. So wird auch ein Fürst durch seine Fundamentalgeseze verbindlich gemacht, indem selbige eigentlich keine Gesetze sind, und wenn er sich darnach richtet, so geschieht solches wegen des Vergleichs und gethanen Versprechens. Die so genannten Kirchengeseze sind eigentliche bürgerliche Gesetze, und daher wird auch durch dieselbige der König nicht obligirt. Der Regent kann zuweilen gewisse Personen von den bürgerlichen Gesetzen ausnehmen, und ihnen eine Freyheit verkratten, wovon mit mehrern Buddei Disput. de principe legis humanis, sed non diuinis soluto. Halle 1695. zu lesen ist. [In den Überlegungen, welche zu Frankfurt am Mayn 1767. zum vierten mal aufgelegt worden, siehe S. 121 ff. eine lehrwürdige Abhandlung von der politischen Freyheit.]

Freiheit des Verstandes,

Man kann die Freyheit des menschlichen Verstandes in einer zweyfachen Absicht betrachten, absolute und relative. In der ersten Absicht, oder absolute sieht man denselbigen an und vor sich in Ansehung seines Wesen, der ihm mitgetheilten Fähigkeiten und der daher abhängenden Wirkungen an, und erwähet die Freyheit wieder auf eine physische und moralische Art. Physice, wenn man auf die von Gott gesetzte Ordnung, wie der Verstand etwas empfindet und erkennet, siehet, geschieht alles nothwendig. Entweder empfindet er etwas, und da verhält er sich leidend; oder denkt, und da ist er wirkend, in welchen beyden eine Nothwendigkeit vorhanden, daß wenn alle nöthige Eigenschaften vorhanden, er nothwendig empfinden, oder denken muß. Wird ihm ein Objectum, es sey ein äußerliches, oder innerliches, so in der Seele selbst vorgehet, fürgehelt:

let, so muß er dasselbige empfinden, und wenn es gleich scheint, es habe der Mensch seine Empfindung in seiner Gewalt, daß er sie erregen, oder verhindern könne, so acht dieses nicht sowohl die Empfindungskraft selbst, als vielmehr die Sachen, die man empfindet, an, daß sie von den äußerlichen Sinnen können entfernt werden. Auf die Empfindung folgen die Gedanken entweder des Gedächtnis, oder Ingenii oder Judicii, haben sich abermal eine gewisse und nothwendige natürliche Ordnung befundet. Es ist nothwendig, daß kein Gedanke ohne vorhergegangene Empfindung seyn kann, weil das Objectum der Gedanken Ideen sind; alle Ideen aber von der Empfindung zuletzt herrühren. Es ist nothwendig, daß wenn die Empfindung geschieht, die Ideen durch das Gedächtnis aufbehalten werden, damit man sich bey Gelegenheit selbiger wieder erinnern kann, indem sonst das Judicium in der Erkenntnis des wahren und falschen sein Werk nicht thun könnte, folglich muß das Judicium den Verstand des Gedächtnis haben. Soll dasselbige ein Urtheil abfassen, so muß es zwei Ideen haben, und nach erkannter Beschaffenheit derselben, entweder bejahen oder verneinen. Es ist nothwendig, daß er einer erkannten Wahrheit Beifall giebt, und kann ihm niemand das Gegentheil bereden, noch viel weniger ihn äußerlich zwingen, dasselbige für wahr zu halten. So sind auch dem menschlichen Verstande gewisse Gränzen zu denken gesetzt, die er nicht überschreiten kann, und da ist das letzte Punctum die Empfindung, über die er nicht hinaus gehen darf, maget sich auch nicht an über solche Sachen zu meditiren, welche nicht zur Empfindung können gebracht werden. Solche nothwendige natürliche Ordnung hat Gott nach seiner Weisheit gemacht. Denn er erwählet nicht aus Eigensinn, oder gleichsam nach dem Loose, noch aus einer bloßen Gleichgültigkeit. Sehen wir die Freyheit unsers Verstandes moraliter an, so kommt ihm selbige zu, und ist diejenige Beschaffenheit desselben, daß er in seinen Wirkungen keiner Direction einer höhern Kraft unterworfen, und daher sein ius cognoscendi sich so weit erstreckt, so weit sich nur seine potentia erstreckt, das ist, er kann thun, was er nur zu thun vermag. Hierinnen hat er einen großen Vorzug vor dem menschlichen Willen. Denn dieser ist von Natur der Direction oder Regierung des Verstandes unterworfen, und ist daher in Ansehung desselben falsch, was Spinoza tr. theol. polit. cap. 16. wider alle Principia einer gesunden Moral schreibt: quod vnus cuiuscunque hominis ius eo vagues se extendat, quousque eius potentia se extendit. Denn wie überhaupt das Sprichwort ignoti nulla cupido richtig, es kann

ohne vorher gegangener Erkenntnis keine Begierde im Willen entstehen; also kann nach der göttlichen Absicht der Wille weder was gutes verlangen; noch was böses vermeiden, es sey denn vorher von dem Verstand auf eine judicieuſe Art als was gutes; oder böſes erkannt worden. Doch der außernatürliche Stand, darein der Mensch durch den Sündenfall geſetzt worden, hat hierinnen eine Unordnung verursacht. Denn an ſtatt daß der Wille dem Verstand ſollte unterworfen ſeyn, ſo geſchieht oft, daß ſo zu reden der Verstand dem Willen nachgeben muß, wenn er ihn in dieſen und jenen Gedanken anreizt, und von der Erkenntnis des wahren und falſchen abhält. Es geſchieht oftmals, daß wir uns, nach der Beſchaffenheit unſerer Neigungen, Vorſtellungen und Urtheile von Sachen machen, wie denn unter andern ein gewiſſer Belehrtter ſehr wohl angemerkt hat, daß manche falſche Begriffe in göttlichen und Religionsſachen daher entſpringen, als wenn Origenes ſich Gott ſo barmherzig eingebildet, und die Erlöſung der Verdammten aus der Hölle ſtatuiert, ſie habe dazu ſein wollüſtig und mitleidig Gemüth Anlaß gegeben, und man würde auf ſolche Weiſe den Urfprung mancher Irrthümer bey den Reformirten erläutern können, wenn man das Temperament des Calvini genau einſähe. Es iſt eine ausgemachte und wehr als zubekannte Sache, daß die Menſchen nach ihren Neigungen und Affecten urtheilen, und wenn man zuweilen ſo gar verſchiedene und ungleiche Meinungen von einer Sache wahrnimmt, ſo iſt nicht allezeit die Schwachheit des Verstandes, als könnten ſie es nicht beſſer machen; als vielmehr die Schwachheit des Willens ſchuld, daß ſie ſie könnten wohl eine Sache beſſer einſehen, und die Wahrheit erkennen, wenn ſie nur allezeit wollten und das liebreiche Intereſſe nicht im Weg ſtünde. Der Heiland ſagt Matth. 15. v. 19. aus dem Herzen, das iſt aus dem Willen kommen *διαλογισμοὶ πονηροί*, ſchlimme und falſche Vernunftſchlüſſe, ſo bezeuget auch Paulus Ephes. 4. v. 22. der Menſch ſey verderbt *κατὰ τὰς ἐνθυμίας τῆς κατῆς*, in Irrthum und zwar durch die Lüſte, das iſt durch die böſe Neigungen des Willens, welches Virringa an dem Exempel der alten griechiſchen Philoſophen in diſſert. de philoſophia Graecor. vito aequum corrupta lib. 3. cap. 12. obſerv. G. crat. pag. 633. mit mehreren gemieſen hat, woraus ganz natürlich ſolget, daß zur Erkenntnis der Wahrheit ein ganzes Gemüth nöthig iſt. Dieſes könnte man perhibuit eine Slaveren des Verstandes heißen, davon man ihn durch eine Verbeſſerung des Willens, ſo viel als natür-

licher Weiſe möglich iſt, zu beſſern hat.

Betrachten wir die Freiheit des Verstandes relative, ſo beziehet ſich ſelbige auf den menſchlichen Gebrauch derſelben, und bedeutet daher nicht ſowohl eine geſamte Eigenschaft der Beſchaffenheit des Verstandes; als vielmehr ein gewiſſes Recht, ſo die Menſchen, ſelbigen zu gebrauchen, haben, wovon der beſondere Artikel Freyheit zu gedenken handelt.

Freiheit des Willens,

Es iſt ſowohl von den Philoſophen, als Theologen über dieſe Materie viel diſputirt worden, und darüber manches Wortgeſand entſtanden, weil man ſich vorher nicht verglichen, was durch dieſe Freiheit zu verſtehen ſey. Einige haben ſolche in einer indifferentia ad opposita geſetzt, daß ſich der Wille gegen zwei einander entgegen ſtehende Dinge gleichgültig verhalte, welches die gemeinſte Idee, die man ſich davon zu machen pflegt. Andere nennen ſie eine Abweſenheit der Hinderniſſe, wie Hobbesius in Leviathan cap. 14. Decmann in lineis doctrin. mor. cap. 6. §. 5. le Grand in inſtitut. phil. part. 9. art. 5. Der gemeine Begriff von dieſer Freiheit iſt nicht richtig, daß ſie ein Vermögen ſey, aus zwei einander entgegengeſetzten Dingen eines ſo wohl, als das andere zu erwählen, ohne daß ein Bewegungsgrund vorhanden, warum man eins für dem andern ermdhle. Denn eine ſolche Wahl muß allezeit ihren Grund haben, und iſt ohnmöglich, daß man ohne Bewegungsgrund etwas wollen, oder nicht wollen könne, daher man auch billig bey den wirklichen Handlungen der Menſchen, warum ſie dieſes gethan, oder unterlaſſen, den Grund zu wiſſen verlangt. Es zeigt ſolches die Erfahrung, indem man kein einziges Exempel anführen kann, da man etwas entweder gewollt, oder nicht gewollt, und kein Bewegungsgrund zugegen geweſen wäre, obachtet diejenigen, die nicht ſcharffſinnig genug ſind, ihn nicht allezeit wahrnehmen, zumal wenn ſie zuweilen ſo verſteckt ſind, daß ſie nur von einem ſcharffſinnigen können hervor geſucht werden. Ja es laufen wohl ſolche Bewegungsgründe mit unter, die auch die ſcharffſinnigſten nicht gewahr werden und empfinden, i. E. warum man, wenn man zu einer Thür hinaus gehet, den rechten Fuß vor den linken, oder den linken vor den rechten ſetzet, es ſey denn allezeit ein Slave vorhanden, wie in dem Hauſe des Erimalcionis bey dem Petronio, der uns zuruſte: den rechten Fuß voran. Man ſetze den Fall, es würden zwei Ducaten von gleichem Selb und Werth, die wenig-

Reus

rend dem Ansehen nach einander ganz gleich wären, auf den Tisch gelegt, und Titius sollte einen davon nehmen. Nachdem er sie genau geprüft, und nicht den geringsten Unterschied wahrgenommen, so nimmt er einen, und da meynet man, es sey ohne Ursache, ohne Bewegungsgrund geschehen, daß er einen dem andern vorgezogen. Allein ist gleich in der Sache selbst kein Bewegungsgrund da gewesen, so findet sich einer in ihrem Verhalten gegen denjenigen, der die Wahl aussetlet. Er nimmt einen, und läßt den andern liegen, weil derselbe, den er genommen, ihm näher zur Hand war, folglich ist die Bequemlichkeit der Bewegungsgrund. Es schreibt Leibnitz in seiner Theodicee part. 1. §. 46. gar recht: es giebt keine *indifferentiam aequilibrii*, das ist eine solche Indifferenz, da auf beyden Seiten alles vollkommen gleich sey, ohne daß man zu einem geneigter sey, als zum andern. Es concurriren unendlich viel große und kleine, innerliche und äußerliche Bewegungen mit uns, die wir mehrentheils nicht gewahr werden. So lang man im Zweifel steht, ob die Bewegungsgründe von einer Seite die andere überwiegen, oder nicht, so lang kommt man zu keinem Schluß, welches Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt und Seele des Menschen cap. 3. §. 509. pag. 275. mit einem Gleichniß von der Wage schon erläutert hat. [Ich stimme in dieser Lehre nicht völlig mit dem Verfasser überein. Siehe den Artikel: *Aequilibrium* und meine Geschichte von den Seelen §. 2. 3. Ferner Crusius Metaphysik.] Die andere Definition, daß diese Freiheit in einer Abwesenheit der äußerlichen Hindernisse bestehe, ist nicht hinlänglich. Es gehört zwar dieses mit zur Freiheit, daß uns von außen keine Hinderniß im Wege steht, und hat also ein frommer Lehrer keine Freiheit, ob er lesen, spazieren gehen will, oder nicht; es ist aber dieser Begriff nicht hinlänglich. Denn zu geschweigen, wie schon D. Buddeus in instit. theol. moral. part. 1. cap. 1. §. 4. §. 11. pag. 129. erinnert, daß die unvernünftigen Thiere keine Freiheit haben, obachtet sie durch kein äußerliches Principium zu einer gewissen Art zu wirken determinirt werden; so muß ja der Grund der Freiheit nicht so wohl von außen; als vielmehr von innen in der Seele selbst gesucht werden. Auf solche Weise müssen wir uns bemühen, uns einen bessern und gründlicheren Begriff von dieser Sache zu machen, darzu wir durch Betrachtung derjenigen Handlungen, die wir strenge nennen und der Beschaffenheit des Willens nebst seinem Verhalten gegen den Verstand gelangen können. Bey einer Handlung hat man zu erwä-

gen theils den vorhergegangnen Schluß im Willen, oder die Determination, welche allezeit von einem Bewegungsgrund abhänget, sie mag auf einen Endzweck, oder auf die dazu gehörige Mittel gehen; theils die Handlung, so fern äußerlich durch gewisse Bewegungen des Leibes der Schluß vollzogen und ausgeübt wird, und da fragt sich, worauf die Freiheit auf beyden Seiten ankomme? Wir wollen zum voraus ein gemein Exempel geben. Es ist die Frage: ob ich das Haus kaufen soll, oder nicht, folglich habe ich darinnen meine Freiheit, oder nicht: ich habe von allen dabei vorkommenden Umständen eine Erkenntniß, wie das Haus beschaffen, wie theuer es ist, und wie es mit meinem Beutel steht; befinde ich nun, daß mir dasselbige sehr dienlich und nützlich sey, auch im Stande mich befriede, die Zahlung zu thun, so sind dieses Bewegungsgründe in dem Willen, die ihn determiniren und schlußig machen, den Kauf vorzunehmen; fragt sich daher, wie weit dieser Schluß nothwendig, oder frey zu nennen, ingleichen wenn nun der Schluß gefasset, man wollte das Haus kaufen, ob die deswegen anzustellende äußerliche Handlung nothwendig vor sich gehen muß, oder unterbleiben kann? Dieses giebt nun Anlaß, mit Unterschied zu erwägen, wie sich der Wille in seinen Wirkungen und die äußerliche Handlungen in Ansehung der Freiheit verhalten? Was den Willen betrifft, so ist zu untersuchen: ob derselbige in seinen Wirkungen von einem andern Principio abhängt, auch von demselbigen determinirt werde? Es kann der Wille sowohl physice, als moraliter betrachtet werden. Physice, in Ansehung seiner natürlichen Beschaffenheit, daß er dasjenige Vermögen der Seele sey, welches allezeit zum Guten geneigt, und hingegen vor das Böse einen Abscheu hat, dependiret er allezeit vom Verstande. Denn in dem Willen treffen wir die Neigungen, und die besondern Begierden als wirkliche Actus an. Die Neigungen sind entweder natürliche, bey deren Erregung nur eine bloße Vorstellung; nicht aber Determination des Verstandes nöthig ist, an deren Stelle der natürliche Trieb selbst da ist; oder durch den Fall der Menschen erregte und auf alle Menschen, als erblich fortgepflanzt, wie der Ehrgeiz, Geldgeiz und die Wollust, die ihren ersten Ursprung auch vom Verstand, und zwar dessen Determination haben, welches insonderheit bey den besondern Begierden und Actibus des Willens geschehen muß. Denn er muß das Gute lieben, und das Böse hassen, welches nach dem richtigem Sprachwort: *ignoti nulla cupido*, ohne vorhergegangener Erkenntniß nicht geschehen kann, es mag dieselbige wahr, gründlich und

und hinlänglich seyn, oder nicht, genug daß man etwas für gut, oder böß anseheth. So haben wir auch schon oben erwiesen, daß kein Schluß im Willen ohne Bewegungsgrund vorgehen mag. In dieser Absicht pflegt man den Willen facultatem necessariam, ein nothwendiges Vermögen zu nennen, und ihm die Freiheit abzusprechen, die aber deswegen nicht ganz und gar aufgehoben werde. Denn wäre gleich eine innerliche Nothwendigkeit da, daß er nach gescheneher Erkenntniß allezeit das Gute liebet, und das Böße haßet müsse; so sey doch keine äußerliche Nothwendigkeit da, die den Willen, auf diese oder jene Art zu wirken, zu diesem oder jenem Objecto nöthigen könne, folglich müßte man diese Freiheit des Willens selbst in einer Dependenz von einer äußerlichen absoluten Nothwendigkeit suchen. Es kommt auch noch hinzu, daß sich der Wille durch eigene Kraft zu einer Sache, die ihm gefällt, neiget, und sich davon zurück ziehet, wenn sie ihm mißfällt. Doch muß man den Grund dieser Freiheit in dem Verstand, und dessen Bewegungsgründen suchen, wodurch der Wille bald da, bald dorthin kann gelenket werden, und so weit der Mensch dergleichen Vorstellungen in seiner Gewalt hat, so weit hat er auch seine wirkliche Begierden in seiner Gewalt. Betrachtet man hier den Willen moraliter, und untersucht seine Freiheit, so hat es den Verstand, ob nach der göttlichen Absicht derselbige der Direction einer höhern Kraft unterworfen, oder nicht? welches eine ganz andere Frage. Denn ein anders ist, daß er wirkt, ein anders aber, ob die Wirkungen vernünftig oder unvernünftig sind. Er ist von Natur und nach der göttlichen Absicht der Direction, oder Regierung des Verstandes dergestalt unterworfen, daß er weder was gutes verlangen, noch was bößes averßiren soll; es sey denn vorher vom Verstand auf eine indistincte Art als ein wahrhaftig Gut, oder als ein wahrhaftig Bößes erkannt worden, und ist daher nicht genugsam, daß es der Mensch dafür hält; sondern ob es an sich selbst so beschaffen, wie man sich einbildet. Durch den Fall ist diese von Gott gemachte Ordnung, daß der Wille dem Verstand soll unterworfen seyn, verderbet worden. Denn an statt daß sich der Wille nach dem Verstand richten sollte, so mag der Verstand oft dem Willen nachgeben, welches wir schon in dem vorhergegangenen Artikel von der Freiheit des Verstandes gezeigt haben. Es hat der Wille dadurch so zu reden eine solche Gewalt erlangt, daß wenn sich gleich die Vernunft den bößen Begierden entgegen setzet, und eine sogenannte pugna rationis und appetitus sensitivi entsteht, die Macht derselben viel zu schwach ist,

daß der Wille nachgeben müßte. Kommen wir auf die äußerliche Verrichtungen selbst, so hat hier keine Nothwendigkeit statt, als müßte man dasjenige, was man in seinem Willen innerlich beschloß, äußerlich zur Vollziehung bringen, und alles dasjenige thun, was einem gefällt; hingegen unterlassen, was einem mißfällt. Denn wenn gleich Bewegungsgründe vorhanden, warum eine Handlung beliebt wird, so können sie doch in den zur Ausführung derselben nöthigen Umständen keine Veränderung machen, noch eine Nothwendigkeit verursachen, sondern es bleibt alles, wie vorhin. [Die Motiva reizen nur, aber sie nöthigen nicht.] Es entsteht zwar eine Gewißheit, so bald man den Schluß gefasset; aber keine Nothwendigkeit, daher man auch aus der Erfahrung weiß, daß ein festgesetzter Schluß dennoch wieder kann geändert werden, wenn etwas dazwischen kommt. So können wir auch an einer Sache einen Befallen haben, ohne die damit verknüpfte äußerliche Handlung vorzunehmen, oder zu unterlassen, welches sich auf das oben berührte Exempel von Kaufung eines Hauses also deuten läßt. Das Haus, das mir zu kaufen angeboten worden, gefällt mir, habe mich auch entschlossen, solches zu kaufen, welches Wohlgefallen, welcher Schluß besondere Actus des Willens sind, die in so fern zwar nothwendig, weil sie sich auf gewisse Bewegungsgründe stützen; aber auch in dieser Absicht, daß sich der Wille durch seine eigene Kraft lenket, und durch keine äußerliche Nothwendigkeit kann genöthigt und gezwungen werden, freewillig, ja in Aufsehung, daß das jezige Wohlgefallen und der jezige Entschluß durch gegenseitige Vorstellungen kann geändert werden, sind sie vielmehr gewisse, als nothwendige Wirkungen zu nennen. Habe ich gleich den Schluß, das Haus zu kaufen, gefasset, so folgt noch nicht, daß ich hingehe, und den Kauf richtig mache, wozu mich nichts nöthigen kann, sondern es kommt alles auf meinen eignen Willen an, mithin kommt diese Freiheit der Handlung darauf an, daß sie von meinem Willen abhänget. Sollen wir alles, was von der Freiheit des Menschen und des Willens zu sagen ist, kurz zusammen fassen, so kommt auf drei Stücke an: 1) auf das Wesen der Freiheit welche nichts anders ist, als ein Vermögen der Seele, kraft dessen der Wille bald da, bald dorthin kann gelenket und zu etwas determinirt werden: 2) auf ihren Grund, der nicht in dem Willen; sondern in dem Verstand und dessen Vorstellungen zu suchen, durch welche der Wille bald auf diese, bald auf jene Seite kann bewogen werden: 3) auf die Aeußerung derjenigen, die allezeit im Willen durch eine

Deter-

Determination geschieht, daß derselbige entweder zu diesem, oder jenen gelenket und determiniret wird. Auf solche Weise habe ich die Sache weiter ausgeführt in der Einleitung in die Religions-Freigigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche part. 3. pag. 6. O. und zwar wider Melodium. Dier giebt vor, die Freiheit sey eine besondere Facultät der Seele, welche vom Verstand und Willen unterschieden, daß daher drei unterschiedene Kräfte der Seele zu behaupten wären. Hieraus können wir die Frage entscheiden: ob ein natürlicher Mensch seine Freiheit habe, tugendhaft zu leben, und also das tugendhafte Leben eine willkührliche Sache sey? man pflegt darauf zu antworten, im geistlichen habe der Mensch gar keine Freiheit, und stünde nicht bei ihm, ob er wahrhaftig, daß er mit reinem Herzen fromm leben wollte, folglich wärd die Befehrung, auch die Heiligung ein Werk Gottes, so daß horten die *gratia operans*, dabey sich der Mensch nur leidend verhalten müßte; hier aber die *gratia cooperans* statt habe, und wenn er auch gleich den der Heiligung was bestrage, so geschähe doch dieses nicht aus eignen; sondern aus den in der Befehrung bekommenen neuen geistlichen Kräften. So viel habe der Mensch in seiner Gewalt, daß er äußerlich den Schein eines tugendhaften Wandels annehme, und civiliter ehrbar lebe, so aber noch keine Tugend, die nicht nur eine äußerliche Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz, sondern auch eine gute Absicht, mithin einen verbesserten Willen erfordere, folglich könnte man die philosophische oder natürliche Tugenden, die bey den Heyden waren, für keine wahre Tugenden halten. Es bekäftiget dieses nicht nur die heilige Schrift; sondern auch die eigne Empfindung und die tägliche Erfahrung, so sich auch nach der obigen Theorie gar wohl erklären läßt. Denn sagt man, der Mensch hat keine Freiheit im geistlichen, so fällt diese Freiheit deswegen weg, weil die Wirkungen, die zu einer wahren Tugend erfordert werden, nach dem so großen Verderben, so durch den Sündenfall entstanden, unmöglich worden, was aber ohnmöglich, dabey kann keine Freiheit statt haben. Unmöglich sind sie, weil die böse Neigung im Willen so habituell und so stark, daß keine Vorstellungen des Verstandes selbige zu dämpfen hindänglich, auch der Verstand von Natur so verankert, daß er nicht allezeit das gute und böse von einander unterscheiden kann.

Die Historie dieser Lehre ist zwar etwas weitläufig, aber von großem Nutzen, weil die Erkenntnis derselben in vielen andern Stücken ein großes Licht geben

kann. Wenn man aber die verschiedene Meinungen der Philosophen von dieser Materie einsehen will, so muß man wissen, daß davon auf unterschiedene Art ist gehandelt worden, indem einige überhaupt diese Freiheit berührt, und zwar entweder directe; oder indirecte, wenn sie solche Principia angenommen, daraus ihre Gedanken als Schlüsse von diesem Punct leicht zu folgern; andere hingegen insonderheit von der Freiheit in Ansehung der guten Verrichtungen geurtheilet, dabey man nicht nur bey den Philosophen stehen bleiben; sondern auch aus der Kirchengeschichte die merkwürdigsten Umstände berühren muß, so fern die philosophischen, oder vielmehr der heidnischen Weltweisen Lehren zu allerhand Irrungen bey den Christlichen Lehren Anlaß gegeben. Machen wir den Anfang von den ältern Zeiten, so erinnert Jaquelot in dem *examin. theol. Baelii* part. 2. cap. 4. pag. 223. sehr wohl, man werde keinen Weltweisen antreffen, welcher die Freiheit des Menschen verworfen, ohnerachtet die meisten von ihnen solche Principia angenommen, die derselbigen schnurstracks entgegen. Cicero de fato cap. 17. schreibt: *ac mihi quidem videtur, quoniam duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent, omnia iam fato fieri, ut id fatum vim necessitatis asserret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit: altera eorum, quibus videretur sine vilo fato esse animorum motus voluntati; Chrysippus tanquam arbiter honorarius medium ferre voluisse; sed applicat se ad eos potius, qui necessitate motus animos liberatos volunt, und zeigt damit an, daß einige geglaubt, es sey alles dem Schicksal dergestalt unterworfen, daß dasselbige die Kraft habe, alles nothwendig zu machen, da andere hingegen davor gehalten, die Bewegungen des Gemüths geschähen freiwillig und ohne Schicksal. Wie aber dieses eigentlich auf die natürliche und physische Kraft sich zu bewegen gehet; also hat man auch zu untersuchen, was sie von der moralischen Freiheit, oder von der Freiheit gutes zu thun, gleichet, auf welche beyde wir bey dieser historischen Nachricht sehen wollen. Den ersten Punct betreffend, ob die Seele folglich auch der Wille die Kraft habe, sich sowohl, als den Leib zu bewegen, so theilen sich die alten Philosophen deswegen in zwei Theile. Einige legten dem Gemüth eine freewillige Bewegung bey, wie denn Aristoteles de anima lib. 1. cap. 2. bezeuget, daß verschiedene dafür gehalten, es wäre die Seele die vornehmste bewegende Ursach. Plutarchus de placitis philosoph. lib. 4. cap. 2. berichtet, daß Thales zuerst diese Meinung ange-*

nom-

kommen, wenn er schreibt, daß er der erste gewesen sey, der sich zu beweisender Mühe gegeben, wie die Seele allezeit in Bewegung sey, und sich selbst bewege, so auch Aristoteles c. 1. und Stoicus eclog. physic. cap. 40. pag. 93. bezeugen. Es führt zwar Diogenes Laertius lib. 1. n. 35. unter seinen Sprüchen an, daß er gesagt, die Nothwendigkeit sey das stärkste, indem sie alles beherrsche; es ist aber nicht zu vermuten, daß er ein unvermeidliches Schicksal, sondern vielmehr eine zufällige äußerliche Nothwendigkeit, die zuweilen unsere Freiheit hemmet, verstanden habe. Nach Plutarchi c. 1. Zeugniß hat Pythagoras die Seele vor eine sich selbst bewegende Anzahl angesehen, wovon Narcissus Sicitinus de immortalit. animi b. 18. cap. 2. ausführlich handelt, und weisen will, wie sich dieser Weltweise die Seele als eine Zahl vorgestellt; es ist aber alles sehr dunkel, und wir halten dafür, daß wirs heut zu Tage nicht wissen können, was er darunter verstanden. Iemepus de nat. hom. cap. 2. schreibt: Pythagoras animam numerum esse seipsum mouentem definiuit, non quod numerus est anima, sed in iis, quae numerantur et multiplicata sunt, reperitur et quoniam anima est, quae res inuicem discernat, formas cuique et notas imprimat. Von dem Anaxagoras bezeugt Laertius lib. 2. §. 9. daß er gelehret, das Gemüth sey der Ursprung aller Bewegung, und nach dem Plutarcho de placit. philosoph. b. 4. cap. 2. hat Plato die Seele durch vernünftiges und von sich selbst bewegtes Wesen beschrieben, welches auch aus seinen Schriften, sonderlich aus dem Timaeo zu sehen. Es schreibt zwar von ihm Proclus lib. 2. ad Timaeum Platonis pag. 80. er habe darinnen den Pythagoräern gefolget, daß er gelehret, es komme alles, was geschehe, von einer Ursache her, und habe alles vom Schicksal und Gott geleitet; es scheint aber, weil seine Beschreibung der Seele allzumal vorhanden, daß, wo er keine Ursache von den Wirkungen angeben können, Gott und das Schicksal zu Hülfe genommen, ohne dadurch die natürlichen Ursachen auszuschießen, vielmehr die Seele dem Schicksal zu unterwerfen. Plutarchus de placit. phil. lib. 1. cap. 27. macht die Sache am allerdeutlichsten aus, wenn er sagt: „Plato mengt zwar die Kraft des Schicksals mit in das menschliche Leben, und die Wirkungen der Seele, doch behauptet er zugleich, daß auch wir selbst mit Ursache an solchen Bewegungen sind.“ Cicero nimmt auch diese Meinung an. Denn nachdem er auf Platonis Beweisgründe, womit er die Bewegungskraft der Seele vertheidigen wollen, angeführt, so thut er Tu-Philos. Lexic. 1. Theil.

scul. quae lib. 1. cap. 23. hinzu, es empfinde demnach das Gemüth, daß es bewegt werde und es empfinde zugleich, daß die Bewegung durch seine und nicht durch fremde Kraft geschehe, wie dieses mit mehreren in den Deutschen adis erudit. part. 57. pag. 632. in einer besondern Observation, davon Carl Franciscus Buddeus, ein Sohn des D. Buddei Autor ist, ausgeführt worden. Doch die Anzahl derjenigen ist nicht geringer, die im Gegentheil die Seele aller Bewegungskraft beraubet, und sie in allen ihren Verrichtungen der Herrschaft eines Schicksals unterworfen haben, welche wir hier nicht anzuführen, weil schon oben in dem Artikel von dem Fato davon gehandelt worden. Hätten diese Weltweisen nach ihren Principiis raisonnirt, so hätten die Leutern die moralische Freiheit gänzlich aufheben, und behaupten müssen, es stehet in keines Menschen Gewalt, gutes oder Böses zu thun, und könne er sich nichts Rechenschaft geben. Allein wenn sie auf den Punct von der Freiheit des Menschen in den moralischen Verrichtungen kamen, so gedachten sie nicht an ihre Principia von der fatalen Nothwendigkeit, und ob sie gleich den Ursprung des Bösen von der Materie, und von einem besondern Principio herführten, so behaupteten sie in Worten doch diese Freiheit. Von den Stoikern ist bekannt, daß die Vertheidigung des unumgänglichen Schicksals einer von ihren vornehmsten Lehrsätzen gewesen, und gleichwohl können sie groß Wesen von der Macht und Freiheit des Menschen, gutes zu thun, und tugendhaft zu leben, machen. Seneca sagt epist. 41. „es sey nährlich, wenn man sich von Gott ein gutes und rechteschaffenes Gemüth ausbitten wollte, welches ein jeglicher vor sich selbst erlangen könnte.“ und Horatius bittet auf Stoische Manier sich zwar von den Göttern das Leben und Reichthum aus; die Ausübung der Tugend aber wollte er selbst auf sich nehmen: sed satis est, orare loquem, qui donat et auferit, deo vitam, deo opes; aequum mihi animum ipse parabolo, lauten seine eigene Worte lib. 1. ep. 18. wie denn auch der gedachte Seneca an einem andern Ort ep. 20. sich also vernehmen läßt, „dabin laß alle deine Gebanken gehen, das schaffe, das wünsche, und die andern Wünsche überlasse Gott, daß du mit dir selbst, und mit dem aus dir kommenden Guten zufrieden seist.“ Der gleichen Aussprüche auch bey dem M. Antonino Philosopho de se ipso ad se ipsum fürkommen, woben Catachrenus in not. lib. XI. §. 11. zu lesen ist. Das alles klingt nun sehr prächtig; riecht aber gar sehr nach dem köijlichen Hochmuth, und wenn man philosophisch davon reden will, so kommt alles sehr einstufig heraus.

aus, indem sie sich selbst widersprechen. Sie lehrten ein solches Schicksal, wodurch der Mensch aller Freiheit beraubet würde, und doch legten sie ihm selbige in hohem Grad zu. Doch das war den ihnen was gewöhnliches, daß sie Principia annahmen, und denselben schnurstracks entgegen philosophirten, welches schon Plutarchus περί Στωϊκῶν ἀντιμαρτυρίας, de Stoicorum repugnantis tom. 2. opp. pag. 1033. 149. gezeigt. Cicero setzt in dem oben angeführten Ort den Aristoteles auch unter diejenigen, welche der Lehre von dem Schicksal beigefallen, und wenn gleich Voßius, in fragm. de manichaeis et Stoicis tom. 6. pag. 831. opp. erzinnert, man fände in den ethischen und andern Schriften dieses Philosophen nichts davon, ja vielmehr das Gegentheil; aber davon etwas in den sogenannten exoterischen Büchern gestanden haben, worinnen er der gemeinen Meinung nachzugehen pflege, so brauchen wir doch dieses nicht. Denn wenn wir Aristoteles Lehrjahre von der Bewegung, und von dem Wesen der Seele ansehen, so kommen sie sehr wohl mit dem Schicksal überein, wovon mehreres oben in dem Artikel von dem Fato zu finden ist. Dem obgeachtet behauptet Aristoteles diese Freiheit, und wem ist unbekannt, was in allen aristotelischen Sittenlehren von der gedoppelten Freiheit des menschlichen Willens in Beirichtung der Affecten, de libertate contradictionis und contrarietatis vorgegeben und gelehret wird, daß durch diese Freiheit der Mensch von der unvernünftigen Thieren hauptsächlich unterschieden werde; daß sich in dieser Freiheit alle Imputation gründe, Kraft welcher man einen Menschen vor den Urheber seines Thuns und Lassens halte, und ihn deswegen nach Gelegenheit lobe, oder strafe. Nun mögen es die Aristotelici besser, als Aristoteles selbst gemennet haben, welchem es aber nicht so sehr als den Stoikern zu verargen, daß er sich habe widersprochen. Denn wenigstens ist nicht glaublich, daß er mit solchem Eifer, wie die Stoici, die Lehre vom Schicksal angenommen, hat auch mit seiner Moral und der Tugendlehre ein ganz ander Absehen gehabt. Die Pythagoräer, Platonici und Stoici drungen auf die innerliche Verbesserung des Gemüthes, und da war das Absehen an sich selbst ganz gut; Aristoteles aber wollte nur einen Staatsmann, der sich in die Welt schicken konnte, zuschneiden. Daher lehrte er vielmehr eine Politik, als eine Ethik, und seine Tugenden bekunden nur in einer äußerlichen Einrichtung, der Verrichtungen nach dem, was die bürgerlichen Gesetze und die Regeln des Wohl-

standes mit sich brachten, dergleichen tugendhaftes Leben freilich in eines Menschen Gewalt steht, und Aristoteles hatte bey dieser Meinung nicht nöthig, sich um den Ursprung des bösen, und um die Freiheit des menschlichen Willens groß zu bekümmern, wovon ich mit mehrern in der exercitac. de atheismo Aristotelis, die in den pargia academici steht, gehandelt habe. Epicurus scheint zwar, daß er mit dem Fato nichts zu thun gehabt, und die Freiheit des Menschen behauptet. Denn er gieng darinnen von seinem Lehrmeister dem Democrito ab, daß er den Atomis, oder untheilbaren Körperchen außer der perpendicularen Bewegung, dazu sie durch ihre natürlichen Schwere angetrieben würden, den momentum declinationis belegte, und zwar deswegen, wie Cicero berichtet, weil er sich befürchtet, daß man aus den natürlichen und notwendigen Bewegungen eines jeden kleinen Theilchens folgten könnte, daß wir gar keine Freiheit hätten, indem sich unser Gemüth in seinen Verrichtungen nach der Bewegung der untheilbaren Körperchen richten müßte. Lucretius, der Epicuri Lehren fürgetragen, sagt lib. 2. v. 257. de rerum natur. „wenn immer die Bewegungen also aneinander hängen, daß eine neue allezeit aus der vorhergehenden nach einer unumgänglichen Ordnung entspringen muß, und wenn nicht diejenigen Dinge, die sich zuerst bewegen, zuweilen auf die Seite abweichen, und dadurch einen Grund legen, den Zwang des Schicksals zu unterbrechen und zu verhindern, daß nicht unendlich eine bewegende Ursache aus der andern entstehe; so sehe ich nicht, wie es zugehe, daß auf diesem Erdbreis so viele Thiere mit einem freien und von dem Schicksal ganz unabhängigen Willen begabet sind, nach welchem wir uns bewegen können, wie einen jeden seine Begierden antreiben.“ Nachdem er nun seine Meinung mit dem Exempel der Pferde, wenn sie aus ihren Schranken ausgelassen werden, erläutert, so beschließt er mit folgenden Worten: „

vt videas, initium motus a corde creati,
ex animique voluntate id procedens
primum.

Es ist aber ungereimt und abgeschmackt, in der abweichenden Bewegung die Freiheit zu suchen, welche eine Eigenschaft eines Geistes, und insbesondere des Willens, nicht aber eines Körpers, oder der Atomorum. So wurden auch bey den Epicuräern alle Verrichtungen vor indifferent angesehen, und man bekümmerte sich um das moralische Uebel nicht. Daß andern, welche der Seele eine freewillige Kraft sich zu bewegen verstiegen, konnte

ten noch eher die Freiheit des Willens behaupten, wiewohl sie in der Lehre vom Ursprung des Bösen eine solche Meinung annehmen, daß dasselbige von der Materie herrührte, dabey sie nicht wohl wären auskommen, wenn man die Sache hätte genau nehmen, und einen Satz gegen ein andern halten wollen. Doch auf solchen Zusammenhang sahen sie eben nicht, und es fällt einem schwer, wenn man aus ihren noch aufzeichneten Lehren ein systematisches Gebäude aufrichten will. Pythagoras hielte die Seele vor eine sich bewegende Zahl, er und seine Anhänger recommendirten den ihrigen die Sorge für ein gutes Gewissen, welches man täglich prüfen und dahin sehen müßte, daß dasselbige nicht beflecket werde, wovon Suetius in quaestionibus Alci. lib. 3. cap. 10. Menage in not. d. Laërt. pag. 53. 110. 362. Schefferus constit. philos. Ital. cap. 14. die Zeugnisse zusammen gelesen haben, welche Beweienssorge sie gewiß nicht würden auf sich genommen haben, wenn sie nicht durch die Erfahrung an sich und andern wären überzeugt gewesen, wie sie als Schuldige das Gewissen anlage, überdies und verdamme. Paulus sagt Röm. . v. 15. von den Heiden, daß sich ihre Bedanken untereinander verklagten; dem ungeachtet suchten sie die Schuld von sich abzulehnen, wenn sie zwei Principia lauirten, daß von dem einem das Gute; von dem andern aber das Böse herrührte, welche Materie Wolff de Manichaeismo ante Manichaeos weitläufigt ausführt hat. Es scheint zwar, daß in diesem Stück Pythagoras der christlichen Lehre ziemlich nahe gekommen sey, daß wenn er gleich die Seele eine sich selbst bewegende Kraft genennet, er solches vielmehr von der physischen; als moralischen Kraft verstanden und genennet, die Seele bewege sich selbst, und werde nicht von einem andern außer ihr sich befindlichen Principio bewegt; daß sie sich aber moraliter zum Guten determinire, stehe nicht bey ihr. Denn er lehrte, niemand dürfe sich reinigen aus eigener Kraft, sondern bedürfe dazu göttliche Hülfe, welche er daher durch ernstliches Gebet erlangen müsse, s. Scheffer de nat. et constitut. phil. Ital. pag. 75. und bey dem Hierocle in aurea carmina Pythag. pag. 73. heißt es: „man muß nicht meynen, daß man selbst ohne Gottes Hülfe was gutes verrichten könne, noch auch bey dem bloßen Gebet es bewenden lassen, sondern zugleich auch zum Werke selbst schreiten.“ Die pythagoräische Philosophie verglich den freien Willen mit der Hand, welche der Mensch um etwas annehmen, ausstrecken, das gute selbst über sich nicht geben könnte, sondern durch Gebet von Gott erlangen müßte.

Es berichtet zwar Laertius libr. 2. legm. 9. daß Pythagoras seinem vor sich zu beten erlaubet; fügt aber gleich hinzu, weil er nicht wisse, was ihm gut sey, womit er anzeigt, er habe nur auf diejenigen gesehen, die von ihm noch nicht gelernt, was ihnen heilsam sey. So lang wir diese Lehren nach den Worten ansehen, so klingen sie äußerlich sehr fein; kommt man aber etwas tiefer hinein und siehet den Grund an, woraus sie geflossen, so werden sie sich in einer andern Gestalt darstellen. Er machte sich Pythagoras einen irrigen Begriff von der höchsten Glückseligkeit, als bestünde sie in einer solchen Gleichheit und Vereinigung mit Gott, da die Seele als ein Wesen wieder hinein fließen müßte; von dem Ursprung des Bösen, als käme dasselbige von der Materie, dessen bösen Affecten die Seele zu widerstehen nicht vermagend; von der Tugend und von der Reinigung, daß sich die Seele von dem Körper absondern müsse u. s. w. woraus leicht zu schließen, wie weit seine Lehre von der christlichen unterschieden sey. Eben diesen Grund hatte auch die platonische Moral, da Plato nicht weniger, wie wir oben gezeigt, der Seele eine freiwillige Kraft sich zu bewegen belegte, und in Meno die Tugend als ein Geschenk Gottes angesehen, dazu weder die Natur, noch die Übung was beitrage, daß man ebenfalls sagen könnte, er habe zwar eine physische, aber keine moralische Freiheit, das Gute zu erlangen, und das Böse zu fliehen, zugelassen. Gleichwohl lesen wir bey dem Alcinoos de doctrina Platonis cap. 32. daß er gelehret, wie der Mensch bloß darum sündige, weil er durch den Trieb der zornigen und begierigen Seele das Böse vor gut ansehe, und so sündige er allezeit wider seinen Willen; wenn er aber gutes thue, so thue er aus freiem Willen. Nun hängen zwar Platonis Lehren nicht allezeit wohl zusammen, und steht auch dahin, ob Alcinoos des Platonis Sinn so accurat getroffen, der ohne dem die platonische Philosophie nach dem aristotelischen Fuß fürgetragen; man konnte aber doch sagen, daß Plato mit dieser Freiheit auf denjenigen Zustand der Seele gezelet, so fern sie außer der Gemeinschaft des Leibes sich befindet, oder betrachtet wird. So viel haben wir von den heidnischen Philosophen anzuhören wollen.

Was dessfalls in der christlichen Kirche zu den ältern Zeiten fürgegangen, haben wir so weitläufig nicht auszuführen, und ist genug, wenn wir so viel anmerken, daß die heidnischen Irrthümer sich auch bey denen, welche Christen heißen wollten, eingeschlichen. Es theilen sich hier die Meinungen in drey Classen. Einige

leben die Freiheit des Willens gänzlich auf, als die Valentinianer, Marcioniten, Hermoagenianer und andere, von denen Vossius de Manichaeis et Stoicis tom. 6. opp. p. 834. zu lesen, und dahin insofern der Freiheit die Manichäer gehören, welcher Irrthum aus dem irrigen Grundsatze, daß das Böse von einem besondern Principio herrühre, komme, daher die Kirchenlehrer wider sie disputirten, deren verschiedene Stellen Petavius in dogmat. theol. tom. 3. lib. 3. cap. 13. und Jaquelot in exam. theol. Baelii praefat. anaführet haben. Andere erhoben die Freiheit des Menschen im geistlichen so sehr und meyneten, daß der Mensch auch aus natürlichen Kräften was gutes und Gott wohlgefälliges thun könnte, welches man den Pelagianismus nennet, der seinen Ursprung aus der Stoischen Schule hatte. Doch wie einige de Spinozismo ante Spinozam; andere de manichaeismo ante Manichaeos geschrieben; also könnte man auch ein nützliches Werk de Pelagianismo ante Pelagium verfertigen. Denn schon vor dem Pelagio waren einige in der christlichen Kirche mit diesem Irrthum eingenommen. Origenes soll zuerst mit dieser Lehre dem Pelagio seyn fürgegangen, wie ihn denn Hieronymus lib. 3. dial. aduersus Pelagianos tom. 4. opp. part. 2. p. 546. nennet Pelagianorum amasium, und in epistol. ad Cresiphontem Pelagiani erroris principem, die Lehre aber des Pelagii Origenis ramusculum, welches auch Suetius in den Origenianis, worinnen er seine Lehren gar genau untersucht, nicht in Abrede seyn kann, und über dies von ihm bekannt ist, daß er sich durch die heidnische Philosophie zu andern Irrthümern verfahren lassen. Nach dem Origenes rechnet man hiehet den Theoborum von Atsichen, und die Hauptperson selbst war der Pelagius, wovon Job. Latius in commentar. de Pelagianis et Semi-Pelagianis lib. Vossius in historia Pelagiana, Norisius in hutor. Pelagian. Garnerius in dissertationibus ad Pelagianismum pertinentibus nebst andern zu lesen, und dabey wir uns nicht aufhalten dürfen. Noch andere bleiben hier in der Mittelstraße, und diese besanden sich auf dem rechten Weg, indem sie dem menschlichen Willen nicht alle Freiheit gänzlich abspachen; aber doch behaupteten, daß man im geistlichen kein liberum arbitrium habe. In den mittlern Zeiten hatten die Scholastici das philosophische Regiment, unter denen die wahre Lehre von dieser Freiheit auch angesehten wurde. Denn philosophisch leugneten einige die Freiheit überhaupt, und zwar so wohl directe, als indirecte. Von denjenigen, welche dieses directe thaten, führt Bellarminus lib. 4. cap. 5. de liber. arbit. den Joh. Durebanum lib.

3. ethic. quaest. 1. und Andrean de Castro sent. 1. dist. 45. an, und daß dem Duridano nicht unrecht geschehe, könnte man aus seinem bekannten Sophismate von dem Esel schließen, wenn man nur wüßte, was er eigentlich damit habe anderten wollen, und erinnert Bayle in dem dictionar. tom. 1. p. 742. weil man nicht gewisses davon bey glaubwürdigen Erzbenten antröfe, so habe man noch daran zu zweifeln. Indirecte thaten dieses diejenigen, so das so genannte systema causarum occasionalium annahmen, daß Gott alles unmittelbar wirke und bewege; die Creaturen aber ihm nur Gelegenheit dazu zu geben und sich leidend verhielten. Theologisch von der Freiheit des Menschen im geistlichen fielen auch Dührer für, die D. Budeus in institut. theol. dogmat. lib. 3. cap. 854. sqq. kürzlich berührt hat. Kommen wir auf die neuern Zeiten, so müssen wir dasjenige, was uns der den Theologen in der Materie von dem libero arbitrio fürgefallen, beysetzen, weil wir schon oben den Grund gezeigt, woher der Irrthum komme, daß der Mensch eine natürliche Freiheit im geistlichen habe, und bleiben daher nur bey dem, was desfalls unter den Philosophen fürgegangen. Es hat an solchen nicht gefehlet, die in diesem Stück gefährliche Meinungen gehabt, und diese Freiheit, so nicht directe, doch indirecte geeignet, und so dieses andere nicht gethan, haben sie sich doch einen besondern Begriff davon formiret, deren vernachlässen wir jetzt anführen wollen. Der erste mag Benedictus Spinoza seyn, welcher nach seiner Art, damit er Unverständigen einen blauen Dunst vor die Augen mache, in zweydeutigen Worten diese Freiheit zuzugeben scheint. Denn er erfordert zu der Freiheit zwey Stüde, daß man vors erste eine Erkenntnis seiner Handlungen habe, und dann selbst thun wolle. Es bedeutet aber bey ihm das Wollen nichts anders, als drein willigen, daß die Handlung, die man nicht hindern könne, geschehe. Daber beziehet nach seiner Meinung die Freiheit darinnen, daß der Mensch empfinde und überzeuge seyn, daß er sich seiner Bewegung bewußt, wenn er gleich die Ursach, wodurch er zu solchen Bewegungen determinirt worden, nicht wisse, welches eine recht läppische Idee ist, die in der That nichts heisset. Doch was braucht weiter Zeugnis? er gehet ja ausdrücklich, daß er keine Freiheit zulasse. Denn part. 1. propos. 32. ethic. schreibt er: voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria, welches er also beweisen will, voluntas certum tantum cogitandi modus est, sicut intellectus; adeoque quaeque volitio non potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa.

auffa determinatur et haec rursus est alia, et sic porro in infinitum. Aus diesen Worten sehen wir, wie Spinoza den Willen nicht vor eine von dem Verstand unterschiedene Fähigkeit gehalten, wenn er in cogitandi modum nennet, daher schreibt er epist. 2. ad Oldenburgium p. 99. der Wille als eine Facultät betrachtet, sey nichts anders als ein ens rationis, der keinesweges als eine Ursache dieses, oder jenes Wollens anzusehen sey. Die er aber den Verstand auch nur als inen cogitandi modum ausleiht; also lehrt man, daß er die Seele vor keine om Körper unterschiedene Substanz gehalten, und das war eben der Grund seines Systematis, daß nur eine Substanz ist, so daß die Bewegung des eines Körpers von der Bewegung des andern abhänge, und dieses auf das Unendliche inans gieng, mithin müßte alles nothwendig geschehen. Fällt nun sein Hauptprincipium weg, welches aber hier zu widerlegen, die Umstände dieses Artikels nicht zulassen: so giebt sich das andere ar leicht, wiewohl auch die Hypothese von der Fretheit, daß der Wille ein cogitandi modus, so beschaffen, daß ein jeder von deren Absurdität durch eigne Empfindung der Wirkungen des Willens nicht überzeugen wird, wie nicht weniger, daß der Verstand von einer andern Ursache müsse determiniret werden. In der propof. 42. part. 3. ethic. läßt er sich also vernehmen: in mente nulla est voluntas, sine libera voluntas, sed mens hoc vel illud volendum determinatur a natura, quae etiam ab altera determinatur, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum. Diesem setzen wir den Thomas Hobbesium an die Seite. Von diesem kann man sich leicht die Rechnung sehen, was er von der Fretheit des Menschen behaupten möchte, wenn man maget, daß er im Leviath. cap. 4. ausdrücklich fündigt, es wären keine unkörperliche Substanzen, und cap. 34. Körper und Substanz bedeuteten einander, ja substantia incorporea bedeutete nichts, und dre eben so viel als wenn man sagte corpus incorporeum ein unkörperlicher Körper. Und wenn er sich in append. ad Leviath. cap. 3. den Einwurf macht: zusetzt man, daß unkörperliche Substanzen anjutreffen, so muß man entweder annehmen, daß ein Gott sey, oder zugeben, daß sey ein Körper; so antwortet er, daß sey freylich ein Körper, welches ja von Tertullianus behauptet hätte. Er ist über diese Materie von der Fretheit in dem Joh. Bramhall, Bischofen von Derry Streitigkeiten gehabt, und sind diese deswegen gewechselte kleine Streitkriften 1656. in 4. zusammen zu London herausgekommen, unter dem Titel: Fragen über die Fretheit, die Noth-

wendigkeit und den Zufall, die zwischen dem Doctor Bramhall Bischof von Derry und Thomas Hobbes des Malmesbury sind untersucht und abgehandelt worden, wie er denn auch 1684. ein Werk edirt, darinnen sein Buch von der menschlichen Natur, sein Tractat de corpore politico, seine Schrift von der Fretheit und der Nothwendigkeit zu finden ist. Seine Meynung geht hier, wie leicht zu errathen, dahin, daß alles aus einer absoluten Nothwendigkeit geschähe, und der Wille Gottes mache die Nothwendigkeit aller Dinge, und es scheint nicht un deutlich, daß das, was er Gott nennet, vielmehr nur die blinde Natur des Klumpens der materialischen Dinge wäre, die nach den mathematischen Gesetzen zu Folge einer absoluten Nothwendigkeit wirke, wie die Atome in dem Systemate des Epicuri, und da läuft die Sache auf einen Spinozismus hinaus. Er führt unterschiedene Sprüche an, welche vor seine Rechnung seyn sollen, und die Gott die Ursach unsers Willens zuschrieben, als 1. E. Erab. 7. v. 3. ich will Pharaos Herz verhärten, 2. Sam. 16. v. 10. sage David vom Sime: laß ihn fluchen, denn der Herr hats ihm geheissen, fluche David, 1. B. der Könige 12. v. 15. der König Jerobeam gehorchte dem Volke nicht, denn es war also gewandt von dem Herrn, Röm. 9. v. 16. so liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen, und v. 18. so erbarmet er sich nun, welches er will, und verstocket, welchen er will; v. 19. wer kann seinem Willen widerstehen? u. s. w. woraus zu ersehen, wie er die Sprüche nicht versteht, oder nicht verstehen will, und sie zu einer gottlosen Meinung verdrehet, daß Gott auch Ursach der sündlichen Verrichtungen sey. Er sagt, es sey nicht gut, wenn man die Wahrheit sage, wie Gott das Böse wollte, weil dieses nicht rühmlich wäre, und stellt sich also Gott als einen Menschen für, dessen Absichten und Handlungen man oft verheelen muß. Es hat Leibniz Anmerkungen über diese Schrift gemacht, welche sich bey seiner Theodicee befinden, darinnen er gleich anfangs eine kurze Nachricht von diesem Streit giebt. Beide aber den Spinoziam und Hobbesium hat Clarck in oration. de demonstratione existent. et attributor. Dei prop. 9. widerlegt. In diese Klasse gehört auch Peter Bayle, welcher zwar an einigen Orten diese Fretheit vertheidiget, sondernlich in dem commentaire philosoph. tom. 2. cap. 6. p. 383. und 423. in andern Stellen aber selbige wieder aufhebet, daß er sich entweder aus Unvorsichtigkeit; oder mit Fleiß widersprochen, welches letztere viel eher, als das erstere zu glauben.

ben. Denn wenn wir seine hieher gehö-
rigen Principia ansehen, so war ihm wohl
niemals in Sinn kommen, eine Freiheit
zu behaupten; zum Schein aber that er
diesweilen auch, als glaubte er solche.
Wir treffen in seinen Schriften sonder-
lich drey Umstände an, daraus wir seine
Meinung ganz deutlich sehen können: 1)
leugnet er, daß Gott die willkührliche
und freie Handlungen vorher sehen könn-
te; weil aber gleichwohl Gott alles vor-
her wisse, und er sich darinnen nicht be-
trüge, so müste der Mensch vorher von
Gott zu der Handlung, die er vorher sehe,
seyn determiniret worden, welche Gedan-
ken wir in seinem dictionario unter dem
Artikel von den Manichäern, und tom. 3.
cap. 142. der respons. ad quaest. homin.
ex Prouinc. antreffen. Doch darauf läßt
sich leicht antworten. Es ist ein schlech-
ter Schluß, den Bayle macht: Ich kann
nicht begreifen, wie Gott könne futura
contingentia vorher sehen, er sieht aber
gleichwohl die künftigen Dinge vorher,
solich müssen sie alle nothwendig seyn,
indem ja niemand von ihm verlanet hat,
daß er die Art und Weise dieser Vorher-
sehung begreifen soll, und wenn dieses
gleich kein Mensch thun kann, so bleibt
es doch eine Wahrheit, daß Gott futura
contingentia vorher sehe. Auf diese Weise
fällt die Freiheit des Menschen weg.
Andere kamen bey diesem Punkt auf den
andern Abweg. Denn damit sie weder
die Freiheit des Menschen aufhoben, noch
die contingentia verwerfen, so leugnen sie,
daß Gott futura contingentia vorher sehe,
wie die Socinianer, und ein gewisser Ge-
lehrter in der *histoire critique de la repu-
blique des lettres* tom. 7. art. 4. p. 131.
dessen Meinung Buddeus de atheismo
et superstit. p. 596. untersucht. Es
kommt außer Streit die Erkenntnis sol-
cher künftigen Dinge Gott zu, welches
nicht nur die Vernunft erkennt, sondern
auch die heilige Schrift bestätigt. Denn
erkennt die Vernunft, daß Gott das al-
tervollkommenste Wesen, so muß sie ihm
auch die allervollkommenste Erkenntnis
beilegen, welche aber nicht die vollkom-
menste wäre, wenn er die künftigen mög-
lichen Dinge nicht wüßte. Wüßte sie
Gott nicht vorher, ehe sie geschehen, er-
kennte sie aber, nachdem sie geschehen,
welches niemand leugnen wird, so würde
folgen, daß Gott in seiner Erkenntnis
wache und zunehme, so offenbar ein Stück
einer Schwachheit und Unvollkommenheit
wäre. Die heilige Schrift bestätigt die-
ses nachdrücklich durch deutliche Zeugnisse
Genes. 18. v. 17. sqq. Deut. 31. v. 16.
20. Psalm. 139. v. 2. 3. wodurch Gott
eben von den falschen Göttern und den
heftigsten Söhnen will unterschieden seyn
Ei. 41. v. 21. c. 42. v. 9. c. 43. v. 12.
doch leidet dabey die Freiheit des Men-

schen keinen Schaden. Denn sagen sie,
was vorher gesehen worden, das muß ge-
schehen, so haben sie recht, es folgt aber
nicht, daß es nothwendig sey. Denn die
nothwendige Wahrheit ist, deren Gegen-
theil unmöglich ist, oder einen Wider-
spruch in sich faßt. Siehet Gott was
vorher, so muß solches geschehen, nämlich
daß es existire, weil es vorher gesehen
worden, und Gott nicht irren kann, und
das nennet man eine hypothetische Noth-
wendigkeit, davon hier nicht die Rede ist,
wenn man eine nothwendige Handlung
der freien Wahl entgegen setzet. Es hat
auch Leibniz in seiner Theodicee part. 1.
s. 37. sqq. von dieser Materie gehandelt.
2) Macht Vallus großen Staat von dem
systemate causarum occasionalium, daß
Gott unmittelbar alle Bewegungen ver-
richte, und die Creaturen, unter denen
auch der Mensch, ihm nur als ein Instru-
ment Gelegenheit zu dieser, oder jener
Bewegung gäben, dabey ohnmöglich die
Freiheit des Willens bestehen kann, so
Bayle selbst nicht in Abrede ist. Denn
tom. 3. respons. ad quaestionem. homin. ex
Prouincia p. 1296. schreibt er, es habe
dieses Systema vor allen andern einen
besondern Vorzug, nur fände sich die
Schwierigkeit, daß man dabey mit der
Freiheit des Menschen nicht zurecht kom-
men könne; gleichwohl aber bezeugt er so
große Achtung dafür, und giebt da-
mit zu verstehen, daß er sich nicht viel um
die Freiheit des Menschen bekümmere.
Wir haben schon oben in dem Artikel von
der Bewegung diese Materie berührt, und
die Streitigkeiten des Herrn Leibnizens
und Sturms ausführlich erzählt; wider
Baylen aber insonderheit hat solche Hy-
pothesin Jaquelot in *conformitate fidei
et rationis* p. 251. sq. in dem angefügten
appendice von der Seele und der Frey-
heit, und in *examine theologiae* Basili part.
2. cap. 7. p. 271. sqq. widerleget. 3)
Siehet Bayle tom. 3. respons. ad quaest.
homin. ex Prouinc. c. 142. p. 204. wor-
in die Thomisten und Jesuiten wären in der
Lehre vom freyen Willen nicht in der
Sache selbst, sondern nur in Worten un-
terschieden, welches aber falsch ist. Denn
Thomas d' Aquino war in diesem Er-
the wohl unterrichtet, und hatte eine weit
bessere Meinung, als man sie heut in
Lage in der Römischen Kirche vom freyen
Willen hat, welches Dorschäus in einem
besondern Buch: *Thomas de Aquino
confessor veritatis evangelicae genuinus*
hat, daher auch die Dominikaner, die
für ächte Schüler des Thomas gehalten
werden, dieses den Jesuiten entgegen-
setzten, die in der Römischen Kirche den
Nisimus überhand genommen, so daß
daß sie von dem Thomas d' Aquino und
dessen Lehre abgegangen, woron auf Sei-

n der Dominicaner Jac. Hyacinthus
 errius in histor. congregat. de auxiliis
 trae divinae lib. 1. cap. 1. pag. 6. und
 f. Seiten der Jesuiten Livius de
 leyre, der sich Theodorum Eleutheri
 um genennet, in histor. controuers. de
 unae gratiae auxiliis lib. 1. cap. 2. pag.
 zu lesen sind. Ueberhaupt kann man
 er, was Valli Meinung betrifft, Wolff
 manichaeismo ante Manichaeos p. 412.
 q. auffuchen. Der vierte ist Joh. Lo
 ius, welcher de intellectu humano lib.
 cap. 21. die Frage, ob der menschliche
 Wille seine Freiheit habe? vor unse
 rnt und lächerlich ausgiebt, weil der
 Wille sowohl, als die Freiheit eine Fa
 cultät, eine Facultät aber der andern
 nicht könne bezeuget werden, welches
 er erst zu erweisen, daß die Freiheit
 ne von dem Willen unterschiedene Fa
 cultät, oder Vermögen sey, so ihm nie
 and leicht einräumen wird, wie D.
 Wubbeus in institution. theolog. moral.
 art. 1. cap. 1. sect. 4. §. 11. bereits er
 innert hat. Eben dahin geht auch Cle
 leus, welcher in pneumatolog. sect. 1.
 ip. 3. §. 10. sqq. die Freiheit vor ein
 Vermögen hält, da das Gemüth einer
 disposition befallen, und nicht befall
 en; etwas gutes oder böses wünschen,
 nd nicht wünschen; an etwas gedenken,
 nd nicht gedenken könne. Von dieser
 reiheit merkt er drey Stücke an. Ein
 ert daß er solche nicht dem Willen, son
 ern dem Gemüth belege, indem der Wille
 den wie die Freiheit eine Facultät, oder
 in Vermögen sey; ein Vermögen aber dem
 andern nicht könne bezeuget werden,
 enn man eigentlich reden wollte, maßen er
 n besagtem Ort §. 2. sieben facultates des
 Gemüthes sezet; als den Verstand, den
 Willen, das Vermögen zu empfinden, die
 reiheit, die Phantasie, das Gedächtniß,
 ie Habitus oder die Fertigkeiten, welche
 nzahl wohl ohne Noth vermehret wird,
 ie wir an einem andern Ort gezeigt
 aben. Man kann wohl die Freiheit ein
 Vermögen nennen, so der Seele zu
 ommt, so fern sie durch den Willen wir
 et; deswegen aber bleibt sie doch nur eine
 igtenschaft, und keine vom Willen un
 rschiedene Facultät, welches erst Eleri
 us auch hätte beweisen sollen. Vor an
 ere meint er, man habe nicht nöthig,
 ie Freiheit in libertatem contradictionis,
 nd contrarietatis zu theilen, weil die Actus
 er letztern schon in der erkern begriffen,
 nd denn daß man die Spontaneität, die
 er Wille selbst sey, mit der Freiheit
 ht zu vermischen habe. Vor einigen
 Jahren kam eine Sammlung einiger klei
 en Werken des Leibnizens, Clarks,
 ermons und anderer die Philosophie,
 thorie, Mathesis betreffend heraus, dar
 nter sich auch recherches philosophiques
 ar la liberté de l'homme befanden, wel

che Dissertation 1717. Collinus in
 Englischer Sprache ediret hatte. Der Aus
 tor sucht darinnen zu erweisen, der Mensch
 thäte alles aus einer Nothwendigkeit, und
 habe gar keine Freiheit, welches er mit
 unterschiedenen Gründen erweisen will.
 Er beruft sich auf die Erfahrung, welche
 beständige, daß bey dem Menschen die Em
 pfindung, das Judicium, das Wollen und
 die Ausübung, oder die Handlung selbst
 nothwendig geschähen. Den andern Bes
 weis nimmt er daher, daß die Freiheit
 unmöglich, und mit der Arbeitseres ver
 trüßst, und schließet also: alle Handlun
 gen der Menschen haben einen Anfang,
 was einen Anfang hat, hat seine Caus
 sam, welche allezeit nothwendig, weil sie
 allezeit eine besondere Relation gegen ihre
 Wirkung habe. Drittens will er dar
 thun, daß die Freiheit was unvollkomme
 nes, die Nothwendigkeit aber was voll
 kommenes sey, maßen bey jener der Mensch
 mehrerer Gefahr und Unglückseligkeit
 unterworfen, als bey dieser, wenn er so
 determiniret, daß er allezeit der Ver
 nunft folgen müßte, welches man an
 Gott und den heiligen Engeln sehe.
 Viertens beruft er sich auch auf die Vor
 sehung Gottes, bey welcher die Freiheit
 nicht bestehen könne; fünftens meynt er,
 die Belohnungen und die Strafen wä
 ren vergebens, wenn der Wille nicht noth
 wendig durch die Lust zur Erhaltung ei
 ner Belohnung angetrieben, und durch den
 Schmerz von der Strafe abgehalten
 würde, und sechstens schließet er auf eben
 diese Art von der Natur des moralischen
 Guten und der Tugend. Es ist nicht
 nöthig, daß wir uns in weitläufiger Er
 zählung und Widerlegung dieser Mei
 nung aufhalten, indem dieses in jenes
 Dissertationen Joh. Eberhardi Koes
 leri de libertate hominis Lübingen 1722.
 geschehen. Der Bischof Ring trägt in
 seinem Buch de origine mali auch eine
 besondere Meinung von der Freiheit
 für, und ist mit denen nicht zu frieden,
 welche selbige darinnen suchen, daß sie
 von dem äußerlichen Zwang frey sey, oder
 von der Nothwendigkeit ausgenommen.
 Er bildet sich ein, Gott und die freyen
 Creaturen wären bloß und allein actio,
 und wenn man actio seyn wollte, so dürf
 te man bloß von sich determiniret wer
 den. Es bestünde eben die Freiheit in
 einem solchem Vermögen, das nicht von
 den Objectis, noch vom Verstand deter
 miniret werde, und sich gegen die Objecta
 indifferent verhalte, welche Indifferenz
 bloß durch die Wahl verlassen werde, die
 das Objectum angenehm mache. Diese
 Hypothese haben Wolff de manichaeismo
 ante manichaeos p. 446. 199. und Leibniz
 in den Anmerkungen über Rings Schrift
 de origine mali, die seiner Theodicee an
 gebühget sind, untersucht. Daß in den

Leibnizischen Systemate vieles enthalten, welches der wahren Freiheit des Willens entgegen, hat unter andern D. Weismann in *Schediasmatib. academic. p. 241. und pag. 403. sqq.* angemerkt. Fabricius erziehet in *syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 16. p. 397.* verschiedene Scribenten von dieser Materie. Eine der neueren Schriften davon ist Friedr. Wagners Versuch einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begriff von der Freiheit des Willens sey. Berlin 1730. [Joh. Ernst Gunnerus *tractatus de libertate* kann auch bemerkt werden.] Man kann auch noch lesen *Canz de philosophiae Leibnitianae et Woffianae vsu in theologia, pag. 242. sqq.* Diejenigen, welche ein Astrologisches Fatum Naturren, und in der Astrologie so weit gehen, daß sie von dem Einfluß der himmlischen Körper auch moralische Wirkungen herleiten, müssen auch der Freiheit zu nahe treten, wozu wir oben in dem Artikel von der Astrologie gehandelt haben. Zuletzt merken wir noch an, daß Thomassius in der vierten Auflage seiner *fundamentor. iuris naturae et gentium pag. 62. sqq.* hart wider D. Buddeum geschrieben, und ihm unter andern eine Contradiction in der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens in den *elementis philos. pract. part. 1.* vorzuwerfen gesucht, worauf er aber kurz und auf das Bescheidende, ohne Thomassium zu nennen, in *institut. theol. dogmatic. lib. 3. cap. 2. pag. 323.* geantwortet. [Vergleiche den Artikel *Aequilibrium und Willkür.* Hr. Conf. Rath Reinhard in Bülow hat in dem dritten Stücke des Briefwechsels über wichtige Sachen aus der heutigen Gelehrsamkeit ein Verzeichniß neuerer Schriften, worinn der wahre Begriff der Freiheit des Willens verteidigt wird, gegeben, und darinnen vornehmlich auf die Ausländer gesehen. In der Sammlung vermischter kleiner Schriften 5. Stück, Bülow 1771. pag. 29. f. f. erwähnt er Astruc seine zu Paris 1755. herausgegebene *dissertation sur la liberté, welche mit seiner differt, sur l'immaterialité et l'immortalité de l'ame* zusammen gedruckt ist, von der er sagt, daß sie ausführlicher den wahren Begriff von der Freiheit verteidige und die Einwürfe widerlege, obchon der Verfasser hauptsächlich nur ein Sammler, doch nicht ohne Einsicht sey. Ihn übertrifft an Stärke im Denken der Vicomte d'Alés de Corbet in seinem Buch *de l'origine du mal*, wovon man einen Auszug in der Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt, Kistock 1759. S. 167. f. f. antrifft. Diesen Verfassern folgt Reinhard, der selbst in der Lehre von der Freiheit gar reine denkt, den Hrn. von Crousaz bey, der in seinem Ex-

men de l'Essai de Mr. Pope sur l'homme Lausanno 1737. S. 34. diejenige von seinen Schriften, worinnen er die Lehre von der Freiheit abgehandelt, nachdrücklich gemacht. Auch verdient die Stelle, welche er eben daselbst S. 35. f. f. aus einem in der Bibliothéque germanique befindlichen Aufsatze von der Freiheit, mitzutheilen hat, gelesen zu werden. Des Erzbischofs Genelon Schreiben über die Freiheit Gottes zu erschaffen und nicht zu erschaffen, in dem zweiten Bande seiner *Oeuvres philosophiques*, ist ebenfalls anmerkungswerth. Noch haben Vorleser in der Lehre von der Freiheit: Le Clerc in der *Ontologie und Pneumatologie* in I. und II. Theile seiner *operum. philos.* Wohl sagt von diesem Verf. Reinhard: aber welcher schöne Hr. wird jezt dergleichen Bücher lesen? Aus dem Schatzbury und Summe kann man sich leichter das Ansehen eines denkenden Kopfs geben. Büffier *Traité des premieres verités et de la source de nos jugemens. Par. 1724.* Dieser Verfasser, der mit der Geschicklichkeit des Hrn. Reid verfahren wird, zeigt genau das Verhältniß, welches Verstand und Willen gegen einander haben, und bestimmet, was der Wille nothwendig und nicht nothwendig begehret. Er zernichtet das Blendwerk, wodurch man eine Handlung deswegen vor frey und zufällig erklären will, weil der Heagentheil derselben an sich möglich ist. Auch ist zu empfehlen *Derniers traités du Libre et du Volontaire. Amst. 1685.* Er schreibt sehr gut wider die Fatalisten. Ferner Boullier *Essai philosophique sur l'ame des Bêtes, où l'on trouve diverses Reflexions sur la nature de la liberté, sur celle de nos sensations, sur l'union de l'ame de du corps, sur l'immortalité de l'ame etc.* Nicht weniger des Abt Liguac *Le Témoignage du Sens intime et de l'Experience, opposée à la foi profane et ridicule des Fatalistes modernes, 1760. 3 Vol. in 12.]*

Freymüthigkeit,

Stehet man hier bloß auf das Wort, so zeigt dasselbige einen gewissen Zustand des Gemüths an, so fern dasselbige von was besreyet sich im Stande einer Freyheit befindet; wollen wir aber die Idee, die darunter andeutet wird, genauer erkennen, so müssen wir dasjenige in Erwägung ziehen, wovon das Gemüth besreyet seyn soll. Es sind solches nicht die habituellen Neigungen, noch die wirklichen, ordentlichen Begierden, oder Wirkungen des Gemüths, davon man sich nicht besreyen kann; sondern vielmehr die Affecten, das ist die außerordentlichen und bestigen Gemüthsbewegungen nicht überhaupt und schlechterdings, als

müßte man sie nach dem Stoicismus ganz austrotten und vertilgen, welches eine unmögliche und wider die Absicht Gottes laufende Sache wäre; sondern so fern sie unvernünftig, den menschlichen Verstand einnehmen und verfinckern; den Willen aber als einen Sklaven hinführen, wo sie wollen, und das Gemüth verunruhigen, welches insonderheit bei verdrießlichen Objectis zu geschehen pfleget. Daher die Nothwendigkeit, und der Nutzen einer Fremdwichtigkeit darauf ankommt, daß man sich sein Gemüth, zumal bei unangenehmen Sachen, durch die sinnliche Phantasie nicht so sehr einnehmen läßt; damit man im Stande bleibet, durch subtile Ueberlegung einer Sache sich zu helfen, und den Willen nach der Vernunft zu lenken vermögend sey.

[Frictio,]

[Die Friction oder das Reiben ist der Widerstand einer Fläche, über welche ein Körper beweget wird. Es geschieht, solche Bewegung auf zweyerley Art. 1) wenn ein Körper mit seiner Grundfläche sich berührt, über die Fläche beweget, daß ein jeder Punct seiner Grundfläche während Bewegung eine Linie beschreibt; 2) wenn ein Körper sich über die Fläche fortwälzt, so, daß das punctum contactus desselbigen mit derselben beständig verändert wird. Jene Bewegung wird *superficialis radens*, diese *superficialis volvens* genennet. Es erfolgt die Friction eigentlich, wenn sowohl die Fläche des bewegten Körpers als auch die Fläche, über welcher die Bewegung geschieht, rauhe; oder daben Hervorragungen anzutreffen sind. Da denn die erhabenen Theile in die Vertiefungen eindringen, oder gar getrennet werden. Je mehr Erhöhungen auf der Fläche sind, desto mehrere Widerstände sind zu heben, und desto stärker wird die Friction. Es ist die Reibigkeit aber nicht allein aus der Anzahl derer Hervorragungen, welche niedergedrückt oder abgerissen werden sollen, sondern auch aus der Schwierigkeit, so sich bei deren Niederdrückung oder Wegnehmung ereignet, wie auch aus der Größe der Höhlungen zu beurtheilen. Wenn einige Theile einer rauhen Fläche durch eine fortgesetzte Friction weggenommen oder *applaniret* werden, so wird die Reibigkeit und also auch die Friction geringer. Daber pflegt man die Fläche der Körper, welche sich an einander reiben z. E. die Zähne und Kämme an den Säbren zu poliren, um eine geringere Friction zu erhalten, ja, man beschmirt sie, um deswegen auch solche Körper, die sich reiben, wie bei den Aren der Wagen und Räder beschlebet. Es geschehen folgende Schriftsteller hieher:

Leonh. Christ. Sturm von der Friction an denen Maschinen. Leibniz in miscell. Berolinens. pag. 307. f. f. Dülffinger T. II. commentar. acad. petropol. p. 403. Amontons schließt aus den von ihm angestellten Versuchen, das Reiben richtet sich nur nach der Stärke des Drucks, nicht aber nach der Größe der Flächen, die sich auf einander reiben. Er setzt das Reiben einem Drittheile des Drucks ungefahr gleich. Siehe *histoire de l'academ. des sciences* 1699. p. 104. Pareut sieben zwanzig Theilen. Siehe eben das. 1704. pag. 147. *Memoir.* 1704. pag. 173. 206. Dülffinger einem Viertheile. Es glauben verschiedene, daß sich nicht wohl allgemeine Regeln über die Größe des Reibens geben lassen, indem die Reibigkeit und Glätte verschiedener Körper schwer zu vergleichen sind. Noch muß *Muschenbroë* in *introd. ad philosoph. nat.* Tom. I. p. 145. gelesen werden. Es wird die Größe des Reibens mittelst der Gewichte und auch durch Hülfen einer Maschine, die man *Tribometer* nennet, erforschet.]

Friede,

Es wird dieses Wort sonderlich in einem zweifachen Verstand gebraucht, daß es entweder einen gewissen Stand; oder eine gewisse Handlung und Schluß bedeutet. In der ersten Abicht ist der Friede derjenige Stand, da die Menschen in der Gesellschaft einander nicht beleidigen, und ein jeglicher den andern sein Recht ruhig und ungefränket genießen läßt, welches denn in der natürlichen so wohl als bürgerlichen Gesellschaft geschehen kann, auch nach der göttlichen Absicht billig geschehen sollte. Denn Gott hat den Menschen zum Frieden und zur Eingkeit erschaffen, und diesen seinen Willen gar deutlich in der Natur des Menschen offenbaret, mitbin gar recht in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit gelehret wird, man müsse *socialiter* leben, welches wider *Sobbesium de ciue cap. I.* und *Leuiath. cap. 13.* zu merken. Er siehet den natürlichen Stand für einen kriegerischen Stand an, welcher dergestalt beschaffen; daß immer eine Hand wider die andere sey, und ein jeglicher Mensch, so lang er sich außer der bürgerlichen Gesellschaft befände, den Willen, das Vermögen und das Recht habe, dem andern zu schaden, und habe einer so viel Recht über alles, als alle über eins, und habe ein jeder die Freyheit, zu thun, was ihm gelüste, auch dasjenige einzunehmen, zu genießen und zu besitzen, was er wolle und könne, so lange sich die Menschen durch gewisse Paeta nicht verglichen, wie wohl ihn verschiedene zu entschuldigen gesucht. Ein solcher Friede kann nach dem

Außerli-

Y y 5

äußerlichen und innerlichen betrachtet werden. Äußerlich so fern man gegen einander diejenigen Pflichten, die man auf sich hat, erweist, indem man entweder etwas unterläßt, daß man niemanden auf einige Weise beleidiget; oder wirklich etwas leistet, wenn man dasjenige thut, was man versprochen, oder darum man sich verglichen hat. Innerlich wird der Friede in Ansehung der Gemüthsdisposition betrachtet, so wohl auf Seiten der Neigung zum Frieden selbst, daß man solchen entweder zu erhalten; oder wo Uneinigkeit entstanden, ihn wieder herzustellen sich bemühet, welches man ein friebliebendes, ein friebfertig- ges Gemüth nennet; als auf Seiten der Neigung zu dem Mächten, mit dem man im Friede lebet, machen man sich gegen ihn frieblich beziehet, entweder bloß aus Furcht vor dem Gesez, womit sich zuweilen ein Ehrgeiz verknüpfen kann, daß man ein und die andere Schande, welche aus Änterren entstehen können, vermeiden will; oder zugleich aus wahrer Liebe gegen ihn, welche denn verursacht, daß man alle Schuldigkeiten willig und gern leistet. Nach dem natürlichen Stande, da sich die Menschen entweder durch die Vollust; oder durch den Ehrgeiz, oder durch den Selbstgeiz regieren lassen, sind die ersten am meisten zum Frieden geneigt; bey den beyden letztern aber geben ihre herrschende Neigungen mehr Anlaß zu Unfrieden und zu Uneinigkeiten, weil wegen Beschaffenheit der Objectorum, worauf solche Neigungen fallen, mehrere Collisiones zwischen ihrem und anderer Leute Interesse zu entstehen pflegen. Ist der Friede eine Handlung, so verstehet man darunter dasjenige Pactum, wodurch der Krieg geendiget wird, indem die streitende Parteyen sich verbinden, einander nicht mehr zu beleidigen, das angethane Unrecht zu vergessen, oder alle mögliche Genugthuung desfalls zu leisten, und so heißt es eigentlich ein Friedensschluß, davon ein besonderer Artikel handelt. Wollte man dieses Wort in solcher Bedeutung wieder in welt-rem Sinn nehmen, so könnte man den Frieden in publicam pacem, wenn Regenten, die bisher mit einander Krieg geführt, zum gemeinen Besten Friede machen, und privatam, wenn auf solche Art Streitigkeiten zwischen Privatpersonen beigelegt werden, theilen, ohnerachtet nicht zu leugnen, daß die Redensart Friedensschluß eigentlich von der ersten Art gewöhnlich, sofern dadurch der Krieg geendiget wird. Andere theilen den Frieden, sofern er als ein Stand anzusehen ist, in einen allgemeinen und natürlichen, wenn die Menschen nach ihrer natürlichen Verbindlichkeit frieblich mit einander leben, und keiner den an-

dern beleidet; und in einen besondern und bürgerlichen, wenn hohe Mächte vermöge eines getroffenen Veralters sich gegen einander frieblich beziehen, s. Zent-Gray de origine iur. gent. art. 3. §. 18. art. 1. §. 59. und Willenberg in siliament. iuris gent. prud. lib. 3. cap. 18. quaest. 4. In besondern Schriften haben vom Frieden gehandelt Brunnemannus in dissertationibus de pace, Conring de pace ciuili, Schoofius in tractat. de pace, nebst andern, welche in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 285. sqq. angeführt werden. Man thue hinzu in Kästners praeceptum iuris naturalis pag. 127. da er in einer eignen Dissertation de pace handelt. [Hieher gehören alle Schriftsteller des Naturrechts die unter dem Artikel: Gesez der Natur zu suchen sind.]

Friedensbruch,

Ist dieselbe Handlung, wodurch man dem geschlossenen und bestätigten Frieden zuwider lebet. Es ist nicht eins, wenn man den Frieden bricht, und von neuem Ursach zum Krieg giebt, indem jene Beleidigung aus der vorigen und alten; diese aber aus einer neuen Ursach herrühret, wie Grotius de iure belli et pacis lib. 3. cap. 20. §. 27. wohl anmerket. Und ob man schon meynen sollte, es habe dieser Unterschied keinen sonderlichen Nutzen, weil doch mehrertheils bey einem Friedensschluß alle und jede Beleidigungen in Vergessenheit gesetzt würden, so kann sich doch zutragen, daß diese Amnesie nicht so allgemein eingerichtet wird, zumal wenn ein Regent mehrere und von einander unterschiedene Reiche hat, da denn die Beleidigungen nur in Ansehung des einen Reichs können vergessen werden, s. Hennigen ad Papium c. 1. p. 1039. und Textor in synopsi iuris gentium cap. 22. n. 17. und 18. Es merket Grotius am angeführten Orte an, daß der Friede auf eine dreifache Art könnte geschlossen werden 1) faciendo contra id, quod omni paci inest, indem man die wiederbrachte Ruhe muthwillig störet, und ohne gegebene Ursach neue Feindseligkeiten verübet, dabey man die Umstände derer, welche solche Feindseligkeiten vornehmen, und deswegen zu sie erdulden müssen, zu erwägen. Man urtheilen will, ob diese, oder die Beleidigung als ein Friedensbruch zu sehen: a) faciendo contra id, quod pace dictum est aperte, wenn man offen wider handelt, was in der Handlung klar und deutlich zu sehen worden, indem man entweder was thut, oder unterläßt, das nicht seyn sollte, ohne Unterschied, es mag was wichtiger oder

oder geringes seyn, es wäre denn ausbedungen worden, daß man dieses vor keinem Friedensbruch ansehen wollte, wenn man wider geringe Bedinungen handelte, welches auch das rathsamste, wenn es geschieht; 3) *faciendo contra id, quod ex pacis cuiusque natura debet intelligi*, wenn man dem zuwider handelt, was aus der Natur eines jeden Friedens notwendig fließet, 1. E. wenn einer dem andern ohne Ursach mit seiner Macht drücket, wenn man Grenzfestungen aufrichtet, wider Gewohnheit und Noth stark wirbet, wodon mit mehrern Kulpis in colleg. Grotiano p. 198. und Willensberg in siciliment. iuris gentium prudent. pag. 534. nebst den Auslegern des Grotii zu lesen.

Friedensinstrument,

Rechnet man die schriftlich verfaßte Friedensbedinge, wie sie von allen und jeden Theilen unterzeichnet worden sind. Die Sachen, worüber man sich hier vergleicht, müssen sich in der Gewalt des Regenten befinden, und sind entweder Public- oder Privatsachen. Von jenen muß man sehen, ob es *regnum patrimoniale* sey, womit der Regent nach seinem Gefallen thun kann, was er will; oder nicht, dahes des Volks Einwilligung seyn muß. Von Privatsachen, die den Unterthanen gehören, kann zwar vermöge der hohen Herrschaft etwas vergeben werden; doch bringt die Billigkeit mit sich, daß der verursachte Schaden wieder ersetzt werde, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 3. cap. 20. §. 5. sqq. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 8. cap. 8. §. 3. Textor in synopsi iuris gentium cap. 20. n. 22. sqq. Es müssen die Friedensartikel deutlich abgefaßt werden, und wo sich dem Verstand nach einige Bedenklichkeiten äußern, muß man sie nach den Regeln der Auslegungskunst erklären, woson Grotius c. 1. §. 11. sqq. nebst seinen Auslegern handelt, der hier diese Generalregel setzet: *quo quid plus habet favoris, eo laxius accipiendum; quo longius abit, eo restrictus*.

Friedensschluß,

Eigentlich verkehret man darunter dasjenige Pactum, wodurch der Krieg geendiget wird, indem die streitende Parteien sich verbinden, einander nicht mehr zu beleidigen, das angethane Unrecht zu vergessen, oder alle mögliche Satisfaction desfalls zu thun. Von diesem Friedensschluß kann eine doppelte Betrachtung, eine theoretische und practische angestellt werden. Nach der Theorie untersucht man das Wesen und die Beschaffenheit eines Friedensschlusses mit

allen seinen Umständen, deren sonderlich drei vorkommen, daß man siehet auf die Personen, die dabey vorkommen; auf das eigentliche Wesen, worinnen ein solcher Friede besteht, und auf die Art und Weise, wie ein dergleichen Friede geschlossen wird. Den ersten Punkt, ober die Personen, die dabey vorkommen, betreffend, so sind selbige entweder Haupt- oder Nebenpersonen. Jene sind die Principalen, welche Macht haben Krieg zu führen, folglich auch Frieden zu schließen, das ist denen die höchste Gewalt aufzutragen, davon das Recht, Frieden zu schließen, ein Stück ist, waken sonst niemand befugt oder verpflichtet ist, zu urtheilen, was zur Wohlfahrt des gemeinen Wesens dienen könne, folglich wenn gleich ein General Frieden zu schließen gezwungen worden, so ist doch solcher nicht gültig, bis er von dem Regenten ratificiret worden. Doch muß der Regent im Stande seyn, daß er Frieden schließen kann, wozu man zuweilen entweder obssice; oder moraliter nicht geschickt, noch hinlängliches Vermögen hat. Das erste geschieht, wenn der Regent die nöthige Fähigkeit des Verstandes nicht hat, und nicht überlegen kann, was zu der Republic Besten dienet, indem er entweder noch jung; oder sonst eine große Schwachheit des Verstandes hat, mithin müssen diejenigen, welche seine Person vorstellen, in seinem Namen den Frieden tractiren. Das andere äußert sich, indem der Regent entweder gefangen, oder ins Elend gejagt worden. Ist er gefangen, so muß man die Beschaffenheit seines Reichs ansehen, daß wenn selbiges ein Erdreich, er deswegen auch in der Gefangenschaft Friede machen kann, welches hingegen nicht angeht, wenn er das Reich vom Volk hat, welches vermuthlich ihm die Herrschaft nicht auf solche Art aufgetragen, daß er selbige auch außer seiner Freiheit behalten und ausüben könnte. Ist aber der Regent ins Elend vertrieben, so geschieht ihm entweder recht, daß er das Reich verlohren, und da kann er keinen Frieden machen; oder es geschieht ihm unrecht, und hat sein Reich noch, in welchem Fall er die Macht Frieden zu schließen, annoch hat, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 3. cap. 20. §. 3. Textor in synopsi iuris gentium cap. 20. n. 14. sqq. und die obsere. Hallens. tom. 5. n. 12. Die Nebenpersonen werden nur als Werkzeuge zu dieser Handlung gebraucht, welches die Abgesandten und Mittelspersonen sind. Daß die Principalen selbst zusammen kommen, und in eigner Person den Frieden schließen könnten, daran ist kein Zweifel. Wir haben das Exempel an Ferdinando Catholico, der mit Ludwig dem elfften persönlich einen Frieden geschlossen, und ein

ein anders im Ebur-Hause Sachsen an Fridericus II. dem Eurfürsten, und Wilhelm seinem Bruder Landgrafen in Thüringen, die sich 1454. bey voller Schlachordnung mit einander verglichen haben. Obs aber rathsam, daß die Potentaten in eigner Person zusammen kommen, ist eine andere Fraage. Denn wenn man gleich meinen wollte, es könnte auf diese Art mancher Punct leichter abgethan und viel bessere Freundschaft gestiftet werden, so künde doch dieses noch dahin, wenn es zur Application kommen sollte; da sich hingegen viele andere Schwierigkeiten und Hindernisse hervorthun würden. Ein einziges Wort, oder sonst eine Kleinigkeit könnte oft die ganze Sache verderben, da hinaegen Abgesandte verhitlen können, daß sie nicht alles so scharf erfahren; und keiner will dem andern was nachgeben. Ein Abgesandter kann weiter nichts thun, als was seine Vollmacht mit sich bringt, damit er muß instruiert seyn, und der Friede hat nicht ehe seine Kraft, als bis er von dem Principal ratificiert ist. Führen gleich gewisse Gesandten den Titel als plenipotentarii, so wird doch solcher nicht zu ihrer Freyheit; sondern zu des andern Theils Sicherheit gegeben. Die Mittelspersonen, oder Mediateurs, durch welche zuweilen der Friede geschlossen wird, haben nur die Macht, bey den Friedenstractaten den Vortrag zu thun; nicht aber die Parteyen zu zwingen, es sey denn nach dem Friedensschluß, wenn sie die Garantie über sich genommen, dürfen es auch von Rechts wegen mit keiner Partthe halten, wiewohl man schwerlich einen solchen Potentaten antreffen sollte, der nicht mehr auf eine; als auf die andere Seite geneigt wäre. Inzwischen hat man hier große Bedachtsamkeit zu gebrauchen und zu sehen, wie weit man einen Mediateur öffentlich verwerfen soll. So haben die Evangelischen Stände sonderlich in dem wichtigen Religionsfrieden zu Osnabrück durchaus nicht zugeben wollen, daß die Mediation nebst der Republic Benedigt auch von dem Pabst möchte übernommen werden, obgleich solches in der summarischen Friedenshandlung zwischen dem Kayser und Frankreich geschehen war. Und wenn man den Mediateur nicht ganz vor verdächtig halten wollte, so mußte man sich nicht zu tief einlassen, und allezeit was zurück behalten, wie es gleich zwischen Frankreich und Spanien, als Carolus II. König in England, Mediateur war, der mit Frankreich in großer Vertraulichkeit lebte, und dabey sich Spanien wohl in acht nahm. Fragt man aber: obs rathsam sey, daß man Mediateurs darzu lasse: so ist wohl allezeit besser, wenn man sich ohne deren Hülfe selber vertragen kann, zumal wenn

man ihnen die arcana des Staats nicht aern will wissen lassen, wovon zu lesen Grotius de iura belli et pacis lib. 3. cap. 20. §. 46. Iqq. nebst seinen Auslegern, Teytor in synopsi iuris gent. cap. 20. n. 52. Iqq. Coccejus in dissertat. de iure et officio mediator. pacis, Seligmann in exercitat. academicis n. 5. pag. 181. und die Einleitung zum iure naturae et gent. mit Titii Vorrede part. 2. cap. 2. §. 2. Iqq. Es geschieht auch, daß ein arbiter, oder Schiedsrichter erwählt wird, der den Streit nach Anweisung der Rechte entscheidet, mit dem Versprechen, daß die streitenden Partheyen bey seinem Entscheidurich betruhen wollen, davon Willensberg in dissertation. de arbit. et mediator. belligerantium, und in scilicet. iuris gent. prudent. lib. 3. cap. 13. quaest. 42. Iqq. zu sehen ist. Wors andere müssen mit das eigentliche Wesen dieses Friedens, worinnen er besteht, erwidern, welches darauf beruhet, daß man sich vergleicht, alles dasjenige, was bisher beyderseits feindseliges vorgefallen, in Vergessenheit zu setzen und einander nicht mehr zu beleidigen, welches die Hauptsumme eines solchen Vergleichs, so entweder unter; oder ohne gewisse Bedingungen geschehen kann, wiewohl das erste insgemein geschieht, daß gewisse Artikel aufgesetzt werden, darinnen die Friedensconditiones enthalten sind. Ein Friede und Stillstand der Waffen sind unterschieden. Denn bey jenem wird die Feindseligkeit selbst aufgehoben, und man nimmt sich vor, den andern an seinem Recht nicht mehr zu beleidigen; da hingegen bey einem Stillstand nur auf eine Zeitlang die feindselige Handlungen unterbleiben, dahero schreibt Cicerio lib. 10. epist. 6. pacem esse non in armis positam, sed in abiectio armorum et servitutis metu, und so lang die Feindseligkeit selbst durch die Vergleichung dessen, was vorher geschehen, nicht fällt, so lang kann man solches vor keinen Frieden halten, welche Vergessenheit entweder amnestia generalis ist, die sich auf alle Personen und Sachen erstreckt; oder specialis, so nur in Ansehung gewisser Personen und Dinge statt hat, s. Bodin in dissert. de amnestia und Coccejus postlim. in pac. et amnest. sect. 4. Grotius in iurispud. natur. lib. 3. cap. 14. §. 3. Einige machen einen Unterschied zwischen armistitia, wenn die feindseligen Handlungen, nicht aber die Zubereitung zu Kriege aufgehoben werden; und wenn sowohl die Handlung als Zubereitung, aber nicht die Ursache weggelen, und pacem, wenn die Ursache des Kriege gehoben werde, s. Bodin notis ad Pufend. p. 559. Drittens sen wir auch erwidern die Art und Weise, wie ein Friede geschlossen wird, geht oft mit den Friedenstractaten

sam und weltläufig zu, ehe die Sache selbst zu ihrer Wichtigkeit gelabelt. Denn da sind endlich Präliminartractaten, wenn man sich wegen des Orts vergleicht, da die Friedenshandlung soll angestellt werden, müssen der Platz von einem Hofe so weit liegen soll, als von dem andern, damit niemand in der geschwinden Correspondenz einen Vortheil hat, und kein Potentat siehet gern, daß er in seines Feindes Lande durch seine Bevollmächtigten was schließen sollte, und deswegen hat Holland so vielmal die Ehre gehabt, daß dasselbst unterschiedliche Friedensconferenzen angestellt worden. Es ist auch wegen der allgemeinen Securität ein wichtiger Punct, weil ein jeder Gesandter über seine Leute frey gebietzen will, zu welchen Präliminarien auch noch gehöret, daß man sich wegen eines armistitii vergleicht, indem sonst der schönste Artikel, wo man sich alle Tage neue Handel zu besorgen hat, gar leicht ein Loch bekommen kann. Wenn die Conferenzen selbst ansetzen, so ist es der Billigkeit gemäß, daß ein jeder Theil seine Beschwerde vorbringt, wie weit aber nachzugeben, ist nach den Regeln der Klugheit zu beurtheilen. Diese giebt den Rath, wenn ein Schwächerer mit einem Mächtigeren zu thun hat, daß jener an keine Satisfaction gedanke, und wenn die Personen gleich sind, so liegt viel an der Conduite der Bevollmächtigten. Die verglichenen Artikel, wenn sie zu Papiere gebracht werden, sollen deutlich seyn, indem sonst der ganze Vergleich keine sonderliche Wirkung hat. Obwohl gewöhnlich, daß auch die Friedensartikel solenniter beschworen werden, so hält doch dieses das Recht der Natur nicht für nöthig, weil ein Eyd keine neue Obligation bey sich führet, und keine mehrere Versicherung giebt. Hat man mit dem Frieden seine Wichtigkeit, so giebt oft wegen der Execution große Schwierigkeit, wenn etwa ein und der andere Artikel nachtheilig zu seyn scheint. So ward nach dem Dynabradtschen Frieden 1650. eine große Zusammenkunft angestellt, da der Executionsrecess erst recht in Stande kam. Es geschieht vielmal, daß gewisse Potentaten die Garantie eines Friedens über sich nehmen, und sich gleichsam durch ein öffentliches Pactum verbinden, dem andern Theile beizustehen, wenn jemand den Frieden brechen wollte, wiewohl man darauf, so schon es in der Theorie klingt, in Practi nicht zu thun hat. Ein deutliches Exempel haben wir in der Tripelalliance 1668. da sich England, Schweden und Holland verbindlich machten, Spanien beizustehen, wenn Frankreich etwas wider den Nischen Frieden vornehmen wollte; doch in vier Jahren hatte man der Garantie verge-

fast vergessen, daß England selber mit Holland Handel anfang, wovon an gehörigem Orte weiter nachzulesen, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 3. cap. 20. §. 52. Budeum in elem. phil. practic. part. 2. cap. 5. sect. 7. §. 11. Coccejum in dissert. de guarantia pacis, Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 8. cap. vii. Einleitung zum iure nat. part. 2. cap. 2. §. 29. sqq.

Die practische Betrachtung untersu-
het, wie man sich in Ansehung des Friedensschlusses nach den Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit vernünftig zu verhalten, daß dabei die Wohlfahrt des gemeinen Bestens befördert werde. Ehe man noch zum Friedensschlusse schreitet, müssen die Potentaten ihr einigtes Absehen auf den Frieden richten, indem man auch zu keinem andern Ende den Krieg führet, als daß man in Friede und Ruhe in seinem Lande, keinesweges aber mit dem andern in continüirlichem Zanke und Streite leben möge, welches der Absicht Gottes ganz entgegen wäre. Daber soll man niemals billige Friedensvorschläge verwerfen, sollten auch gegenwärtig die Umstände des Krieges für einen zum allerbesten aussehn, welches nicht nur die Billigkeit in Ansehung des Feindes, sondern auch die Klugheit in Ansehung sein und der Selbigen selbst mit sich bringen, indem der Vortheil, den man sich von dem Frieden zu versprechen, allezeit gewisser und größer, als der von dem Kriege zu erwarten ist, aus welcher Ursache auch mitten im Laufe des Sieges der angebotene Friede nicht gänzlich auszuslagern. Hat man sich dazu resolvirer, und ist an dem, daß Friede geschlossen werden soll, so müssen von beyden Theilen die Friedenstractaten vernünftig, das ist, der Gerechtigkeit, und nach Verschaffenheit der Umstände der Klugheit gemäß eingerichtet werden, wodon die besondern Artikel Friedensinstrument und Friedenstractaten zu lesen sind. Es erstreckt sich aber die Klugheit nicht nur auf die Sache selbst und deren Bedingungen, was man einzugeben, und worinnen man nachzugeben; sondern auch auf die Personen, die man entweder als Bevollmächtigte, oder als Mittelspersonen brauchet, wen man insonderheit darzu erwählen und annehmen soll. Ist der Friede in Stande, so erfordert das natürliche Recht, nach dem richtigen Principio, daß man die Pacta halten müsse, daß man auch dieselben heilig und unverbrüchlich halte, und alle Artikel treulich zur Ausführung bringe, wou sie die Furcht vor der göttlichen Strafe und dem natürlichen Uebel, so der Krieg mit sich führet, auch die Garantie, Kraft welcher diejenigen Potentaten, so dieselbige geleistet haben, beauf-

besagt sind, die Partheien zur Festhaltung des Friedens zu zwingen, verbinden sollen. Hat gleich die Republik durch den Frieden einigen Schaden erlitten, so muß man ihn doch halten, weil dieser durch die hergestellte Ruhe und Sicherheit genugsam ersetzt wird, und indem er mit der ganzen Republik, welche der Regent präsentirt, und nicht mit seiner Person geschlossen, so erstreckt sich die Verbindlichkeit auch auf die Nachfolger, welche in alle die Rechte und Verbindlichkeiten treten, die auf der Republik lasten, s. Beermann in politic. parallel. cap. 23. Buddeum in elem. phil. practic. part. 3. cap. 5. sect. 7. Glassey in dem Ver-munft- und Völkerrechte lib. 6. pag. 217. seqq. Diejenigen, welche insbeson-dere diese Materie und was damit verknüpft ist, abgehandelt, werden in der bibliotheca iuris imperantium quadriparti- on p. 286. 199. erzielet.

Friedenstractaten,

Heißen diejenigen Handlungen, die man zu dem Ende vornimmt, daß ein Friedensschluß zu Stande komme, und die streitenden Partheien aus einander gese- get werden. Es giebt Präliminartracta- ten, da man sich wegen des Orts verglei- chet, da die Handlung soll angeketet werden; wie nicht weniger wegen der all- gemeinen Securität, weil ein jeder Ge- sandter über seine Leute frey gebieten will, und wegen eines armistitii, davon schon in dem kurz vorher gegangenen Artikel ge- handelt worden. Kommt man zu der Sache selbst, daß die Konferenzen ange- hen, und man die streitigen Punkte, wor- über man krieget, untersucht, damit ein Vergleich getroffen werde, so muß man dasjenige, was hier der Billigkeit gemäß ist, mit dem, was aus Klugheit gechle- het, nicht vermischen. Denn in Ansehung der Billigkeit setzt man zum voraus, daß ein jeder verbunden, dem andern den Schaden zu ersetzen, den er verursacht. Denn sonst würde das natürliche Verbot: beleidige niemanden, vergebens seyn. Re- genten und Potentaten stehen zwar unter keinen menschlichen Gesetzen; doch haben sie Gott als ihren Gesetzgeber über sich, und sie können sich von der Verbindlich- keit der natürlichen Gesetze nicht aus- schließen. Derowegen weil Kriege viel Geld und Volk kosten, und derjenige, welcher Krieg anfängt, oder unvermeidli- chen Anlaß dazu giebt, den andern das durch in großen Schaden setzt; Poten- taten aber gegen einander sich wie einzeln- ne Personen verhalten, so folgt, daß auch derjenige, welcher den Krieg anfangt, oder unvermeidlichen Anlaß dazu giebt, verbunden, dem andern den Schaden, den er durch den Krieg an Volk und

Geld erlitten, zu ersetzen. Nach diesem Grunde der natürlichen Billigkeit sollten die Friedenstractaten eingerichtet werden, daß man demjenigen Theile, der bisher von dem andern Unrecht leiden mußte, zu seinem Rechte, und dabei zugleich zur Ersetzung des verursachten Schadens ver- helfe. s. Wolffs Gedanken von dem ge- sellschaftlichen Leben der Menschen p. 612. 613. Doch die Klugheit lehret, bis- weilen von seinem Rechte etwas nachzu- geben. Die Feinde, die man vor sich hat, sind mächtig und dabei barock, und weil sie auf Erden keinen Oberr über sich haben, der sie zwingen könnte, zu thun, was Recht ist, so muß man nach der be- kannten Regel: ex duobus malis eligendum est minus, aus Noth von seinem Rechte wohl abweichen, wodurch aber dasjenige, was der andere thut, noch nicht recht wird.

Friedfertigkeit,

Ist diejenige Beschaffenheit des menschl- icken Gemüths, da dasselbige mit jederm- ann in Friebe zu leben geneigt ist. Ein friedfertiger Mensch ist dahin beflissen, daß er niemanden beleidige, sondern läßt einen jeden das seine in Ruhe genießen, und wo ja eine Beleidigung wider Ver- muthen geschehen, ist er, sich mit seinem Feinde auszusöhnen, begierig; und im Falle er selbst beleidiget worden, läßt er sich zur Versöhnung bereit und willig se- den, sollte er auch in ein und dem andern etwas nachgeben. Nach dem natürlichen Stande sind die Völckungen am meisten friedfertig, weil sie gern jedermann zum Freunde haben wollen, und allzu furchts- sam sind.

[Frist,]

[Bedeutet überhaupt eine bestimmte Zeit, binnen welcher etwas geschehen muß. So verkattet man in Gerichten den streitenden Partheien zur Befriedigung ihrer Nothdurft, oder zur Leistung desjenigen, was ihnen zu thun auferlegt worden, Fristen. Solche Fristen können bald von längerer, bald von kürzerer Zeit seyn. In Gerichten und den Rechtsdane- beln ist eine Frist mehrentheils eine Zeit von 4 Wochen. Nach sächsischem Rechte aber 6 Wochen drey Tage, und diese letz- tere wird auch daher eine sächsische Frist genannt. Wenn man sich vom Richter eine Frist ausbittet, so muß man eine er- hebliche Ursache oder Hinderniß anfüh- ren können, warum man nicht sogleich das Schuldige zu leisten, sich im Stande befinde. Man pflegt vom Richter nur zum drittenmale eine Fristverkattung zu erhalten.]

fröhlich-

Fröblichkeit,

Wenn dieses Wort von dem Worte Freude unterschieden wird, so zeigt daselbe eine gewisse Art der Freude an, sofern sie heftig ist, mithin sich äußerlich weit deutlicher, als eine gemäßigte, oder seltsame Freude, vornehmlich in dem Gesicht sehen läßt. Es kann dieser Unterschied zwischen einer mäßigen und großen Freude von zwey Ursachen herrühren, entweder von der Beschaffenheit des Objecti und der Sache, darüber man sich freut; oder des Subjecti und dessen, der sich freut. Denn in Ansehung der Sache ist natürlich, daß je größer das Gut, dessen Vorstellung den Affect erregt, je größer und heftiger der Affect, und hier die Freude seyn werde, welche Größe aber nicht nach der innerlichen Beschaffenheit der Sache selbst, als vielmehr nach der Vorstellung zu nehmen, indem bekannt, daß mancher über eine Kleinigkeit eine große Freude haben kann, daraus sich hingegen ein anderer nichts macht, und wenn ich wahre Kinder Gottes über die geistlichen Wohlthaten sehr freuen, so ist dies wohl den Kindern der Welt zuwider, und wenn jene sich über ihre Sünde beklagen, so freuen sich diese darüber, welches alles aus der unterschiedenen Beschaffenheit der Vorstellung herrührt, und Gelegenheit giebt, daß man die Fröblichkeit in eine vernünftige und unvernünftige einteilen kann. In Ansehung des Subjecti, oder dessen, der sich freut, hat viel seine Beschaffenheit des Verstandes und Willens dazu, daß man sich entweder mäßig; oder sehr über etwas erfreuet. Leute von einem schwachen Jucio, und von einer starken Imagination lassen sich über nichtswürdige Sachen eine große Freude machen, welches wir an kleinen Kindern täglich sehen, und so die Imagination durch eine gewisse Disposition des Gemüths kann erregt, stärkt und unterhalten werden, so trägt sich diese das Jübrige zu einer Fröblichkeit mit bey. Denn zu geschweigen, daß verhaßt sich geizige und wollüstige Menschen, wenn ihnen etwas angenehmes oder idriges auflöset, in ihrer Freude oder Raurigkeit nicht mäßigen können, so ist ernal natürlich, daß je genauer die Contrition zwischen dem Objecto und unserer eigung ist, je heftiger die Freude seyn werde, daher ein Ehrgeiziger sich über etwas eine große Freude macht, daß hingegen ein Geiziger und Wollüstiger wenig thut. Wolff in den vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der theile des Menschen pag. 243. sehet die öblichkeit darin an, daß sie die Freude er das Ende der Unlust, oder das dasige, so aus Unlust und Verdruss ge-

macht, vorher sey, daher sagte man: ich bin nun froh, daß es vorher sey, oder: ich bin nur froh, daß es schon überstanden ist; auf welche Art auch, dieses Wort pflegt gebraucht zu werden. [Von dem fröblichmachenden Saft, den die Helena dem Telemach unter den Wein gemischet, siehe das hamb. Magazin 14 B. S. 401. f.]

Frömmigkeit,

Ist Mejenige Gemüthsbeschaffenheit, da der Mensch alles dasjenige, was zum Gottesdienste gehört, zu beobachten, bemühet ist. Sie ist entweder eine wahre, oder eine Scheinfrömmigkeit: jene gründet sich auf die Furcht und Liebe gegen Gott, da den Menschen seine Vernunft überzeuge, wie er Gott einen gewissen Dienst leisten müsse, welche Ueberezeugung durch die Vorstellung der göttlichen Allmacht und Liebe gegen die Menschen geschieht. Denn erkennet der Mensch die göttliche Allmacht, wie alles von ihm dependire, wie er den Menschen höchst glücklich und unglücklich machen könne, und wie er solches auch nach Beschaffenheit der menschlichen Verrichtungen thun wolle, so erweckt solche judiciense Vorstellung in dem Gemüthe allerdings eine Furcht. Hiebey bedenket er, wie Gott seine Liebe so deutlich gegen ihn geoffenbaret, erklähet daß er ihn zu eigenem Menschen werden lassen, folglich ihm hiemit viele Vorzüge vor andern Creaturen gegeben, indem der Mensch allein den göttlichen Willen auszurichten hat, ihm allein Gott seine Existenz hind gethan, und ein Geiz gegeben, vermittelt desselben seine Glückseligkeit zu befördern; der Mensch allein nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, und der Mensch allein wahrhaftig glücklich seyn kann; fürs andere, daß er ihn bishero war durch natürliche, aber von ihm ursprüngliche, und von seiner allgemeinen Vorsorge dependirende Mittel erhalten, daß wenn er diese seine Vorsorge nicht erwiese, er sogleich verderben müßte. Durch diese andere judiciense Betrachtung von der Liebe Gottes gegen ihn muß der Wille wieder zur Gegenliebe aufgemuntert werden, folglich kommt der Mensch bey dieser Gemüthsdisposition, da er mit der Furcht und Liebe gegen Gott eingenommen ist, in ein Verlangen, Gott zu dienen, welches Verlangen eben die wahre Frömmigkeit ist, so die Haupttugend aller andern Tugenden gegen Gott ist, und die Bezeugung, die desfalls geschehen, nennt man überhaupt den Gottesdienst. Die Scheinfrömmigkeit rühret keinesweges aus der Furcht und Liebe gegen Gott, sondern aus den verderbten Neigungen, entweder aus Hochmuth, da man durch seine Frömmigkeit

aus

nur einen Vorzug vor andern intendiret; oder aus Wollust, wenn einige an dem bloßen äußerlichen Gottesdienste ihre eigene Lust haben; oder aus Geiz, welche Scheinfrömmigkeit sich auf die bloße knechtische Furcht Gottes gründet, da geistige Leute nur deswegen Gott fürchten, damit sie nicht um das Ihre kommen mögen.

Es fragt sich aber billig: was von der philosophischen Frömmigkeit, oder derjenigen, die ein bloß natürlicher Mensch nach der Vorschrift seiner gesunden Vernunft hat, zu halten? Es beruhet die Entscheidung dieser Frage auf den Punct: ob ein natürlicher Mensch Gott recht lieben kann? welches daher nicht geschehen mag, weil ein natürlicher Mensch, da er Gott sonst beleidiget, und kein Mittel weiß, wie er mit ihm auszusöhnen, ihn als einen strengen Richter, von dem er alles Uebel zu erwarten, anzusehen hat, ob er ihn wohl wegen seiner Allmacht, wiewohl nur auf eine knechtische Art fürchtet: hingegen die christliche Frömmigkeit gründet sich auf die durch Christi Verdienst geschehene Ausöhnung der Menschen mit Gott, von welcher Materie die Scribenten der natürlichen Theologie und Ethic nachzusehen. Es pflegt auch sonst die Frömmigkeit Gottseligkeit, und im Lateinischen pietas genennet zu werden, wiewohl das lateinische Wort pietas auch im weitern Verstande gebraucht wird, daß solches die Ehrerbietung und den Respekt der Untern gegen die Obern überhaupt anzeigt, s. Ezechiel Spanheim de praestantia et usu numismat. diss. 8. pag. 723. Buddeum in select. iur. nat. et gent. p. 198. sqq. welcher in dem angeführtem Orte ausführlich de pietate philosophica gehandelt. Es ist auch zu Wittenberg 1711. Enoblaes disp. de pietate philosophica heraus gekommen. [Die neuern Philosophen unterscheiden die philosophische Tugend von der philosophischen Frömmigkeit. Jene ist eine erlangte Fertigkeit, den Gesetzen gemäß zu leben, oder Gutes zu thun, oder wie andere sagen, ein überwiegender Hang zum Guten. Diese aber bestehet in einer Fertigkeit nach den Bewegungsgründen aus göttlichen Vollkommenheiten sich zu seinen Handlungen zu bestimmen. Auf solche Art ließe sich denken, daß auch ein Atheist philosophisch tugendhaft seyn, nicht aber eine philosophische Frömmigkeit besitzen könne. Wie man denn sagt, daß Spinoza eine solche Tugend besessen, ob er schon ein Atheist war. Indem er alle das Seinige unter die Armeen theilte, und oft selbst litt, um nur gegen seinem Nächsten einen Liebedienst ausüben zu können.]

[Strohndienste.]

[Operae rusticae, operae rusticorum, operae et servitia subditorum, operarum praestationes, angariae, parangariae, Schatzwerk. Frohnen, sind die Arbeiten, welche Untertanen auf dem Lande, sowohl ihrem Landes- als auch ihrem Erbherrn leisten müssen. Die Vernunft erkennend es für recht, wenn der Landesherr gewisse Dienste von Untertanen forderet, die zum Wohl des Staats abzuwenden und erforderlich sind. Sowohl in Friedens- als auch in Kriegzeiten sind solche wegen dieser und jener Noth anzufagen. Die Forderungen müssen oft, wegen eines bedrückenden Einfalls der Feinde ausgebeßert werden, und die Sicherheit des Staats erheischt alsdenn die Untertanen zu solchem Dienste anzuhalten. Zuweilen brennt das Schloß des Landesherrn ab, welches doch schleunig wieder herzustellen ist, und folglich sind Hand- und andere Frohnen nöthig. Sonst können die Frohndienste gar viel und mancherley seyn nach hergebrachten Gebräuchen, Gesetzen, Verträgen, wovon die Rechtsgelehrten gar weitläufig handeln. Da auch ein Fürst die Wohlfahrt eines Landes auf alle mögliche Weise zu befördern pflegt, und zu seiner Erholung mancher Vergnügungen bedarf, so ist es ihm nicht zu verargen, wenn er bey seinen Jagden von dem Landmann einige hierzu erforderliche Frohndienste fordert. Ein weiser Fürst wird obnedem darauf sehen, daß bey allen solchen Diensten Ziel und Maas beobachtet werde. Man kann lesen Jon. Eubach. Erhard de operis rusticorum, Frommann in disp. de subditorum et maximis rusticorum, operis. Tübingen 1671. Joh. Hermann Stamm de servitute personarum. Grolmann de operarum debitum motivatione. Jo. Franz. Balthasar de operis subditorum, Jo. Voßm. Bachmann in disp. de iure operarum. Friede. Husanus und Sippolyt. Donacosa de iuribus et hominibus propriis. Georg Engelbrecht in disp. de operis rusticorum. Siehe auch Speidels biblioth. iurid. Vol. II. p. 492. f.]

Stoff,

Heißt eine starke empfindliche Kälte, welche den Körpern ihre natürliche Wärme und Bewegung so nicht bestimmt doch schwächer, und sie wohl, wo er jetzt groß ist, unempfindlich macht, wovon mit mehrern der Artikel von der Kälte zu lesen ist. [Wie auch unter dem Artikel Gefrierung.]

fürcht,

Frucht,

Wird in physischem und moralischem Verstande genommen. Nach jenem wird es in einer dreifachen Absicht gebraucht. Denn man versteht darunter überhaupt alles, was die Erde zum Gebrauche für Menschen und Vieh hervor bringt: insonderheit aber, was die Erde zur Erhaltung des Menschen trägt, als das Getraide, allerhand Küchengewächse, und das Obst, oder die Erd- Garten- und Baumfrüchte; und dann nennt man auch die Leibesfrucht, oder ein im Mutterleibe empfangenes Kind, schlechterdings die Frucht. Im moralischen Sinne heißt Frucht ein jeder Vortheil oder Nutzen, der von einer Sache erwächst, erwartet oder genossen wird.

Frühling,

Ist die Zeit, welche ihren Anfang nimmt, wenn die Sonne, indem ihre Mittagshöhe täglich zunimmt, im Mittage die mittlere Höhe zwischen der größten und kleinsten hat, welches bey uns geschieht, wenn sie in den Widder tritt. Wolffs mathem. Leric. p. 1451. Es ist der Frühling, indem die Sonne von ihrer Entfernung wiedertehret, und eine gemäßigte Wärme verursacht, die allersüßeste Zeit.

Fühlen,

Ist eine Art der äußerlichen Empfindungen, deren man indgemein nach der Anzahl der Gliedmaßen, vermittelt welcher solche geschehen, als des Auges, Ohres, der Nase, der Zunge und der Nerven durch den ganzen Leib, fünfse zehlet, nämlich sehen, hören, riechen, schmecken und fühlen. Man zählt aber eine Sache, wenn man sich die Bewegung der Nerven im Verstande vorstellet, wenn körperliche Dinge selbige berühren. [Siehe Gefühl.]

Fungibiles Res,

Bedeutet solche bewegliche Güter, die man nicht gebrauchen kann, ohne sie zu verbrauchen, dergleichen alle Es- und Trankwaaren sind. Im Gegentheile heißen res non fungibiles solche Güter, die man wohl brauchen kann, ohne daß man sie verbraucht oder vernichten darf, welche Perennit, die nicht flüchtig deutlich ausdrücken sind, in der natürlichen Rechtslehre samkeit bey der Lehre von dem Eigenthumsrechte, und bey der Eintheilung der Haab und Güter vorkommen. s. Pufendorf de iure naturae et polit. lib. 5. cap. 7. §. 1. 2. 3. Philos. Lexica. I. Theil.

Furcht,

Bedeutet denjenigen Affect, der durch die Vorstellung einer guten, aber dabei schwer zu erhaltenden; oder einer bösen, aber schwer abzumendenden Sache erzeugt wird. Trier meent p. 415. von den menschlichen Gemüthsbewegungen, es gehöre weder Furcht noch Hoffnung unter die Affecten, welches aber wohl in Ansehung der Natur so wohl der Furcht, als eines Affectes, ohne Grund behauptet wird, wie man denn die Furcht allein im Willen wahrnimmt, da eine außerordentliche Bewegung vorgeht, bis auf ein künftigt anzusehendes Objectum zielt. [Wenn man das Wort Affect in der strengen Bedeutung nimmt, wie ich in dem Artikel Affect gethan habe, so kann man nicht sagen, daß jede Furcht und Hoffnung ein Affect sey. Denn Furcht überhaupt entstehet nur aus der Vorstellung eines zukünftigen Uebels, welches wir in Verlesung auf uns als möglich und wahrscheinlich denken. Nimmt aber die Furcht nach verworrenen Begriffen unsere ganze Seele ein, oder herrschet in derselben, so ist ein Affect. Die Hoffnung ist die Vorstellung eines zukünftigen Gutes, welches zu erreichen wir uns als möglich und wahrscheinlich denken. Auch diese Hoffnung ist nicht gleich ein Affect in der engen Bedeutung.] Es steht derselben die Hoffnung entgegen, welche zuweilen in dem menschlichen Gemüthe mit einander zu streiten scheinen, daß bald die Hoffnung, bald die Furcht selbiges einnimmt, und zwar entweder mit ungleicher Macht, daß bald die Furcht klein; die Hoffnung aber groß; bald die Furcht groß, und die Hoffnung klein ist; oder mit gleicher Stärke, daß Hoffnung und Furcht einander die Wage halten, welches man zwischen Furcht und Hoffnung schweben heißt. Daß sich die Furcht auch bey der Hoffnung äußert, kommt daher, weil sich eigentlich die Hoffnung auf eine Wahrscheinlichkeit gründet, und auferwas künftiges gehet, eine jede Wahrscheinlichkeit aber eine conträre Möglichkeit bey sich hat, und das künftige ungemiß ist. Da sich nun der Wille theils von einem gerunden Judicio, theils von der verderbten Phantasie regieren läßt, so kann diese Gemüthsdisposition in Ansehung der Furcht und Hoffnung theils vernünftig, theils unvernünftig seyn, daß man sich zuweilen zu viel Hoffnung und zu wenig Furcht, oder zu viel Furcht, und zu wenig Hoffnung macht. Es muß die Furcht vom Schrecken unterschieden werden. Denn Schrecken ist eine Bewegung der Sinnen und des Leibes, dabey die Gedanken nichts zu thun haben, als wenn man über einen jähligen Blitz oder Donner erschlag

verschlag erschrickt. Es kann die Furcht vernünftig, und unvernünftig bey dem Menschen seyn. Wollen wir recht erkennen, was eine vernünftige Furcht sey, so müssen wir das Absehen Gottes dabei betrachten, daß sie nämlich ein Mittel wider die Sicherheit seyn soll, folglich muß man die Sache, weswegen man sich fürchtet, nebst dem Gebrauche der gehörigen Mittel dawider in Erwägung ziehen. Die Sache, weswegen man sich fürchtet, betrachtet man 1) als etwas künftiges, weil aber künftige Dinge entweder gewiß, wenigstens nach einer moralischen Gewisheit, oder wahrscheinlich, oder nur möglich, so hat man auf diese unterschiedene Arten bey der Hoffnung so wohl als Furcht zu sehen. Denn wegen gewisser Dinge, die erfolgen werden, hat man sich nicht zu fürchten, indem hier die Furcht kein Mittel wider die Sicherheit seyn kann, und also nur vergebens, folglich sollte man sich nicht fürchten, daß man einmal sterben muß. Bloß mögliche Dinge hat man auch nicht zu befürchten, welche nämlich entweder gar keine Umstände vor sich haben, oder doch so viel wider sich, als vor sich. Denn bey den bloßen Möglichkeiten kann eins und sein Gegentheil so leicht, als das andere geschehen, mithin können keine vernünftige Mittel ergriffen werden, weil sie auch, wie die Möglichkeit, einander müßten entgegen seyn, folglich habe eins des andern seine Kräfte auf, und die Anwendung wäre ganz vergeblich, z. E. wenn man sich bey der Möglichkeit des Regens wollte zu Mitteln bequemen, so müßte man zugleich pflanzen, und nicht pflanzen wollen. Es sind auch die Möglichkeiten fast unendlich, und müßte man nichts thun, als auf Mittel denken, die doch alle vergeblich wären, ja man könnte auf diese Art keinen frohen Augenblick in der Welt haben. Eben deswegen sind auch Seltsame so unglücklich, weil sie immer Möglichkeiten fürchten, und in Sorgen stehen, sie würden noch Hungers sterben, und um alle das Übrige kommen. Jedoch wenn man durch eine Furcht möglicher großen Uebel vermöge geringer Mittel, die in unserer Gewalt stehen, etwas in Sicherheit setzen kann, so ist eine solche Furcht auch nicht unvernünftig, z. E. daß eine Feuersbrunst entstehen kann, ist etwas mögliches, gleichwohl ist gut, daß man seine besten Sachen in eiserne Kasten im Gewölbe, als durch ein geringes Mittel verwahrt. Es bleibt daher nichts, als die Wahrscheinlichkeit übrig, nach deren Grade man ohngefähr seine Furcht einrichten muß, jedoch dabei sehen, ob Mittel, die in unserer Gewalt sind, vorhanden. Denn ist gleich ein Uebel wahrscheinlich zu besorgen, solches aber abzuwenden, steht nicht in unserer Gewalt, so ist die Furcht gleichwohl vergeb-

lich, z. E. ist gleich wahrscheinlich, daß man künftiges Jahr der Obrigkeit mehr Gaben geben werde; so müssen wir hier doch die Furcht aus dem Gemüthe verbannen, weil sie uns nur beunruhigen und nichts helfen kann. 2) Muß man das Uebel, weswegen man sich fürchtet, auch seiner Natur nach ansehen, ob es ein wahrhaftiges sey, wenn die Furcht soll vernünftig und dem göttlichen Endzwecke gemäß seyn. Wir sollen uns vor nichts fürchten, als was ein wahrhaftes Uebel ist, mithin muß man hier seine Phantasie nicht von einer verderbten Neigung; sondern von einem gesunden Judicio regieren lassen. Thäten dieses die Menschen, so würde manche Furcht wegfallen, und viel Leute viel vergnügter und ruhiger leben. Soll aber die Furcht ein Mittel zur Sicherheit seyn, so müssen wir selbige nicht bloß das Gemüth einnehmen lassen, sondern auch die Mittel, das zu fürchte abzuwenden, brauchen, wovon Klügler in der Anweisung der Zufriedenheit der menschlichen Seele cap. 9. ausführlich handelt. Hieraus ist leicht zu schließen, was eine unvernünftige Furcht sey. Es pflegen auch einige die Furcht einzutheilen in eine Furcht der Unmöglichkeit, der Schwierigkeit und des Schadens, da man sich wieder entweder die Verletzung des Guten, welches man fürchte, davon man dieses damnum positivum, jenes aber damnum privativum nennt. In Ansehung der Quantität ist die Furcht bisweilen stark und bestigt, bisweilen aber schwach, welcher Unterschied herrühret theils aus Beschaffenheit der Sache, weswegen man sich fürchtet, in dem es ganz natürlich, je größer oder je kleiner das zu besorgende Uebel vorgeschaltet wird, je größer und kleiner ist auch die Furcht, es mag nun diese Vorstellung vermittlest des Judicii, oder einer verderbten Phantasie geschehen; theils aus der Beschaffenheit des Naturells desjenigen, der sich fürchtet sowohl in Ansehung des Verstandes; da sich Leute von schlechtem Judicio mehr zu fürchten pflegen, als diejenigen, so damit versehen sind, wie man an kleinen Kindern und gemeinen Leuten wahrnimmt, als auch in Ansehung des Willens, da gewisse Personen vor andern entweder von Natur, oder vermittlest einer besondern Neigung, als der Wollust und des Selbes fürchtbarer sind, conf. Calium Peregrinum de animi adfectionib. p. 135. Wessensfeld in patholog. pract. part. 2. cap. 20. §. 30. Duddleum in institut. theolog. moral. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 19. Dondetoch de animi et corpor. passion. part. 1. §. 15. und part. 2. §. 30.

Gleichwie aber dieses alles von der natürlichen Furcht zu verstehen, also sieht

bleibt es noch eine moralische, welche die Untern gegen die Obern, alle Menschen gegen Gott, die Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, die Kinder gegen ihre Eltern, das Gesinde gegen ihre Herren haben, und nichts anders, als der Respekt ist, sofern er durch die Vorstellung des Rechts der Obern, die Fehler der Untern zu strafen, erregt wird, der zuweilen mit der Liebe verknüpft, zuweilen aber von derselben abgesondert ist, conf. Thomasi fund. iur. nat. et gent. lib. 1. cap. 2. [Es sind hierbey die neuern Scribenten der Moral zu gebrauchen, die unter dem Artikel Moral von mir angeführt worden.]

Furchtsamkeit,

Is eine starke Neigung zur Furcht, da man von Natur geneigt ist, sich allerhand widrige Dinge, die sich ereignen können, und viele Schwierigkeiten bey einem Unternehmen vorzustellen, und folglich dadurch den Muth, etwas anzugreifen, oder auszuführen, sinken läßt. Is bey der Furchtsamkeit eines Menschen Verstand und Geschicklichkeit, so ist dieses eine schädliche Verbindung, indem das letztere durch das erste unkräftig wird. Denn wenn ein Mensch, der Verstand hat, und dabey furchtsam ist, etwas unternehmen soll, so wird er seine Zeit mit furchtsamen Speculationen, und mit Zaudern vergeblich hinbringen, und sich zu nichts entschließen. Indem er recht scharfsinnig ist, untersucht er weit genauer alle Schwierigkeiten, als die dagegen stehende Vortheile, und will in Ansehung seiner dabey entstehenden besorglichen Vorstellungen immer warten, bis er alles, so zu sagen, an einem Schnürchen haben kann, darüber er denn mehrertheils die besten Gelegenheiten vorbeyschicken läßt. Zur Furchtsamkeit sind sonderlich dieß müssigen und geistigen Gemüths geneigt, dahingegen ein Ehrgeiziger einen Muth zu haben pflegt. Von den Mitteln wider die Furchtsamkeit handelt Wolff in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen p. 434. [Davies in der philosoph. Sittenlehre S. 283.]

Furchtsamkeit,

Is der Schluß, oder die Determination des Willens, eine Handlung zu vollbringen, oder zu unterlassen. Eine bloße Begierde, etwas zu thun oder zu unterlassen, ist noch kein Vorhaben; sondern eine solche modificirte Begierde, daß man willens ist, wirklich etwas vorzunehmen, oder zu unterlassen. Es beruhet dieser Schluß auf gewisse Bewe-

gungsgründe, die vorher durch den Verstand vorgestellt werden, daß man die Sache, dazu man sich bestimmt, entweder als etwas gutes und zur Ausführung schickliches, oder als was böses und unpracticables anseheth, ohne welche blindlingliche Erkenntnis das Gemüth im Zweifel bleibet, daß man sich zu nichts gewisses entschließet. Eine solche Erkenntnis ist zuweilen vernünftig und wohl gegründet; zuweilen aber unvernünftig und ungegründet, welches letztere auf eine dreyfache Art geschehen kann. Denn bald ist eine Sache wohl practicabel, aber nicht gut, und verhindert unsere Glückseligkeit, welche man sich aber als etwas Gutes vorstelleth; bald ist sie wohl gut, aber nicht practicabel, und da stellet man sich selbige als etwas leichtes vor; bald ist sie weder gut noch tönlich, und da bildet man sich von beeden das Gegentheil ein, woraus leicht zu schließen, was die vernünftige und wohlgegründete Erkenntnis ist, welche wieder eine Erkenntnis des Guten und Bösen nebst einem guten Geschmac in moralischem Verstande, und elue politische Erfahrung voraus sehet. Dieses giebt Anlaß, daß man das Vorhaben überhaupt in ein vernünftiges oder unvernünftiges eintheilen kann. Jeenes ist, wenn die Bewegungsgründe, warum man etwas vor hat, vernünftig sind, und zwar a) weil dadurch die wahre Glückseligkeit sein selbst sowohl im moralischen als politischen Verstande befördert wird, i. E. man ist willens, Gesundheit wegen in ein Bad zu reisen; in seiner Erbauung die Kirche zu besuchen; ein nützliches Collegium diesen Winter mit anzuhören; eine Reise zu einem guten Freunde zu thun: b) weil es practicabel und in eines Vermögen stehet, das Vorhaben ins Werk zu richten, i. E. ein junger, gesunder und reicher Mensch, der nichts zu veräumen, hat sich vorgenommen, aufs künftige Jahr fremde Länder zu besuchen. Das unvernünftige Vorhaben bestehet darinnen, wenn überhaupt die Bewegungsgründe unvernünftig sind, und zwar insonderheit a) wenn man sich etwas vornimmt, das entweder moraliter sündlich, i. E. man wäre Willens, morgen mit jemand zu duelliren; sich bey dem heutigen Schmause trinken zu trinken; oder politice unser zeitliches Glück verbindet, i. E. ein Student hätte vor, auf der Academie eine Frau zu nehmen; b) wenn die Sache nicht zur Ausübung schicklich ist, i. E. es wölte ein Fürst eine Academie in seinem Lande anlegen, oder eine große Armee auf den Weinen halten, und wäre doch kein Geld da: c) wenn sie weder gut oder rathsam, noch practicabel, i. E. ein sehr armer Student, der wenige Zeit auf der Academie gelebet, nehme

sich vor, den der bevorstehenden Promotion in Doctorem zu promoviren.

Es wird manches Vorhaben verhindert, daß es nicht zu seiner Wirklichkeit kommt, und zwar durch äußerliche und innerliche Ursachen. Die äußerlichen sind außer dem Menschen, der sich etwas vorgenommen, und kommen theils auf den Widerstand anderer Leute; theils auf contraire Conjunctionen des Glücks an, die damals, als der Schluß gefaßt worden, entweder noch nicht gewesen, oder von uns nicht angemerket worden. Die innerlichen dependiren von uns selbst, sofern wir freywillig, ohne von außen genöthiget zu werden, unsern Schluß ändern, und von demselben absteigen, welche Veränderung von einer gegenseitigen Vorstellung, die die erstere überwieget, herrühret, und daher vernünftig oder unvernünftig seyn kann. Vernünftig ändert man ein Vorhaben, wenn man noch bei Zeiten einsieht, wie man sich dadurch würde geschadet, oder doch vergebene Mühe angewendet haben. z. E. ein junger Mensch, der auf die Academie zu studieren; erkannte er aber, wie dieses dasjenige Studium nicht sey, wozu ihn Gott und die Natur berufen, so handelt er vernünftig, wenn er sein Vorhaben ändert. Unvernünftig ist die Aenderung, wenn man von etwas Gutem absteiget, und sich dasselbige als etwas Besseres, oder allzuschwer und wohl Unmögliches vorstellt.

Fuß,

Man braucht dieses Wort im physischen und moralischen Verstande. Nach jenem ist es ein großes Gliedmaß des menschlichen Leibes, davon man eigentlich in der Anatomie handelt. Es wird der Fuß anatomice betrachtet in drey Theile getheilet: als in den Schenkel, das Schienbein, und den äußersten Fuß. Der Schenkel besteht aus einem einzigen Beine, so aber das größte und längste des ganzen Leibes ist. Das Schienbein besteht aus zwey langen Rohrknochen, daran die [fleischigte] Wade liegt, und die oben durch das Knie mit dem Schenkel, und unten durch den Knöchel mit dem untern Fuße verbunden sind. Zu dem äußersten oder eigentlich so genannten Fuße gehören die Ferse, das Fußblatt und die Zehen. Auf dem Fuße ruhet der Körper, und dienet zum Stehen und zum Gehen, oder Laufen, und weil die Menschen aufwärts gehen, so hat sie Gott nach seiner Weisheit nur mit zwey Füßen versehen, wie auch die Vögel, die ihren Kopf auch mehr, als andere Thiere, in die Höhe

tragen, auch ihr Körper so beschaffen, daß er süglich auf zwey Füßen ruhen kann, dahingegen andere auf Erden sich befindende unvernünftige Thiere ihrer viere, und die Gewürme sechs, acht, zwölf und etliche noch mehr haben. Im moralischen und verblühten Verstande versteht man darunter einen gewissen Grund, worauf etwas ruhet, als wenn man sagt, seine Handlung steht auf schlechtem Fuße; ingleichen ein gefestetes Maas, oder Ordnung der Dinge, als im Münzwesen den angenommenen Halt und innerlichen Werth der Münzen in Schrot und Korn; im Kriege; und Verliesenwesen sagt man, daß die Versäufung und Verpflegung eines Regiments, z. E. nach dem Kaiserlichem Fuße eingerichtet sey.

Gaben,

Es wird dieses Wort in unterschiedenem Verstande gebraucht. Man versteht darunter dasjenige Geld, welches die Unterthanen ihrem Fürsten abtragen müssen, deren Gaben man unterschiedene Arten hat. Denn man bezielet den Unterthanen, auf gewisse Termine von ihren liegenden Gründen und was ihnen anhängig ist, was zu geben, welches man schlechterdings Steuern, auch Landsteuern nennet. So hat man auch Kopfsteuern, wenn man etwas auf den Kopf einer jeden Person leget; Vermögenssteuern, wenn man etwas von dem Vermögen, sonderlich in beweglichen Gütern, abgeben läßt; ingleichen die Accise, wenn etwas auf die Virtualitäten und andere Waaren, die der Mensch zu seiner Nothdurft sowohl, als Bequemlichkeit brauchet, gelegt wird, u. s. w. Solche Abgaben an sich haben ihren richtigen Grund. Denn ein Fürst muß seinem Stande gemäß einen Staat führen, gewisse Bedienten halten, deren Mühe nicht umsonst zu verlangen, und daher sind zu Salutarität derselben gewisse Einkünfte nöthig, das auch viele außerordentliche Ausgaben, dazu die Kosten von den Unterthanen, deren Wohlfarth wegen der Fürst da ist, billig müssen gegeben werden. Doch ist eben der Billigkeit und Klugheit gemäß, daß man bei Anlegung solcher Gaben eine solche Maas trift, daß der Unterthan an seiner Nahrung nicht zu kurz gelassen werde, noch an dem nöthigen Unterhalt Mangel leiden darf. Es sind hier nachzuwiesene Conring in disputat. de contributionibus, Helmst. 1669. Böhmey in ur. publ. viii. p. 344. nebst andern, die in der bibliotheca juris imperantium quadripartita pag. 216. berührt sind. Man nennt auch die natürlichen Fähigkeiten und

und erlangte Geschicklichkeiten des Lebens sowohl, als der Seelen Gaben, als wenn man sagt, er hat eine gute Gabe zu lehren, zu predigen, etwas deutlich vorzutragen. [Es müssen hierbey die Lehren des Natur- und Staatsrechts, wie auch der Staatsklugheit zu Karte gezogen werden, welche unter ihren Artikeln vorkommen.]

[Gähnen,]

[Oscitatio. Ist eine Art des Athemholens. Wenn man gähnet, so thut man den Mund weit auf und athmet sehr viel auf, wenigstens mehr als gewöhnlicher Weise bey dem Athemholen geschieht, in die Lunge hinein, jedoch nicht oft einmal, sondern nach und nach, und zieht sie hernach allmählig wieder von sich. Es gehen dabey allerhand Veränderungen der Nerven, Verziehungen und Berührungen im Gesichte vor, und gemeiniglich ist die Ausdehnung der Glieder und des Leibes ein Begleiter desselben. Ich will die Erklärung des Hofrath Dr. Ernst Anton Nicolai in den Gedanken von den Wirkungen der Einbildungskraft in den menschlichen Körper, Halle 1751. 8. pag. 213. f. anführen. Er sagt daselbst: „Will man ausmachen, wie das Gähnen geschehe, so muß man vor allen Dingen diejenigen Umstände zu bestimmen suchen, unter welchen es sich äußert oder nicht äußert. Nichten wir nun hierauf unsere Aufmerksamkeit, so werden wir finden, daß niemand, welcher gemessene Muntetkeit und Lebhaftigkeit besitzt, bey dem die Muskeln ihre gehörige Spannung oder ihren gehörigen Tonum haben und ihre Bewegungen mit gehöriger Fertigkeit verrichten, und bey dem sich das Blut und die Säfte frey und ungehindert und mit hinlänglicher Geschwindigkeit bewegen, gähnen, sondern, daß dieses jederzeit bey denen geschehe, bey welchen sich von den angeführten Umständen das Gegentheil befindet. Also nimmt man wahr, daß diejenigen, welche müde, träge, faul, vertrießlich und schläfrig sind, deren Muskeln schlaff und sehr relaxirt sind, nicht die gehörige Spannung haben, die eine Schwere und Trägheit in Gliedern haben, bey denen sich das Blut langsam und nicht frey und ungehindert bewegt, und sauren stauen. Insonderheit aber lehret die Erfahrung, daß diejenigen, bey denen sich das Blut nicht frey und ungehindert, sondern langsam durch die Lunge bewegt, sehr oft gähnen. Da nun alle diese Umstände viele unangenehme Empfindungen bey sich führen, so erhellet hieraus offenbar, daß bey denen, welche gähnen, wenigstens zu der Zeit, ehe sie gähnen, vie-

le unangenehme Empfindungen zugegen sind. Nun aber werden alle diese unangenehmen Empfindungen durch das Gähnen, wo nicht auf einmal, doch durch wiederholtes Gähnen gehoben. Denn bey dem Gähnen werden viele Muskeln bewegt und zwar weit mehrere, wenn mit demselben wie gemeinlich geschieht, eine Ausdehnung und Ausreckung der Glieder verknüpft ist, dadurch bekommen die Muskeln, die von dem Gähnen schlaff und relaxirt waren, eine größere Spannung, das Athemholen geschieht freyer und besser, das Blut bewegt sich geschwin- der, freyer und ungehinderter, und die Trägheit, Müdigkeit, Schwere in Gliedern und das vertrießliche Wesen verschwindet. Gesetzt also, es hätte einer das erstemal gegähnet, so hat er gefühlt, daß die unangenehmen Empfindungen, so er vor dem Gähnen gehabt hat, vergangen und statt deren angenehme Empfindungen erfolgt sind. Kömmt er nun in diejenigen Umstände, in welchen er sich vor dem Gähnen befunden, wieder, so ist es ganz natürlich und die Einbildungskraft muß ihm alsdenn dasjenige, obgleich dunkel, wieder vorstellen, was ihm das erstemal, als er gegähnet hat, begegnet ist, nemlich, daß die Beschwerden und unangenehmen Empfindungen, die er vor dem Gähnen gehabt hat, durch das Gähnen gehoben worden und an deren statt angenehmere Empfindungen erfolgt sind. Daher entsteht in ihm ein Verlangen zu gähnen und er gähnet wirklich und eben so verhält es sich auch in den übrigen Fällen. Wenn ein Mensch durch harte Arbeit und Bewegung ermüdet hat, so wird ihm das Athemholen schwer, die Muskeln sind schlaff und relaxirt, das Blut bewegt sich durch den ganzen Körper, insonderheit durch die Lunge, langsam, und daher entsteht eine Trägheit, Müdigkeit, Schwere in Gliedern und ein schläfriges und vertrießliches Wesen. Die Einbildungskraft bringt ihm bey, daß alle diese unangenehmen Empfindungen durch das Gähnen sind gehoben worden. Daher sagt er an zu gähnen. Wenn einer schläfrig ist, geschlafen hat, zumal, wenn er nicht ausgeschlafen hat, so gähnet er, aus keiner andern Ursache, als weil ihm die Einbildungskraft dunkel vorstellt, daß die unangenehmen Empfindungen, die er vor dem Gähnen hatte, durch das Gähnen sind gehoben worden. Hypochondrische Personen gähnen sonderslich nach dem Essen sehr oft. Das macht, sie spüren eine Trägheit, Müdigkeit und Schwere in den Gliedern; der von Blähungen und Ereissen allzufehr aufgebluhene Magen verursacht, daß das Athemholen nicht frey und ungehindert geschehen kann, und daß das Blut nicht wohl durch die

Luft und den Unterleib circuliren kann. Daber entstehen sehr widrige und unangenehme Empfindungen. Nun aber wissen sie aus vielen Fällen, daß diese unangenehme Empfindungen sind gehoben worden, wenn sie gähnt haben. Werden sie also solches nicht wieder thun müssen, wenn sie sich in den vorigen Umständen befinden? Wenn sich verschiedene Personen in einerley Umständen, die vor dem Gähnen vorherzugehen pflegen, befinden, so ist es kein Wunder, daß, wenn der eine gähnet, auch der andere zu gähnen anfangt. Denn sobald als vor dem einen andern, mit dem er sich in einerley Umständen, die zum Gähnen erfordert werden, befindet, gähnen sieht, sogleich kettet ihm die Einbildungskraft, obgleich dunkel, vor, daß ihm die gegenwärtigen unangenehmen Empfindungen durch das Gähnen sind gehoben worden und daher gähnet er auch, demnach trifft das Sprichwort ein: *oscitante uno oscitat et alter.* „Von der Etymologie der Oscitation kann Mich. Alberti Diss. de oscitatione, die zu Halle 1737. herausgegeben worden S. 1. gelesen werden. Als das Rucken oder das Ausrecken der Glieder (*pandiculatio*) von dem Gähnen unterschieden sey, davon mag Aug. Friedr. Walther's Diss. de oscitatione, Lips. 1738. S. 1. und Andreas W. von Büchner diss. de oscitationis mechanismo 1749. nachgesehen werden. Außer diesen Schriften, die überhaupt bey dieser Lehre anmerkungswert sind, ist auch zu empfehlen des Johann Conr. Finger Inauguraldissert. de oscitatione vt signo in morbis, die er unter dem Vorfig des vorhin genannten Büchner 1758. zu Halle gehalten hat. Sonst kann Alb. von Haller in Elem. physiolog. corp. hum. Tom. III. pag. 293. 199. nachgesehen werden.]

[Gährung,]

[Es geschieht oft, daß feuchte und flüchtige Körper, ohne unsere Mühe eine gelinde innere Bewegung ihrer Theile erhalten, wodurch eine neue Verbindung solcher Theile, und folglich ein anderer flüchtiger Körper als zuvor entsteht. Wir finden dieses bey dem jungen Bier, Most, Gewächsen u. s. w. Ein solcher Zustand heist die Gährung. Bey solcher pflegt die Materie, wenn sie gleich durchsichtig war, trübe zu werden, worauf Blasen entstehen, die sich oben als ein Schaum ansetzen. Endlich erfolgt eine Praecipitation und die Materie wird klar. Gewöhnlicher maßen wird die Sache durch die Gährung veredelt, und entweder in ein geistiges, flüchtiges Wesen oder aber in eine Säure verwandelt. Deswegen wird die Gährung in eine geistige und

saure abgetheilet. Der Essig, der aus dem Bier gemacht wird, ist eine saure Gährung. Es trägt zur Gährung theils die eingeschlossene Luft in der Materie, theils die äußere Luft etwas bey. Jedes beweisen die aufsteigenden Blasen, dieses aber wird dadurch offenbar, weil durch Entfernung der äußeren Luft die Gährung entweder verbißert oder doch vermindert wird. Aus dem Moste wird kein Wein, wenn nicht die äußere Luft hinzukommt. Die Luft alleine wird aber nicht als der volle Grund der Gährung angesehen. Denn es kann die Gährung oder die Trennung der Theile und neue Verbindung derselben theils durch die Theile des Körpers, die von verschiedener Art sind, theils aber auch durch Hinzubringung heterogener Theile von außen, erfolgen. Die äußere Luft hat oft solche Theile bey sich, welche, wenn sie mit dem feuchten Körper vermischet werden, eine Trennung und Gährung bewirken können, und dies halten die Naturkündiger vor die Ursache, warum 1. E. in der Weinbläthe die Weine eine Veränderung erdulden, und arbeiten. Es ist aber auch möglich, daß in dem gährenden Körper selbst solche Dinge vorhanden sind, welche eine Gährung geben können. Aus der Scheidekunst ist bekannt, daß die einer Gährung fähigen Körper öhlichte oder brennbare, salichte und wasserichte Theile in sich schließen, und aus solchen Theilen läßt sich die Gährung als ein Erfolg erklären. Besonders lehret die Erfahrung, daß die Wärme die Gährung befördert, und die Kälte derselben widerstehet. Wenn man daher eine umstehende Luft setzt, welche wärmer ist, als die gährende Materie, so kann solche Luft wegen ihrer Activität die innern Theile der gährenden Materie zur Bewegung bringen, oder, weil diese Theile ohnedem schon activ und zur Bewegung aufgelegt sind, die Bewegung vermehren. Zugleich wird aber auch die innere eingeschlossene Luft von der Wärme ausgedehnet werden, wie solches eine der Wärme eigenthümliche Wirkung zu seyn pflegt. Was Wunder, daß Luftbläschen aufsteigen, oder ein Schaum und eine Ausdünstung entsteht, wodurch einige Theile entstehen, und die übrigen eine neue Verbindung und einen neuen Körper geben. Das Wasser in dem gährenden Körper löst ferner die saligten Theile auf, solche aufgelöste Salze können die ölichten Theile durchdringen, und letztere ebenfalls zur Auflösung bringen, wodurch abermals Gelegenheit zu einer neuen Verbindung gegeben wird. Die Wärme ist demnach eine Hauptursache der Gährung. Will man deswegen Fleisch und andere Dinge vor der Gährung vermehren, so entferne man die äußere Luft und die Wärme. Dauert die Gährung

te vermehrt, wo erfolgt die Absonderung u. befestig, wodurch ein Körper entsteht, er fast völlig von dem vorigen verschieden ist. So entsteht aus dem Wein und Bier in Essig, und die brennenden Geister werden in saure verwandelt. Die Säure ist gleichsam eine doppelte Gährung, der ein höherer Grad derselben, und riecht allemal ein flüchtiges alkalisches Salz und durch die fortgehenden Dünste einen ekelhaften Geruch. Solche Gährung und Fäulnis geben ordentlicher Reife-Producte, welche vollkommener, süßger und spirituöser sind, als wie die Körper vor der Gährung und Fäulnis waren. Sollte also nach unserm Tode durch die Fäulnis unsers Leibes nicht auch ein flüchtiger Leib entstehen? Sie sind ferner zu Grund, daß die Dinge in der Natur sich beständig in einander verwandeln, erweichen, und neue Ausstritte geben. Sie sind ein Mittel, neue Körper hervorzubringen, und andere zu zerlösen. In dem neuen Hamb. Magaz. 6 B. S. 483. f. ist Joh. Baptist Gaber Nachricht von angestellten Versuchen über die Fäulnis thierischer Säfte zu lesen. Die Gährung und das Brausen oder Effervescent sind verschieden. Das Brausen entsteht, wenn bey einer Präcipitation oder Vertreibung eines Körpers aus den Zwischendäumen der flüssigen Materie, die heile leichter Art schnell in die Höhe steigen, und dadurch die Oberfläche der flüssigen Materie unruhig machen, besonders wenn eine Wärme damit verbunden ist, wie man dieses bey siedendem Wasser abnimmt. Man nennet es auch ein aufwallen. Siehe Georg Ern. Stahl ymorrhœnia fundamentalis. Halle 1697. auch deutsch Stettin und Leipzig 1748. Some experiments on substances resisting rarefaction by John Pringle, in den Philosoph. transact. num. 495. art. 15. um. 496. art. 2. und 5. Johann Pet. Winkmanns Beiträge einer neuen Theorie der Gährung s. Eleve 1774. Essai pour servir a l'histoire de la putrescence Paris 1766. Von der fermentatione s. li. siehe die Rubric: Verwirmern.]

Gägonie,

ist ein griechisches Wort, und bedeutet den Ursprung der Erde, davon in der Phisik gehandelt und zur Erläuterung in der gelehrten Historie gezeigt wird, wie sich manche Philosophen den Ursprung der Erde eingebildet, auch die Historie der Schöpfung, die uns Moses angezeichnet, mit der Vernunft und den phisikischen Grundsätzen zu vereinigen gesucht.

Gägoelje,

Ein griechisches Wort, so die Lehre von der Erde bedeutet, welche bey den Philosophen in der Phisik vorkommt, da man dieselbe als ein Element, und als einen Planeten ansetzt, wie an gehörtem Orte gezeigt worden.

Galanterie,

Ist eigentlich ein französisches Wort, welches die Deutschen behalten haben, weil noch kein anders, das demselben gleich wäre, in Schwang gekommen ist. Die Franzosen, Mr. D'augelas und Mr. Coster, sagen, die Galanterie sey etwas gemischtes, so aus dem je ne sai quoi, aus der guten Art etwas zu thun, aus der Manier zu leben, so am Hofe gebräuchlich ist, aus Verstand, Gelehrsamkeit, gutem Jupicio, Höflichkeit und Freudigkeit zusammen gesetzt werde, dem aller Zwang, Affectation und unangenehmliche Plumpheit zuwider sey u. s. w. Die berühmte Madame de Seubery hält in einer Conversation von der Politesse davor, die wahre Politesse, oder Galanterie beruhe darinnen, daß man wohl und anständig zu leben, auch geschickt und zu rechter Zeit zu reden wisse, daß man seine Lebensart nach dem guten Gebrauch der vernünftigen Welt richte, daß man niemand einige Grobheit und Unhöflichkeit erweise, daß man den Leuten niemals dasjenige unter Augen sage, was man sich selbst nicht wolte gesagt haben, daß man in Gesellschaft das große Maul nicht allein habe, und andere kein Wort ausbringen lasse, daß man bey Frauenzimmern nicht gar ohne Rede sitze, als wenn man die Sprache verlohren hätte, oder das Frauenzimmer nicht eines Wortes würdig achte, hingegen auch nicht lähn sey, und sich mit selbigem, wie gar vielfältig geschieht, zu gemein mache, u. s. w. s. Thomasi Discours von Nachahmung der Franzosen. An welchen Beschreibungen gar vieles könnte ausgesetzt werden.

Von dem Wort Galanterie hat eine andere Idee der Pöbel, der eine Sache nach dem äußerlichen, und dem was in die Augen fällt, beurtheilet; eine andere ein verständiger und kluger Mann. Denn es giebt eine Schein- und eine wahre Galanterie. Dasjenige was also fort bey dem ersten Anblick an wirklich galanten Leuten einem jeden in die Sinne fällt, ist ein angenehmes Exterieur von Sitten, Reden und Geberden, darinnen eine Mischung von Artigkeit und Pracht, nach denen durch die Gewohn-

heit galanter Leute eingeführten Regeln des äußerlichen Wohlstandes hervor leuchtet. Dieses Extérieur galanter Leute muß etwas reelles unter sich verborgen haben, dessen wirkliche Auszierung allererst dasjenige ist, was man wahre Galanterie nennet: daß also die wahre Galanterie nichts anders, als eine Geschicklichkeit sey, alles dasjenige, wodurch ein kluger Mensch sich vor der Welt sehen läßt, nach dem durch die Gewohnheit politischer Weltleute herabgebrachten Manieren und Sitten der Wohlständigkeit artig und angenehm darzustellen. Die Manieren an sich selbst, welche durch die Gewohnheit geschickter Leute der Wohlständigkeit wegen in allgemeinen Brauch gebracht werden, können süglich der Materielle Theil der Galanterie genennet werden; die wirkliche Auszierung aber, welche jede dieser Manieren derjenigen That, oder Geschicklichkeit, dadurch sich ein Mensch vor der Welt sehen läßt, zuzugebringt, ist die eigentliche Formalsität, oder das Leben der Galanterie; beides muß beisammen seyn, wenn es eine wahre Galanterie heißen soll. Man erfordert z. E. heut zu Tage bey uns an einem galant homme die Kenntniß der französischen Sprache, und diese wird von Leuten, die an einer Sprache auf etwas mehrers, als auf den Klang der Worte sehen, vornehmlich deswegen hoch gehalten, weil sich in derselben mehr, als in einer andern, sonderlich was politische Materien betrifft, scharfsinnige und ingenieure Gedanken just, nett und lebhaft ausdrücken lassen, und kann man dahero sagen, daß die französische Sprache, nachdem sie unter galanten Leuten Mode worden, ein Stück wahrer Galanterie sey, insofern derjenige, der sie redet, bey erscheinender Gelegenheit scharfsinnige und artige Gedanken in solcher Sprache wohl und nett vorzutragen vermag.

Die Hauptsache, die durch ein galantes Extérieur gezieret wird, kann entweder der Leib seyn, wie auch alles dasjenige, was zur Erhaltung und Bequemlichkeit des Leibes erfordert wird; oder die Eigenschaften des Gemüths, insofern nemlich beide den Augen der Leute äußerlich vorzustellen sind. Die bloße Zierde des Leibes, ohne die geringste Absicht auf einige Gemüthsgeschicklichkeiten, dadurch obgedachte Zierde unterhalten werden sollte, ist vor keine wahrhafte Art der Galanterie zu achten. In Ansehung der innerlichen Gemüthseigenschaften giebt's zweyerley Arten der Galanterie, und solch galanter Leute: erstlich eine gemeine und superficielle, welche in einer Geschicklichkeit bekehrt, die zu Unterhaltung einer mü-

figen Conversation erfordernden gar gemeinen Gemüthsstugenden nach den Regeln des Wohlstandes artig und manierlich vorzustellen; dergleichen Eigenschaften so gemein, und der Fähigkeit eines jeden, auch nicht gar edlen Gemüths so gemäß sind, daß ein jeder selbige sich leicht durch die bloße Gewohnheit anlauff machen kann, ohne daß er vielen Verstand dazu brauchen sollte, dahin unter andern zu rechnen die Klugheit, bey dem Eintritt in eine Conversation gewisse Kennzeichen des Respects gegen die bereits anwesenden an den Tag zu legen, die Klugheit, wenn man etwas fordert, es nicht Befehlswels zu thun, die Klugheit vor eine gewisse Wohlthat seine Erkenntlichkeit nach Proportion der Sache zu bezeigen u. s. w. Denn diese und dergleichen gar bekannte und gemeine Stücke der Complaisance in Conversation haben alle einen innerlichen entweder wahrhaften, oder doch simulirten Gemüths affect zum Grunde, welcher wenn er nach den Gebräuchen des Wohlstandes manierlich an den Tag gelegt wird, unter die Stücke der Galanterie zu zählen ist; gleichwie hingegen diejenigen, die eben dieselben Gemüths affecten nicht nachdenklich herabgebrachten Manieren zu erkennen zu geben wissen, unmanierliche und plumpe Leute anzurechnen werden. Vors andere ist eine höhere und solide Galanterie, dadurch ein Mensch von höherer Geschicklichkeit und Klugheit die Wirkungen derselben an den Tag legt, dazu eine galante Gelehrsamkeit erfordert wird, deren Grund nicht die solidität, sondern die Mode, und zwar nicht sowohl die Mode gemeiner Leute, als vielmehr derjenigen, die sich an Wissenschaft distinguiren, ist. Sie bestehet theils in einer galanten Wissenschaft des Verstandes, theils in einer galanten Moral. Eine galante Wissenschaft des Verstandes ist eine gute Erkenntlichkeit in allen, was heut zu Tage unter galanten Leute zu wissen und zu können Mode ist, dahin unter andern eine sinnreiche und artige Beredsamkeit geböret, indem ein wohl an einander hangender Discours gleichsam die Seele einer galanten Conversation ist. Weil aber eine Rede nichts anders, als eine Abbildung der Gedanken ist, so folget, daß zu Unterhaltung eines klugen und vernünftigen Discourses erfordert werde, ein solider, reicher und wohlgeübter Verstand, dem es nie an guten Gedanken mangeln möge, nebst der Klugheit, sich solcher Gedanken zu diesem Zweck dergestalt bescheidenlich zu bedienen, daß man anfänglich nur solche Gedanken zur Materie seines Discourses erwähle, die man nach Beschaffenheit der Umstände, die Conversation mit Annehmlichkeit zu unterhalten, vor dienlich befand:

dieser

neben aber nicht etwan, wie ein Lehrmeister nur immer allein reden und seine Weisheit sehen lassen wolle, sondern vielmehr dem andern, der auch wohl von so vielen Einfällen nicht ist, immerfort in leichtmüthigen Gedanken Anlaß zu geben wisse, damit also die Unterredung von beiden Theilen immer munter und lebhaft fortgeführt, und folglich Zeit während der Conversation den Leuten nicht Zeit und Weile lang werden möge. Dieses ist anfänglich die reelle Geschicklichkeit, die zu Unterhaltung eines guten Discourses in Conversationen erfordert wird; das Ansehen aber der Galanterie erlangt ein solcher reeller Discours, wenn ein Mensch, der dafsals seine Gedanken an den Tag giebt, in der Manier solches zu thun, diejenigen Regeln des Wohlstandes wohl beobachtet, welche die Gewohnheit galanter Leute eingeführt, um eine gleiche Art der Gedanken, die man vorträgt, auf eine annehme und von allem Schulfüchsischen freier, Zankfüchsigkeit, Hochmuth etc. liberale Art zum Vergnügen des andern vorzutragen. Eine galante Moral hingegen hat mit den äußerlichen Thaten eines Menschen zu schaffen, so fern nämlich dieselben höflich und manierlich seyn können, oder nicht. Mit einem Worte, die wahre Galanterie gründet sich auf die innerliche Galanterie des Gemüths, die theils in einer Artigkeit der Wirkungen des Verstandes, theils in einer Artigkeit der Bewegungen des Willens besteht.

Nachdem die Galanterie heut zu Tage allerdings in den fürnehmsten weltlichen Ständen in nicht geringe Betrachtung gezogen wird, und also diejenigen, die von derselben eine hohe Meinung hegen, arinnen eben nicht irren; so ist sonder Zweifel nöthig, daß man sich wohl und gründlich unterrichte, worin eigentlich das Wesen wahrer Galanterie bestehe, theils damit man nicht an statt derselben den bloßen Schatten davon ergreifen möge, theils auch, daß man urtheilen könne, wie weit sich eigentlich der Nutzen derselben erstreckt, damit man weder zu viel, noch zu wenig Nutzen zur Beförderung seines Glücks sich von derselben versprechen, und des hierinnen von den meisten jungen Politicus begabten Irrthums nicht allererst aus der Erfahrung allmählig überzeugt werden möge, s. Müllers Anmerkung über Cracians Oracul Kap. 48. pag. 341. nebst Cracian in einem discreto.

Galantismus,

Dieses Wort, welches aus dem französischen Wort galant und einer lateinischen Endung zusammen gesetzt ist, be-

den bishero einige gebraucht, und demselben keine der besten Bedeutung begelegt. Wir haben noch viele andere Wörter, die sich auf ein ismus endigen, und allezeit eine gar schlimme Idee ausdrücken, als Ibrafonismus, Machiavellismus, Spinosismus, Pedantismus, Aethiophelismus, Concretismus, Secretismus, Ostracismus, worunter auch das Wort Galantismus gerechnet worden. Denn nachdem man solches auf die Wissenschaften, und auf die Manier solche zu erlernen, gezogen; so hat man darunter den Mißbrauch der galanten Gelehrsamkeit, die sich auf die Mode galanter Leute, sofern sie sich durch Wissenschaften distinguiren, gründet, verstanden, dämlich die andern nöthigen und nützlichen Stücke der Gelehrsamkeit verachtet, und bey seite gesetzt worden. Die meisten urtheilen hievon nach ihren Vorurtheilen. Die sich schlechterdings an Schulfüchseren und an einer pedantischen Wissenschaft gewöhnet, verwerfen die galante Gelehrsamkeit überhaupt; und diejenige, so nach der gemeinen Mundart zu reden, cavalierement studiren, und von der wahren Gelehrsamkeit keinen Geschmack haben, verachten auch die höchnöthigen und nützlichen Disciplinen, siehe Lilienthal de Machiavellism. litterar. pag. 117. sqq. Miscellanea Lipsiens. tom. 4. obs. 77. pag. 73.

Man hat auch bey den Gelehrten einen Galantismus, wenn sie ihren Büchern nach der Mode Titel zuschreiben. Frankreich hat sich vielfältig belustiget an seinen remarques, memoires, melanges, reflexions, Pensées judicieuses, u. s. f. Deutschland hat an mannigfaltigen Geschichtskalendern seinen höchsten Gefallen getragen; eine andere Nation hat in vieler Völker angenehmen Neugierigkeit unterschiedliche raccolti zum Vortheil gebracht, woben aber die schönen Gedanken des Autors observ. 8. tom. 2. der auserlesenen Anmerkung. pag. 157. zu lesen sind.

Galenische Syllogistische Figur,

Ist die gewöhnliche Benennung der vierten Figur der Syllogismorum. Die Ordnungen der drei Terminorum maioris, minoris, und medii in einem einfachen und categorischen Syllogismo, oder die verschiedene Verknüpfungen des medii termini mit dem Subjecto und Prädicato der Conclusion haben die Aristotelici Figuren genennet und derselben drei Arten bemerkt, wozu noch die vierte kommen ist, so darinnen besteht, daß der medius terminus das Prädicatum in der maiore und Subjectum in der minore

wird. Die Aristotelico-Scholastici dulden solche nicht; einige der Neuern aber haben sie angenommen. Sie heißt indgemein *figura Galenica*, insofern von dem Ursprung dieser Benennung nichts gewisses zu sehen. Averroes lib. 1. prior. anal. cap. 8. lebt zum Urheber derselben den Galenum an, daß aber darunter der berühmte Medicus dieses Namens verstanden werde, daran wollen einige deswegen zweifeln, weil man hievon in seinen Schriften nichts antreffe. Johann Hospinianus nennt als Erfinder derselben den Scotum, s. Roetenbeccium in *diff. de modis syllogism. indirect. sect. 3. §. 17.* und Joh. Carumel hat angemerkt, daß diese Figur schon dem Platon bekannt gewesen, daran andere billig zweifeln, s. Lange in *additam. ad nucleologic. Weisian. cap. 2. n. 79. pag. 236.*

Galle,

Ein gelber, scharfer und bitterer Saft, welcher voller Del und flüchtigen Salzes. Sie hat aus dem Gehirne ihren Ursprung, von welchem sie in der Leber abgesondert, und in die Gallenblase gesammelt wird. Es ist aber das Gallenbildchen ein häutig Gefäß, wie eine Birne gestaltet, liegt im unteren Theil der Leber, faßt die Galle, behält sie und führet endlich solche zur rechten Zeit in die Gedärme. Viele haben von verschiedenen Thieren geglaubt, als hätten sie keine Galle, es hat sich aber bey genauer Untersuchung das Gegentheil gezeigt. Man redet auch von einer schwarzen Galle, welche ein überflüssiger scharfer Saft, der sich in dem Gekröse sammlet, in den Zwölffingerdarm ergießet, und mit seiner übermäßigen Schärfe und Säure schadet, wovon Verheyn in der Anatomie pag. 205. sqq. auch Franciscus Glissonius, ein Enländer in *anatomica hepatis*, Marcellus Malpighius in *exercit. de hepat.* nebst den andern *Anatomicis* zu lesen. In den *adis eruditorum* 1682. pag. 20. befinden sich observationes, quaedam anatomicae structurae valorum biliariorum et motum bilis specantes; in dem *Journal des Savans* aber 1719. decembr. pag. 674. wird von einer Dissertation de naturali secretionis bilis in ictero Nachricht geben. Es ist die Galle zur Hervorbringung des Chylus, daraus das Blut werden soll, erforderlich. Es wird viel Galle erfordert, wenn man viel gegessen hat, und wenig, wenn man wenig gegessen hat. Hat man viel zu sich genommen, so dehnt sich der Magen stark aus, er drückt also die Gallenblase gegen die Leber, und treibt soviel Galle heraus, als nach Proportion der Speisen nöthig ist. Diese Galle ist eben so, wie die Eise geschickt, fette und wässerige Theile mit

einander zu vereinigen, und durch diese Vereinigung wird aus den Speisen eine Milch, welche der Chylus heißt. Denn durch Vermischung fester und wässeriger Theile wird eine Milch hervorgebracht. (Siehe den Artikel: *Dauung*.) In dem Zwölffingerdarm wird nicht nur der pancreaticische Saft, welcher aus einer Drüse kömmt, die unter dem Magen liegt, sondern auch die Galle mit dem Speise vermischt. Es fließt die Galle aus dem Lebergange und Gallenfasergange zusammen, und ergießt sich durch den gemeinen Gang in den Zwölffingerdarm. Sie ist aber von zweyerley Art. Theils kömmt sie aus der Leber, welches die Maschine ist, darinnen die Galle durch jarre Röhren vom Blute abgeschieden wird; theils aber kömmt sie aus der Gallenblase. Ob nun schon die Galle, welche in der Gallenblase ist, ihren Ursprung auch aus der Leber hat, so ist sie doch dicker, als jene, weil die Wassergefäße viele Feuchtigkeit wieder zurück in das Blut führen und die blutigen Theilchen durch das lange Verweilen in der Wärme eine große Dichtigkeit bekommen.)

[Gallmey,]

[Verschiedene nennen diese Art von Stein oder Mineral, welches Zink-Eisen, und bisweilen andere Substanzen enthält, und eine gelbe oder röthliche Farbe hat, *Calamine* oder *calamina* stein, *Cadmia naturalis* oder *Cadmia fossilis*, auch heißt es: *lapis calaminaris*. Man bedient sich dessen zur Bereitung des Meßings. Mehreres siehe in Joh. Gottl. Lehmanns Abhandlung von den Metallmütern und der Erzeugung der Metalle, aus der Naturlehre und Bergwerkswissenschaft. Berlin 1753. 8. pag. 216. f. und ebendesselben *Cadmiologia*. Rönigsberg 1761. 4.]

Gang eines Menschen,

Ist die auf gewisse Art eingerichtete Bewegung der Füße eines Menschen, um sich von einem Orte zu dem andern zu begeben. Die Bewegung selbst der Füße nennet man das *Gehen*, dazu einem zwar die Natur die Kräfte verleiht, sie müssen aber durch gehörigen menschlichen Fleiß appliciret und zu einer Fertigkeit gebracht werden, daher eben die unterschiedene Arten von dem Gang entstehen, welche entweder ordentliche; oder außerordentliche. Der ordentliche Gang, dessen man sich in den gemeinen und gewöhnlichen Fällen bedient, kann wieder in unterschiedener Absicht betrachtet werden, als in Ansehung des Gemüthes, wenn man einen stolzen, hochmüthigen, niederlichen Gang hat, wie man denn auch

mit dem Gemüthe mit eifriger Anstrengung, das Ehrgeizige langsame, aber große Schritte; Geizige und Melancholische langsame, aber kurze Schritte; Vollständige kurze und geschwinde Schritte thäten: in Ansehung der Wohlanschändigkeit, wenn der Gang entweder geschickt und artig nach dem Exempel geschickter Leute eingerichtet; oder ungeschickt, indem er entweder affectirt, oder bauerhaft und plumb heraus kommt, und in Ansehung der Sicherheit, wenn einige sicher; andere hingegen unsicher gehen. Der außerordentliche Gang ist, der nur zu gewissen Zeiten, sonderlich wegen ein und des andern Affects, oder Wohlanschändigkeit angenommen wird, als wenn jemand in Trauerkleidern nicht geschwind gehet, welches herkommen kann, entweder aus einer innerlichen Traurigkeit, die keine Munterkeit in Nerven und Gehirnen leidet; oder bloß aus Wohlanschändigkeit, da manchem es nicht ums Herze ist, daß er traurig gehen soll.

Ganze,

Wird in der gemeinen Metaphysik, oder Ontologie in das eigentlich, und in das eigentlich also benannte, und jenes wieder in vier Arten getheilet: a) totum perfectionale, wenn das Wesen einer Sache ihre Vollkommenheit habe und ohne Theile bestehe, dergleichen Gott, die Engel, die vernünftige Seele wären: [Man versteht auch darunter eine jede zusammengesetzte Vollkommenheit.] b) totum potestativum, welches aus vielen Kräften und Vermögen etwas zu thun, bestünde, z. E. unsere Seele, als ein Geist könne in keine Theile getheilet werden, doch weil sie mehr, als einerley zu verrichten vermögend, und die Kraft etwas zu fassen, zu verstehen, zu begehren u. s. f. habe, so sey sie in Ansehung dieses unterschiedenen Vermögens ein solches Ganze: c) totum univernale, dasjenige, was andere Dinge unter sich begreife, wie das Genus die Speciem, die Species das Individuum, welches man auch das logische Ganze, weil in der Logik von den sogenannten Universalien geredet werde, nennet: d) totum individuale, oder numerale, welches eine jegliche besondere Sache sey, die ihr Seyn und Wesen vor sich habe, z. E. der Engel Raphael, die Seele Lazari, Plato, Terentius, dieser Hund, dieser Löwe u. s. f.

Das eigentliche Ganze wird dasjenige genennet, welches aus seinen gehörigen Theilen bestünde, und in dieselbe könne getheilet werden, so man in vulgare in ein gewisses, und in mysticum in ein ge-

arten wieder unter nom a) totum essentialiale, das wesentliche Ganze, welches aus seinen wesentlichen Theilen bestünde, dergleichen ein jeglicher natürlicher Körper sey. Einige theilen dieses in das physische wesentliche Ganze, welches seine wesentliche natürliche Theile habe, und in das logische wesentliche Ganze, so etliche auch totum formale nennen, wenn eine Sache ihre wesentliche metaphysische Theile, welche das Genus und die Differenz wären, an sich hätte: b) totum integrale, welches aus unterschiedenen ganzen Theilen bestünde, wieder menschliche Leib in Ansehung des Kopfs, der Hände, der Füße. Sonst nennet man dieses das mathematische Ganze, und wird wieder getheilet in simile, oder homogeneum, und in dissimile, oder heterogeneum. Das totum homogeneum sey, wenn sich in den Theilen, oder Stücken eben das Wesen, so an dem Ganzen sey, bestünde, wie zwar ein Faß Wein aus vielen Kannen bestünde, doch sey eine jede Kanne der andern ähnlich, und wären unter einander von gleichem Wesen. Das heterogeneum hingegen heiße, wenn die Theile, daraus das Ganze bestehe, von einander unterschieden, und nicht gleiches Wesen unter einander hätten, als wenn man den Menschen nach den Nerven, nach den Adern, Musculn, Fleisch, Haut, Blut u. s. f. betrachte. Man findet auch noch in den metaphysischen Büchern den Unterschied zwischen dem toto integrali und dem toto integro. Jenes sey, welches aus ganzen Theilen bestünde, es mögen nun dieselbe alle seyn, die es haben soll, oder nur einige davon; das totum integrum aber sey, an welchem kein Stück fehle, so eigentlich nach der Absicht der Sache da seyn müsse, und also sey das totum integrale nicht gleich integrum; das totum integrum aber allezeit heterogeneum. Das totum mysticum, oder das geheime Ganze sey entweder personale, ein persönliches, welches Christus, der aus der göttlichen und menschlichen Natur, die persönlich mit einander vereinigt sind, besteht; oder sacramentale, wie das Sacrament, so eine irdische und himmlische Sache, die sacramentirlicher Weise vereinigt wird, in sich begreife, wovon aber die Philosophie nichts weiß. Aus dem Wesen des Ganzen folget, daß das Ganze größer sey, als jeglicher Theil davon; daß wo das Ganze, auch alle seine Theile seyn müssen, daß die Ermangelung eines Theils das totum integrum, nicht aber integrale aufhebe, s. mit mehreren Donati metaphysic. vidual. cap. 19. pag. 124. Lebenstheils philosoph. prim. pag. 399. Veltthems institution. metaphysic. part. 1. cap. 37. Joh. Weisens compend. metaphysic.

physic. recognit. cap. 12. p. 225. Scheibers opus logic. part. 2. pag. 28. Clericis ontolog. cap. 7. Hübneri observation. in elementa philosophiae instrum. pag. 208. nebst den andern Büchern der Metaphysik. Titius in arte cogitandi cap. 8. hat wider diese gemeine Lehre unterschiedenes erinnert.

Gärtneren,

Gartenkunst ist eine Geschicklichkeit des Gemüths, einen Garten so einzurichten, daß sein Besitzer Anmuth und Nutzen davon zu erwarten habe. Es werden die Gärten eigentlich getheilet in die Lustgärten, Baum- und medicinische Gärten, und wer die Gärtneren gründlich verstehen will, muß in allen diesen vierley Sorten eine Erkenntnis und Erfahrung haben. Die Kunst, Lustgärten anzulegen, ist die weitläufigste, indem ein solcher Lustgärtner nicht nur von den Gemäßen, so in seinem Boden gezeugt und geklanget werden, eine Erkenntnis haben, sondern sich auch auf die fremden und ausländischen wohl verstehen, vornehmlich aber im Zeichnen und der Mathematik geübet seyn muß, daß er dasjenige, so zu Auszierung eines Gartens erfordert wird, geschickt anzugeben und zu reguliren wisse. Insgemein pflegt man die Lustgärten, wenn man sie zu einiger Vollkommenheit bringen will; auszurühen mit Luststücken, welche hier und da mit Blumen und geschnittenen Larusbaumchen besetzt und in allerhand schöne Figuren eingetheilet sind; mit terrassen, welches erhabene Plätze von Erde, die entweder mit Stein, oder mit Rasen eingefast sind; mit Wasserfontänen, alleyn, treillagen, welchen Namen entweder die Wände und andere Sierrathen, so in Gärten aus Kreuzweis über einander genagelten gehobelten Latzen gemacht werden, und der Architectur, so viel möglich, nahe kommen, oder die hohe, geschnittene Hecken führen; mit Lauben, espaliers, so fruchtbare Häume sind, welche entweder an Latten angebunden, oder alleine durch den Vortheil im Schneiden also gezogen werden, daß sie bloß nach der Breite an einander hinstreichen, und ganze Hecken zur Verzierung der Alleen machen; mit Irrgärten, Gartenmäden, Bergen, Grotten, Orangerien, theatris, trianons, so nebrige Gebäude im Schatten und Busch angeleget, um desto frischere Luft darin zu haben und vom rechten Lusthause abzuheben, und denn mit eremitagen, parcs und menagerien. Eremitage ist ein kleines Häuschen, welches in einer rauhen und mit Holz bewachsenen Gegend liegt, darinnen zwey Behältnisse, in dem einen ist des Einsiedlers Küche, in dem andern aber sein Stübchen, darin-

nen ein Bett und Altar stehen muß; parc heist ein in schöne Alleen eingerichter und mit einem starken Gebüsch beschlossener Lustwald, in welchem allerley Wild aufgezogen wird; menagerie ist ein in verschiedne Höfe eingetheilter Ort, in denen allerhand fremde Thiere und Vögel erzogen werden. Von den Lustgärten müssen alle Luststücke, alle Borden der Alleen, alle Bäume und Gebüsch in nutzbaren Dingen bestehen, und gar niedrig gehalten werden, daß sie starker Schatten seyn, ohne gegen Abend und gegen Mitternacht, weil durch große Büsche und Bäume die Winde, so daher kommen, müssen aufgehalten werden. Baumgärten lassen sich von fruchtbarsten einheimischen Bäumen mit solcher Veränderung und Schönheit angeben, daß er keinem andern Garten an Lieblichkeit nachgeben darf, und medicinische Gärten müssen mit allen Vegetabilien, die man in der Medicin braucht, wohl versehen werden, darinnen ein Haus mit guten Kellern, Gewölbern und Höhlen; auch einem laboratorio, daß man die Kräuter darinnen trocknen, verwahren und zum medicinischen Gebrauch zubereiten möge, nöthig, s. Kitterplag part. 1. in der Baumeisteracademie im 4. disc. cap. 3. pag. 133. Es können bey der Gartenkunst noch allerhand Experimente versucht werden, wie davon Baconis de Verulamio Silva silvar. und Vallemonts Merkwürdigkeiten der Natur und der Kunst nachzulesen. So kann die Methode aus allerhand Blumen und Pflanzen Säfte zu ziehen von den Philosophis noch besser untersucht werden, wie denn Mariotte und Perault in der königlichen Academie der Wissenschaften angemerkt haben, daß der Nahrungsaft bey den Pflanzen von der Wurzel nach den Aesten, und von den Aesten nach der Wurzel circulire, s. histor. reg. scient. acad. du Hamel pag. 70. Die Alten glaubten, daß unter den Gemäßen viele ohne Saamen gezeugt würden, welcher Meinung heute zu Tage kein vernünftiger Philosoph beypflichtet wird. [Siehe Fortpflanzung.] Was die Auflösung und Anatomie der Pflanzen und Gemäße zu einer genaueren Entdeckung deren Eigenschaften befragen, ist den Gelehrten bekannt, s. von Kohe Haushaltungsbibliothek cap. 7. wo die Scritentien, so von der Gärtneren geschrieben, angeführt worden. Man hat dergleichen Bücher sowohl in der deutschen; als französischen und andern Sprachen. Von einem, so Joh. Laurent. in engländischer Sprache zu London 1715. 1716. in zwey Theilen heraus gegeben, findet man in der bibliothèque angloise tom. 1. pag. 533. und tom. 2. pag. 18. und von einigen Französischen in dem journal des sçavans

1710. april pag. 458. und 1712. mart. p. 270. imgleichen in *Verbarbs nouvelles de la republique des lettres* 1710. mai. pag. 519. Nachricht. Diese Materie gehört in die Oeconomie, die zur Lehre von der Klugheit zu leben gerechnet wird. [Siehe Baum.]

[Gasterey, Gastmahl geben,]

[Bestehet in einer thätigen Freundschaft, die man gegen eine Gesellschaft durch Ausdrück einer Wohlthat an Tag legt. Die Absicht einer solchen Gasterey oder Wohlthat kann mancherley seyn. Denn entweder sucht man sich und seine Freunde bloß zu erheben, und durch unterhaltende Gespräche seine Zeit auf angenehme und nützliche Art zubringen, oder man setzt sich dabei die Erreichung anderer Endzwecke vor. Jegte Absicht ist den Beseken der Vornunft nicht zu wieder, weil wir durch dergleichen Gasterey, theils unsere Freundschaft an Tag legen, und dadurch die Neigung des Freundes gegen uns verstärken können; theils aber bey Abmattung unserer Kräfte, die wir zu Amtverrichtungen verwandt haben, solche wieder herstellen können; theils endlich Gelegenheit bekommen, wichtige Entwürfe zu machen und auszuführen. Oft aber pflegen Menschen aus Verschwendung, aus Hochmuth, aus Wollust das Ihrige zu Gastereyen zu verwenden, und diese Absichten sind alle regellos.

Betrachte ich die Art und Weise, wie die Gastmahl einzurichten sind, und wie man sich dabei aufzuführen hat, so hat man theils die Art zu gastiren überhaupt, theils insbesondere zu erwägen. Ueberhaupt muß bey allen Gastmahlen, ein oder in der Gesellschaft sich einer sittsamen anständigen Aufführung und Höflichkeit befeisigen, sich in Speise und Trant nicht übernehmen, auch die Gesellschaft durch nützliche und gesetzmäßige Unterredungen unterhalten. Insbesondere aber sind die Pflichten auf Seiten des Gastgebers und des Gastes zu erwägen. Der Gastgeber muß bey Bewirthung seiner Freunde theils auf die Pflichten gegen sich selbst, theils auf die Pflichten, die dem Staate als Bürger schuldig ist, Rücksicht nehmen. In Ansehung seiner selbst, muß er bey der Ausgabe des Gastmals seine Kräfte nicht erschöpfen und Armuth fürzen. In Beziehung auf den Staat muß er die Ordnung und die Vorschriften beobachten, die vielleicht der Regent in Absicht auf die Gastmahl gemacht hat. So hat man besondere Wohltenordnungen, Kindtauf: Hochzeitenordnungen, die zum Wohl des Staates und zur Verschwendung vorzubauen, gegeben werden, alle diese muß der Gastgeber beachten. Auch rechne ich zu den Pflich-

ten desselben, daß er durch seine Gasterey die Gesellschaft nicht in Kosten setzen müsse, weil sonst den Gästen das Gastmahl mehr zur Last als zum Vergnügen gerechnet. Ich kann es daher nicht billigen, wenn in manchen großen Städten der Gebrauch herrscht, daß der Gast den Besekenden des Gastgebers große und ansehnliche Trinkgelber reichen muß. Denn auf solche Art ist es eben so viel, als wenn der Gast das Gessessene bezahlen muß. Die Pflichten des Gastes betreffend, habe ich nur so viel anzu merken, daß er das Gastmahl mit Danke anzunehmen, auch wohl zum Beweis der Gegenfreundschaft, dasselbe durch eine ähnliche Gasterey zu erwidern habe. Sollten aber seine Umstände eine oftmalige Erwidrerung nicht zulassen, und dennoch der Gebrauch und die Gewohnheit des Landes oder einer Stadt jedes Gastmahl durch ein anderes zu vergelten, zur Pflicht machen; so wird der Gast wohl thun, sich durch eine regelmäßige Entschuldigung von manchen Gastereyen abzustehen. Sonst erfordert die Pflicht der Freundschaft, daß man dasjenige, was man bey dem Gastmahl geredet, und einer Verschwiegenheit bedarf, nicht ausplaudere. Die Lacedaemonier ermahnten ihre Gäste zur Verschwiegenheit durch ein, über die Thüre geschriebenes S. von andern Gebräuchen und Mißbräuchen anderer Völker handelt Strucius in seinen *Antiquitates conualibus*.]

[Gastfreyheit,]

[Ist eine Art der Freundschaft, die man Freunden und andern Menschen beweiset, indem man sie in seinem Hause willig aufnimmt, wenn sie ohne unser Bitten zu uns kommen, mit Speise und Trant versorget, und sich auf alle mögliche Art denselben gefällig zu machen sucht. Die Alten, besonders die Griechen und Römer, hielten gar viel auf diese Tugend, und schärften sie als eine der heiligsten Pflichten ihren Mitbürgern ein. Der Grund, der sie hierzu bewog, war der Mangel bequemer öffentlicher Herbergen und Gasthöfe. S. Mosheims Sittenlehre der heil. Schrift 7ter Theil S. 293 ff. Ueber die Verträge, welche sie zur Ausübung der Gastfreyheit errichteten, war der Jupiter gesetzet, den sie deswegen hospitalem nannten. Cicero ad Q. Fratrem, II, 11. pro Dejotar. 6. Virgil. Aeneid. I, 735. und ihm zu Ehren Altäre aufrichteten, Ovid. Metamorph. X, 224. Cassius de vrbis ac imp. Rom. splendore II, 20. Bourdelot in Heliodor. II, p. 48. Es richteten ganze Länder und Völker mit einander solche Gastfreyheit auf, welches sie publicum hospitium nannten. Cic. in Verrem IV, 65. Livius hist. XXVII, 54. Thomassinus de testis. hospi-

hospitalitatis. Die Verletzung der Gastfreundschaft wurde der Verletzung einer Blutsfreundschaft gleich geachtet und am Leben bestraft. Cic. in Verrem, V. 42. Die Deutschen hielten noch strenger über die Gastfreundschaft. S. Tacitus de morib. german. 21. Caesar de bello Gallie. VI, 21. Perizonius ad Aelian. Var. hist. IV, 1. Döderlein Antiqu. gentilium. Norag. S. 56. Grotius de I. B. et P. II, 2. §. 16. Puffendorf de Iur. Nat. et Gent. III, 3. §. 9.

Heut zu Tage ist freylich die Pflicht, Fremde in seinem Hause zu bewirthen, nicht mehr so groß, weil öffentliche Gastgeber in Wirthshäusern die Fremden aufnehmen. Damit aber auch diese nicht die Liebespflichten gegen Fremde, die bey ihnen einkehren, verletzen, so sollte man strenge Gesetze geben, die ein Gastwirth in Ansehung der Bezahlung zu beobachten hätte. Es ist eine schlechte Einrichtung, wenn der Wirth für seine gegebene Speisen und Getränke nach Belieben fordern kann, was er will, und gleichsam auf Kosten der Gäste und der Fremden reich zu werden ein Privilegium bekommt. Deswegen findet man in angesehenen Städten Tafeln im Wirthshaus hängen, auf welchen der Werth der Speisen und des Getränkes aufgezeichnet ist, nach dem sich der Fremde richten kann.]

[Gaukler,]

[Heißen diejenigen, welche allerhand ungewöhnliche Bewegungen des Leibes, und Blendwerke der Sinnen, die sie durch lange Uebung sich erworben haben, unternehmen können. Dahin gehören die Lustspringer, Taschenspieler, Seil- und Drathtänzer. Sie pflegen von einem Orte zum andern zu ziehen, um ihre Sprünge und Künste vor Geld sehen zu lassen. Weil nun solche Menschen 1) ihre Kräfte zu nützlichen Abnichten hätten anwenden, und Künste erlernen können, die einen Einfluß in das Wohl des Staates haben; 2) auch solche Leute sich der Gefahr aussetzen, entweder den Hals zu kürzen, oder doch ihrem Leibe auf andere Art Schaden zuzufügen; so handeln sie offenbar wider die Pflichten, die sie sich selbst schuldig sind. Außerdem geben sie Gelegenheit, daß die Zuschauer nicht allein Zeit verderben, die sie zu bessern Abnichten hätten nutzen können, sondern bringen auch die Zuseher um ihr Geld, wodurch zugleich der Staat leidet. Folglich verletzen diese Gaukler die Verbindlichkeit, die sie dem Staat und ihren Nächsten schuldig sind. Daher sollten sie in wohl eingerichteten Staaten nicht geduldet werden. In ehemaligen Zeiten wurden sie deswegen, für unehrlich gehalten. Doch muß man mit solchen

Gauklern die moralischen Schauspieler, (Comedianten) nicht verwechseln. Denn eine Comödie, wenn sie gehörig eingerichtet ist, ist ein Mittel, die Kenntniß der Tugend und des Lasters zu befördern. Man sollte demnach diese Schauspieler nicht mit allzuverdächtlichen Auaen ansehen wie doch von vielen geschieht. Je oft verweigert man gar solchen Personen den Genuß des Abendmahls u. s. w. Der König von Frankreich Ludwig XV, that daher nicht unrecht, daß er einigen seiner besten Schauspieler den Titel: Akademiker, und der Gesellschaft derselben das Prädicat: Academie der Schauspieler beilegte.

Wenn man den Berichten der Reisbeschreiber glauben darf, so giebt es in Europa keinen Taschenspieler oder Gaukler, der den indischen Kartziehern an der Küste von Asien gleich zu schätzen wäre. Es verdienet eine Nachricht aus der allgemeinen Geschichte der Reisen hier angemerkt zu werden. Tavernier hatte sich zu Barock bey einigen englischen Kaufleuten einlogirt. Es kamen einige indianische Gaukler, die der Gesellschaft ihre Künste zu zeigen anboten, und unser Reisender war begierig, sie zu sehen. Sie zündeten zuerst ein großes Feuer an, machten eiserne Ketten in demselben glühend, und wandten sich dieselben um den bloßen Leib, ohne daß ihnen ein Schaden davon geschähe. Hierauf nahmen sie ein kleines Stück Holz, steckten es in die Erde, und fragten, was für eine Frucht sie darauf sollten wachsen lassen. Man sagte ihnen, daß es Feigen seyn sollten. Einer von den Gauklern bedeckte sich sodann mit einem leinenen Tuche, und kauerte fünf bis sechsmal nieder. Tavernier, der alles recht genau sehen wollte, stellte sich an einem Ort, wo er durch die Leinwanddecke ein wenig hindurch sehen konnte, und man kann seiner Erquickung um so viel eher trauen, seit die Geschichte der Reisen hinzu, da sie sich auf das Zeugniß seiner Auaen gründet. Ich sah, sagt Tavernier, daß dieser Mensch mit einem Scheermesser sich ein Stück Fleisch unter der Achsel abschnitt, und mit seinem Blute das in die Erde gesteckte Holz bestrich. Jedemal, wenn er zurück trat, wuchs das Holz vor unsern Augen ein Stück in die Höhe; bey dem dritten male kamen Aeste und Zweige mit Knospen hervor; aufs viertemal bekam der Baum Blätter; beym fünften male sahen wir Blüthen. Ein englischer Geistlicher, der sich dabei befand, hatte gleich im Anfange seinen Unwillen bezeugt, und gesagt, daß es Christen nicht erlaubt sey, einem solchen Schauspieler zuzusehen. Da er nun sah, daß diese Leute aus einem vertrockneten Stücke Holz, in weniger als einer halben Stunde, einen Baum,

sier bis fünf Fuß hoch, mit Blättern und Blüten wie im Frühlinge hervorkommen ließen, glaubte er es seiner Pflicht gemäß zu seyn, diesen Baum zu zerbrechen, und sagte, daß er den nie zum Abendmahl lassen würde, der länger einen Zuschauer bey dieser Leuselen abgab. Die Engländer sahen sich dadurch genöthiget, die Säukler fortzuschicken, nachdem man ihnen eine Belohnung von ohngefähr 10 oder 12 Thalern gegeben hatte, womit sie sehr zufrieden zu seyn schienen.]

Gebärmutter,

Ik in der Anatomie das inwendige Theil in dem Leibe der Weiblein unter dem Thieren, in welchem die Frucht empfangen und bis zur Geburt behalten wird. Bey den Weibern liegt sie im unteren Schmeerbauch zwischen dem Mastdarm und der Harnblase. Ihre Lagerstatt ist in der Höhle, welche das Becken genennet wird; sie ist also allenthalben mit Weissen umgeben, vorn mit dem Schambein, hinten kehrt das heilige Bein, auf beiden Seiten ist das Darm: mit dem Hüftbein. Ihre Gestalt ist bey denen, so nicht schwanger sind, gemeinlich dreieckicht, oben zu breit, untermwärts schmaler und etwas gerundet. Ihre Größe verändert sich, sonderlich in den schwangern, da sie sich nach der wachsenden Frucht und Nachgeburt bequemet. Das Wesen derselben ist häutig und etwas fleischicht, und hat vorzüglich bey schwangern sehr viele Blutgefäße. Daher ist es auch bey diesem viel weicher, vornehmlich wenn es sehr ausgedehnet wird. Insgemein sagt man, es es aus dreien Häutlein bestche, aus der äußern, mittlern und innern. Etliche aber wollen nur die erste und letzte oder Häute erkennen, die mittlere aber, weil sie sehr fleischicht ist, nennen sie das eigentliche Wesen der Gebärmutter. Sie wird mit vier Bänden gehalten, das eine in ihrer Ruhe gerade bleiben muß, und um deutlicherer Beschreibung willen, theilt man sie ein in den Boden, den Hals und die Scheide, s. Verheyen in der Anatomie p. 276. nebst den andern anatomicis. [Die besten Schriften von diesem Theile des weiblichen Geschlechts sind Aegn. de Graaf de mulierum organis generationi interuentibus, Leiden 572. 8. Joh. Swammerdam de uteruliebris fabrica, Leiden 1729. 4. J. G. Schröter icones uteri humani, Götting. 59. fol. Wilh. Moorwyf uteri humani grauidi anatome et historia, Leiden 173. 4. D. Siegf. Albini tabulae 7 uteri mulieris grauidae, Leiden 1748. gr. 1. Insbesondere haben des Wilh. melleis und des Cor. Nic. Jenty anatomische Tafeln vom utero grauido viel vorzügliches. Die ersten sind 1754. und die

andern 1758. in London in gr. fol. ans Licht getreten. Von beyden hat man deutsch und lateinische Uebersetzungen, so in Nürnberg heraus gegeben worden sind. Den Smellie hat C. L. Luth übersetzt und Seeligmann nachgedruckt 1758. Den Jenty aber hat C. Chr. Schmiedel übersetzt und die Kupfer sind von Kellnern nachgedruckt worden, 1761.]

Geberde,

Es kann dieses Wort in weitem und engern Verstand gebracht werden. In jenem versteht man dadurch überhaupt eine gewisse Bewegung und Einrichtung der Gliedmaßen des Leibes, so fern man dadurch gewisse Neigungen und Affecten an Tag legen will, welche Geberden entweder freye sind, wenn die natürliche Beschaffenheit der Gliedmaßen, und der Zustand des Gemüths zusammen stimmen; oder gezwungene, wenn man sie wider die natürliche Beschaffenheit des Leibes machet, selbige auch den Gemüthsneigungen und Affecten zuwider sind. Im engern Verstand heißen Geberden Bewegungen, die im Gesicht vorgehen, deren Unterschied die Franzosen durch die beyden Wörter la mine, l'air wohl ausdrücken wissen, die wir an gehörigem Ort erklärt haben. [Es wird beydem mit großem Nutzen Sulzers allgemeine Theorie der schönen Künste, unter der Rubrik: Geberden gelesen werden können.]

Gebet,

Wenn wir das Wort in eigentlichem Verstand nehmen, so ist selbiges eine Rede, die wir zu Gott richten, und darin den ihm den Zustand unser Gemüths in Ansehung seiner Wohlthaten zu erkennen geben. Es pflegen viele das Wort Gebet in solchem Verstand zu nehmen, daß sie darunter überhaupt die Erhebung des Gemüths zu Gott, da der Mensch die göttliche Hülfe verlangt, oder ein zu Gott gerichtetes Verlangen des Guten verstehen, womit auch diejenigen Beschreibungen ziemlich überein stimmen, die bey dem Suida in *εὐσεβεια* anzutreffen, und solches in ein innerliches und äußerliches eintheilen. Doch wenn wir den eigentlichen Gebrauch dieses Wortes ansehen, so ist das Gebet allezeit eine Rede, die man mit dem Mund durch Worte vorbringt, sie mögen nun laut und vernehmlich, oder leise und heimlich gesagt werden. Solche Rede wird zu Gott gerichtet, und wir geben ihm dadurch den Zustand unser Gemüths in Ansehung seiner Wohlthaten zu erkennen. Der Zustand des Gemüths ist, daß solches ein Verlangen nach der Hülfe Gottes hat. Solches Verlangen wird durch eine zweyfache Wahrheit in dem

dem Willen erreget. Denn auf Seiten sein selbst fuhlet der Mensch, daß er nicht im Stande sey, weder durch sich, noch durch andere Menschen sich zu erhalten, in den Stand der wahren Glückseligkeit seiner Seele zu setzen, und wenn er ja in der Welt was gutes zu genießen, selbiges so lang als er will, zu behalten. Auf Seiten Gottes aber erkennet er, daß er nicht nur nach seiner Allmacht ihm alles, was ihm nützlich ist, geben könne; sondern auch, indem er ihn zur Glückseligkeit erschaffen, wolle, mithin da dem Menschen von niemanden, als Gott kann geholfen werden, so erwecket diese Erkenntniß ein Verlangen nach der göttlichen Hülfe, so daß dasselbige mit einem demüthigen Vertrauen versüpft ist. Denn das Vertrauen, oder die gewisse Hoffnung, Gott werde uns nicht in der Noth lassen, wird erregt, wenn wir erwägen, wie er nicht nur könne, sondern auch wolle helfen; die Demuth aber, sofern wir von unserm Unvermögen sowohl, als Unwürdigkeit überzeugt sind. Ist Gott die einzige Ursach unserer wahren Glückseligkeit, und weiß nach seiner Weisheit am besten, was uns nützlich, oder schädlich ist, so müssen wir uns seinem Willen gänzlich überlassen, und wenn wir nicht alles bekommen, warum wir gebeten, wider ihn nicht ungedultig werden, indem ers in der That zu unserm Besten thut, wenn er uns manchmal nicht giebt, was wir wollen. Es thut Gott alles nach seiner Weisheit, und wie er daher der natürlichen Ordnung ihren Lauf läßt, und ohne höchste Ursach nicht leicht Wunder thun will, so dürfen wir auch in Kleinigkeiten nicht eine solche Hülfe verlangen, die ohne Wunder nicht kann geleistet werden, aus welchen denn zu schließen, daß unser Gebet, wo es der göttlichen Weisheit gemäß eingerichtet ist, allezeit kräftig wird, daß dasselbige Gott bewegt, uns mit der verlangten Hülfe wirklich beizustehen. Es erhellet daher, daß bei diesem innerlichen Grund die Gedanken und Bewegungen des Willens zusammen stimmen müssen: jene gehen vorher, und stellen für auf Seiten unserer, daß wir im Elend stecken, Mittel dawider benöthiget sind, und selbige von niemanden, außer Gott erlangen können: auf Seiten Gottes aber, daß er allmächtig und uns helfen könne; gütig und uns helfen wolle, doch so, wie es seiner Weisheit gemäß seyn werde. Ist von allen diesen Stücken eine wahre und gründliche Erkenntniß vorhanden, so muß nothwendig im Willen ein solches Verlangen entstehen, das mit einem Vertrauen und mit Demuth begleitet wird. Auf solche Art ist der innerliche Zustand des Gemüths beschaffen, so fern das Gebet in dem Verstand genommen wird, daß es so viel, als eine Bitte

ist. Fasset man darunter auch das Lob und Danken, so erfordert dieses einen solchen Zustand der Seele, daß selbige über die bereits empfangene göttliche Wohlthaten ein Vergnügen hat.

Dieser innerliche Zustand des Gemüths in Ansehung der göttlichen Wohlthaten wird äußerlich an den Tag gelegt, und das nennt man eigentlich das Gebet, und da fragt sich: ob man die Nothwendigkeit desselben aus dem Licht der Natur erkennen könne? welches wieder darauf ankommt: ob ein natürlicher Mensch durch seine Vernunft überhaupt von der Nothwendigkeit des äußerlichen Gottesdiensts könne überzeugt werden? doch wir unten in dem Artikel von dem Gottesdienst unsere Gedanken gesagt und erwiesen, daß man schwerlich solche Nothwendigkeit mit tüchtigen Gründen aus der Vernunft darthun könne. Ein natürlicher Mensch hält dafür, es sey genug, wenn er Gott in dem innern Grund seiner Seele anruft; verwirft aber darum das Gebet nicht, ja siehet es vielmehr als was gutes an, und bedienet sich dessen. Unter andern hat sich Herr Wolff in den Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. 3. cap. 5. §. 741. 144. bemühet, zu erweisen, daß das Gebet als eine Rede nöthig sey, nicht in Ansehung Gottes, sondern in Ansehung des Menschen, und bringt deswegen überhaupt zwey Ursachen bey. Einmal merket er an, daß die innerliche Anrufung Gottes, dazu man verbunden sey, ohne das Gebet nicht statt finden könne, welches er wieder daher beweisen will, wenn wir innerlich Gott anrufen, so stellen wir uns die Wohlthaten Gottes vor, und hätten ein Verlangen darnach; da nun diese Vorstellungen vermittelst der Worte geschähen, und das Gebet eine Rede mit Gott sey, so müßten wir diejenigen Worte gedenken, die zum Gebet erfordert würden. So bald wir uns Worte gedächten, entstände auch im Gehirn eine gewisse Bewegung, die mit ihr zusammen stimme, und aus dieser Bewegung erfolgten die Bewegungen in den Gliedmaßen der Sprache, daß wir reden, was wir gedächten, wofern nicht solches gehindert werde, in welchem Fall wir bloß eine Bemühung zu reden hätten. Da nun aber bey den Vorstellungen der Wohlthaten Gottes so wohl die Liebe, als Vertrauen gegen Gott entständen, welche beyde Affecten auch mit Bewegungen der flüchtigen Materien im Leibe vergesellschaftet wären, so fänden wir nichts, was der Bemühung zu reden widerstehen sollte, vielmehr hätten wir in diesen Affecten einen Grund, warum wir redeten selbst nach dem gemeinen Sprichwort: weissen das Herz voll ist, davon geht der Mund über.

ber. Ob alle diesen Schluß des Herrn Volke beareifen, und zugehen werden, daran zweifeln wir sehr, es sey dahin, daß jemand den Lufum ingenii, oder die sogenannte harmoniam praestabilitam billiget. Denn außer dem Fall werden alle inwendig, daß man viel tausend Ideen unter den Worten sich vorstellte, deswegen aber folge noch nicht, daß man reden müste, wenn man sonst nicht wollte. Und es ist, daß man bey heftigen Affecten angetrieben werde, die Gedanken in Worten auszusprechen, so ist das eine natürliche Folge des Affects, dazu wir nicht voralters verbunden sind. Denn natürliche Handlungen werden durch das Gebet nicht dirigiret. Den andern Beweis nimmt er daher, daß das Gebet viele Vortheile bringe, so wohl andern, wenn es dadurch aufgemuntert würde, als dem Menschen selbst, sofern es die Anacht und Inbrünstigkeit befördert, welches alles seine Nichtigkeit hat, der Schluß aber, daß daher das Gebet schlechterdings nothwendig wäre, folget noch nicht, und es weiter nichts zu schließen, als daß dasselbige nützlich und gut, welches kein vernünftiger Mensch leugnen wird.

Die heidnischen Philosophen haben hien und wieder von dem Gebet gelehret; sie waren aber sonderlich in dem Punkt: ob man die Tugenden von Gott zu erbitten, unterschieden. Es hat zwar Cotta bey dem Cicero de natura deorum lib. 3. cap. 36. fürgeben wollen, alle Leute wären der Meynung, daß man die Tugend nicht als ein Geschenk Gottes anzusehen, und selbige von ihm nicht zu erbitten habe. Die Worte heißen bey dem Cicero: „et alio: atque hoc quidem omnes morales habent, externas commoditates, vineta, fruges, oliueta, vbertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque vitae a Diis se habere, virtutem autem nemo unquam acceptam eo retulit, welchem unter den neuern Enthusius in seinen reflexions sur le nouveau systeme de la nature et de la grace tom. 1. p. 212. und Bayle in der continuation des pensées sur les comètes Nr. 243. bestimmet. Allein es hat Stelle in einer Disputat de virtute prebus imperanda ex ethicorum quorundam sententia, Jen. 1710. das Gegentheil zu thun und zu erweisen sich bemühet, es nicht alle Heyden dieser Meynung gewesen; wie denn auch desfalls in der bibliothèque germ. tom. 1. art. 7. p. 189. ein Brief von dem Herrn Lenfant widerholen anzutreffen. Denn so viel man ist ihren Schriften, und ihren von andern ausgezeichneten Lehrsätzen sieht, so eilen sie sich in drei Classen. Einige behaupteten, die Tugend sey ein göttliches Geschenk, und man müsse darum Gott

bitten, wie Pythagoras, nach Jamblich's Bericht in vit. Pythagor. sect. 87. daß die Pythagoräer, die sonst ihres Lehrmeisters Sprüche heilig hielten, dafür gehalten, man müsse alles gute, mithin auch die Tugend von Gott erbitten, davon Schofer de natur. et constitut. phil. Italic. cap. 9. p. 75. zu lesen. Socrates soll nach dem Zeugnis des Valerii Maximi lib. 7. cap. 2. gleiche Gedanken gehabt haben, wie nicht weniger Plato, der in Menono die Tugend eine Gabe Gottes genennet, die man weder von Natur habe, noch durch menschlichen Fleiß erlangen könnte, und zu Ende seines Gesprächs, Phaedrus genannt, bittet er die Götter unter der Person des Socrates um die innerliche Schönheit, dadurch er sonderlich die Weisheit und die Tugend verstanden. Dieser Weltweise hat einen Dialogum *Alcibiades* hinterlassen, darinnen gewiesen wird, wie die meisten nicht wüßten, was sie beteten, und aus Unvorsichtigkeit böse Dinge verlangten, ingleicher wie Gott bey dem Gebet auf das Herz sehe, welches Gespräch einige dem Xenophon haben zuschreiben wollen. Dem Diotogeni, einem alten Philosophen, wird dieser Satz beigelegt: „es setzet wohl, wenn man Gott vor dem Abend- und Mittagsmahl anruft; nicht, als wenn Gott dessen benöthiget wäre, sondern nur damit das Gemüth durch diese Erinnerung eine Fierde empfangen. Denn weil wir von ihm sind, und der Gottheit theilhaftig worden, so kommt es uns allerdings zu, ihn zu ehren. Weis aber Gott gerecht, so ist billig, daß auch wir in allem gerecht handeln.“ Juvenalis satyr. 10. v. 354. sqq. schreibt: „wenn du um was beten willst, so bete, daß dir Gott eine weise Seele in einem gesunden Leibe verleihen wolle. Bete, um ein Gemüth, das tapfer ist, und sich vor dem Tod nicht fürchtet, welches den Tod unter die Schuldigkeit rechnet, womit wir der Natur verbunden: das alle Schmerzen ausstehen kann, sich nicht erzürnet, nichts begehret, ja alles das Ungemach, so Hercules ausgestanden, allen Wohlthun, Bequemlichkeiten und Delicateffen des Sardanapalus vorziehet.“ Andere lehrten das Gegentheil, wenn man alles von den Göttern zu erbitten hätte, so wäre doch in Ansehung der Tugend kein Gebet nöthig, die sich der Mensch selbst geben könnte. Von dem Cotta haben wir vorher eine Stelle aus dem Cicero angeführt. Origenes lib. 2. cap. 68. contra Celsum gedenket, daß die Privatetischen Weltweisen das Gebet für vergebens gehalten. Marius Tyricus will in der 30ten Dissert. weisen, „man habe nicht nöthig, daß man zu Gott bete. Denn der Mensch ist des-

„sen, warum er bete, entweder würdig, oder unwürdig. Ist er es würdig, so wird ers erlangen, wenn er schon nicht darum bittet. Ist ers nicht würdig, so wird er es nicht bekommen, wenn er gleich darum bittet.“ *Soratus lib. 1. epist. 18. schreibt:*

Sed satis est, orare Iovem, qui donat et auferit,

Det vitam, det opes: aequum animum mi ipse parabo.

So finden sich auch welche, die sich hier widersprechen, wohin insonderheit die Stoiker gehören, deren Widerspruch auf zweyerley Art geschehen. Denn einige haben sich offenbar contradiciret, als wenn *Seneca epist. 10.* sagt, „bitte Gott um die Tugend, um die rechte Gesundheit des Gemüths, und denn erst um die Gesundheit des Leibes;“, so schreibt er *epist. 41.* „der ist ein Narr, der um die Tugend betet,“ und *epist. 107.* heißen seine Worte: hanc rerum conditionem mutare non possumus; id possumus, magnum sumere animum et viro bono dignum, quo fortiter fortuita patiamur et naturae consentiamus. Andere haben sich eben nicht so offenbar widersprochen, aber gleichwohl hierinnen ihre andere Principia aus den Augen gesetzt, daß wenn man die Stoische Lehre von dem unumgänglichen Schicksal und von dem freyen Willen in Eaten und von der Tugend gegen einander hält, sie einander entgegen ist und nicht befsammen stehen kann. An einem Theil lehrten diese Weltweisen, der Mensch könne durch eigene natürliche Kräfte tugendhaft leben. Denn bey dem *M. Antonio Philosopho de se ipso ad se ipsum lib. 8. §. 25.* klingt recht Stoisch: „es steht bey mir, daß in meinem Gemüth keine Bosheit, keine Begierde, keine Unruhe anzutreffen, und“, *lib. 7. §. 30.* daß du fromm und gerecht „handelt, das hast du in deiner Gewalt.“ Ob nun zwar ein und der andere aus dieser Schule das Gegentheil gelehret, maßen *Posidonius*, der zwar in ein und andern Stücken von der Stoischen Secte abgewichen; im Hauptwerk aber doch ein Stoicus geblieben, nach *Laertii lib. 7. segm. 124.* Bericht, in dem ersten Buch de officiis geschrieben, ein Weiser werde beten, und das Gute von Gott bitten; so waren doch die meisten der Meinung, der Mensch habe über sein Gemüth so viel Gewalt, daß er dasselbe zur Tugend gewöhnen könne. Am andern Theil kamen sie mit dem unumgänglichen Schicksal aufgezogen, dem sie alles unterworfen, mithin den Menschen seiner Freyheit beraubeten, welches dem erkern ganz entgegen war, wie unter andern *Buddeus in anal. histor. philos. p. 144.* schon angemerkt. Doch solche Widersprechungen

sind bey den Scribenten, die nicht so störrisch schreiben, nicht zu verwundern, zumal bey den Stoicis, wie wir oben in dem Artikel von der Freyheit des Willens gewiesen. Es war bey diesen Philosophen ein großer Hochmuth, welcher verhinderte, daß sie das innere Verderben des menschlichen Herzens nicht erkannten, und viel mehr meyneten, es sey selbiges von Natur nicht so böse, daß man vor sich nicht tugendhaft leben könne, davon man zur Erläuterung *Vitringii disert. de philos. graecorum vicio affectuum corrupta lib. 3. cap. 12.* obseru. sacrar. lesen kann. Es kann auch *Pythagoras* nicht wohl von einem Widerspruch befreiet bleiben. Denn hat er auf der einen Seite dafür gehalten, daß unsere Seele ein Theil des göttlichen Wesens und Gott mit der Natur vermischet; auf der andern Seite aber das Gebet zur Erlangung der Tugend färgeschlagen, so reimen sich diese zweyerley Sachen nicht wohl zusammen. Man kann überhaupt von dieser Materie in Ansehung der alten Philosophen nachlesen, *Muretum pag. 164. ad Aristotel. ethicam, Spanhem ad Callimach. in Iovem v. 96. und ad Iulian. p. 99.* Es kommt die ganze Sache darauf an, wie man die Tugend nimmt. Eine philosophische Tugend, die nur auf eine äußerliche Ehrbarkeit gebet, kann man einen Habitus des Gemüths nennen, welchen man durch Fleiß und Mühe vermittelst der natürlichen Kräfte erlanget; die theologische und wahre Tugend aber, die auf eine innerliche Reinigkeit des Herzens ankommt, wirkt alleine Gott. Doch hat man auch bey der natürlichen und philosophischen Tugend des Gebets nöthig; so fern Gott die natürliche Kräfte erhalten und unsere angewendete Mühe vergewissen muß. Außer den bereits angeführten handeln von dieser Materie auch *Buddeus in selectis iuris nat. et gent. p. 223. Schöffetter in colleg. Pufendorf. exercit. 4. §. 41. Stolle in disput. de necessitate et efficacia precum, Jen. 1713. Job. Christian Clausius in disert. moral. de precibus ex natura cognitis, Leipzig 1712.* [Eine sehr gute Ausführung vom Gebet findet man in Prof. Meiers philos. Sittenlehre 1 Th. §. 202, 226.]

Gebetsformel,

Heißt ein auf gewisse Weise ordentlich eingerichtetes Gebet, dessen sich auch andere bedienen können. Fragt man: ob Gebetsformeln was nützen, und nicht vielmehr besser sey, wenn ein jeglicher sich selbst nach dem Zustand seines Gemüths ein Gebet machte? so ist wohl außer Streit vernünftiger, wenn ein jeglicher so betet, wie es die Beschaffenheit seines Gemüths in Ansehung der göttlichen Wohlthaten mit

it sich bringt, weil ein jeder sich seines eignen Zustandes am besten bewußt, und eher auch am besten sein Anliegen vorzulegen kann, welches nicht weniger für le Menschen, sie mögen gelehrt oder ungelehrt, klug oder einfältig seyn, eine nützliche Sache ist. Denn einmal sagt an gar recht im Sprichwort: Noth lehrt, indem vermöge der Vereinigung irdischen Leib und Seele bey heftigen Weiden und Affecten die Gliedmaßen des Leibes, und unter denen auch die Zunge mit bewegt und nach Beschaffenheit des Affects zu einer gewissen Rede angetrieben wird, folglich wenn die Menschen ihr Leid recht erkennen und fühlen, und ein schmerzliches Verlangen nach der göttlichen Hülfe hätten, würdest sie schon beibringen können, wenn sie gleich keine einzige Gebetsformel vor sich hätten. Vorseiters siehet Gott auf keine Künstliche und weltläufige Gebetsformel, und ist zu stricken, wenn er nur unser Vertrauen auf ihn siehet, daß daher ein aus rechtschaffenem Herzen aufsteigender Seufzer bey ihm mehr vermag, als wenn ein scheinseliger Pharisäer mit gebängtem Kopf, niedergeschlagenen und verkehrten Augen auf die Erde fällt, die Hände vielmals zusammen schläget, und ein langes Gebet verfertigt. Doch damit verwerfen wir die Gebetsformeln und die Gebetbücher nicht ähnlich, welche, wenn sie wohl eingerichtet sind, zufälliger Weise nützlich seyn können, dabey man so wohl auf die Sache als Worte zu sehen hat. In Aufsehung der Sachen sind sie, wosfern sie von Allen, oder doch den meisten sollen gebraucht werden, general abzufassen, daß man darinnen allgemeine Anliegen und Wohlthaten Gottes berührt, wozu denn solche Worte und Redensarten auszulesen sind, welche mit den ordentlichen Bewegungen des Willens, die bey dem Gebet seyn müssen, übereinkommen. Werden dergleichen Gebetsformeln von Leuten, die solche verstehen, und darauf Acht haben, gebraucht, so können sie Anlaß geben, daß sie sich manche Sachen vorstellen, die ihnen selbst nicht befallen wären, und vielleicht in besserer Andacht erhalten werden. [Lassenii Gebetsformeln haben viele Vorzüge.]

Gebot,

Heißt ein solches Gesetz, darinnen etwas zu thun anbefohlen wird; da hingegen wenn der Gesetzgeber will, daß die Sterblichen etwas nicht thun; oder anlassen sollen, dieses ein Verbot heißet. Ammuss hier den Artikel Gesetz nachsehen.

Geburt,

Im physischen Verstand versteht man durch den natürlichen Ausgang der

Frucht aus der Mutter Leib, welche entweder eine zeitliche, wenn der Ausgang zu rechter Zeit geschieht, oder eine unzeitliche Geburt ist, wenn er sich zu früh begiebet. Ordentlich ist die Zeit einer reifen Geburt 9 Monat; außerordentlich kanns eher und später geschehen. In Achtens siehet man die Geburt als eine Abstammung des einen von dem andern an, dadurch man ein Recht bekommt, daher der Unterschied einer ehelichen und unehelichen Geburt entsteht. [Herr Braun und Verham haben aus den Verzeichnissen von London und einigen Landgemeinen in England, von mehr als 30 Jahren, gefunden, daß die Anzahl der Knaben zu der Anzahl der Mädchen, ohngefähr wie 14 zu 13, oder wie 108 zu 100 sich verhielte. Herr Süßmilch hat das Verhältniß wie 21 zu 20 oder 105 zu 100 angenommen. Gegen 20 Töchter werden demnach 21 Söhne geboren. Die mehesten behaupten, der Grund hiervon sey darinne zu suchen, weil das männliche Geschlecht durch Krieg, Seefahrt, Bergbau, und andere beschwerliche auch gefährliche Arbeiten mehrerer Gefahr, als das weibliche Geschlecht unterworfen sey. Man lese hierbey den Artikel: Polygamie.]

Geburtsglieder.

Hierdurch versteht man diejenigen Theile, welche zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts müssen gebraucht werden. Bey den Mannspersonen sind selbige die Testes, oder Hoden, Geburtsgeilen, welches diejenigen Theile, so außerhalb des Leibes in dem Hodensacklein sich befinden; man nennt sie aber testes, weil sie ein Zeugniß der Mannheit sind; die Prostata, die abführende Gessäfte die Samenbläslein, die Vorsteher, die männliche Ruthe nebst den Blut- und Wassergefäßen, darzu auch noch die Sennadern kommen, die zu diesen Theilen gehören. Zu den weiblichen Geburtsgliedern gehört die Gebärmutter, ein hohler Theil, der im untern Schmeerbauch zwischen dem Mastdarm und Harnblase liegt, darinnen die Frucht beherberget wird. An den Seiten der Gebärmutter ohngefähr zwey quer Finger weit davon befinde sich zwey Nüchtle oder runde Theile, auf jeder Seiten eines, die man insgemein die weiblichen Geburtsgeilen, auch die Eyerstöcke nennet. Hiernächst sind die rubae Fallopianae, welche Oänge Sellsheits wegen Trompeten genennet werden, deren erster Erfinder Fallopius ist, oder sie doch wenigstens zuerst beschrieben hat. An dem Hals der Gebärmutter ist die Scheide angemacht, welche eine häutige längliche Röhre ist, die sich bis zur Schaam oder weiblichen Schoß erstreckt, und sich

nach dem männlichen Glied bequemet. Es hat so wohl die Gebärmutter, als auch, was ihr anhängig ist, so wohl oben, als unten ihre Puls- und Blutadern. Jene werden eben mit den bey Mannspersonen Samen- und zubereitende Gefäße genennet, gehen auch von dem Ort, als die männlichen, nämlich von der großen Puls- und Hohlader, wovon Verheyen in der Anatomie p. 238. 199. Geister in compend. anatomico. p. 83. 199. nebst den andern Anatomicis zu lesen ist. (Siehe der Mann und die Frau im Ehestande physikalisch betrachtet, Leipzig 1774. S. 391-443.)

Gedächtniß,

Insgemein versteht man darunter eine besondere Kraft des menschlichen Verstandes, [man muß immer bemerken, daß der Verf. das Wort: Verstand in einer gar weitern Bedeutung nehme,] die Ideen anzunehmen und sie zu verwahren, bey welchem leßtern sich wieder drey Actus äussern: 1) derjenige, den man eigentlich memoriam, oder das Gedächtniß nennet, so eine Behaltung der Ideen, die man empfunden: 2) die recordatio, oder die Erinnerung, wenn man sich die Ideen, die man bishero verwahrt, wieder vorstelle, und 3) reminiscencia, oder das Besinnen, welches diejenige Art der Erinnerung, wenn die Ideen einigermaßen schon vergessen, wiewohl einige nur zwey Actus, das Behalten und Erinnern seken, so auch accurater ist. Mit dieser gemeinen Erklärung des Gedächtniß ist Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen cap. 3 §. 250. nicht zufrieden, weil man die Einbildungskraft mit dem Gedächtniß vermische, und daher müste man vielmehr sagen, das Gedächtniß sey das Vermögen, Gedanken, die wir vorhin gehabt, wieder zu erkennen, daß wir sie schon gehabt haben, wenn sie uns wieder vorkommen, womit er sehr wenig zu der Gedächtnißkraft, und nichts anders, als ein Besinnen rechnet. Es muß doch in der Seele eine Kraft seyn, wodurch verhindert wird, daß wir die Ideen nicht gleich vergessen, und daß wir uns lange Zeit nach der Empfindung selbiger erinnern können. Der Einwurf, man vermische die Imagination mit dem Gedächtniß, hat wohl nicht viel auf sich. Denn mit was Grund Herr Wolff die Einbildungskraft von dem Gedächtniß will unterschieden haben; mit eben dem Grund kann ein anderer Philosoph sie als eine Kraft des Gedächtnisses ansehen. (Bey den neuern Philosophen ist es nunmehr allgemein angenommen, daß man Imagination und Memoria eben so, wie Wolff unterscheidet. Siehe Erinnerung und Besinnen.)

Man trifft auch bey den Thieren, wie wohl nicht bey allen, noch in gleichem Grad ein Gedächtniß an, daß sie was behalten und sich dessen erinnern können, daß wenn ein Hund mit einem Prügel Schläge bekommen, und man lauft mit demselben wieder auf ihn los, so sahet er an zu schreyen, ehe man einmal auf ihn los schläget, welches eine Erinnerung, die Erinnerung aber ein Behalten anzeigt, so auch noch diejenigen Künste bezeugen, die man gewissen Thieren lehren kann. Doch ist zwischen der Erinnerung eines Menschen und eines Thiers ein merklicher Unterschied. Denn ein Mensch kann sich einer Sache erinnern, wenn sie gleich nicht gegenwärtig, und kann von einer Idee auf die andere kommen; wenn sich aber bey einem Thier eine Erinnerung äußern soll, so muß ihm das Objectum gegenwärtig stellet werden. z. E. hat ein Hund nach der Kunst tanzen gelernt, so wird er niemals vor sich tanzen, so bald er aber die Erinnerung nebst deren Bewegung und die Stimme nach denen er gewöhnet worden, wahrnimmt, so tanzet er. Die Naturhandwerker haben angemerkt, daß der Sitz des Gedächtnisses sey in dem hintern Theil des Hauptes, und daß diejenigen ein besser Gedächtniß hätten, deren Hintertheil des Hauptes größer sey, als es gemeinlich zu seyn pflegte; im Gegentheil, wenn es platt und klein, so hätten solche Personen kein allzugutes und fertiges Gedächtniß. Wenigstens sey es gemiß, daß die gute oder die schlimme Disposition des Hintertheils des Hauptes viel zu einem guten und schlechten Gedächtniß befrage. Wenn Lohenstein in seinem Armario part. 1. lib. 7. p. 1102. schreibt: „Das Gedächtniß ruhet im Hintertheil des Hauptes, wie der Verstand im vorderen, weil dieser auf das gegenwärtige und künftige Aufsicht haben; jenes aber auf das vergangene zurück sehen und auf dem Menschen gleichsam einen innerlichen Janus machen muß, so sind diese Gedanken mehr oratorisch als philosophisch.“ Tenzel erzählt in den monatlichen Unterredungen 1639. p. 619. aus den ephemer. nat. curiosor. daß ein betagter Mann auf der Reise mit dem Wogen gestürzt, und ein nicht gar schweres Knielein auf seinen Kopf gefallen, dadurch er das Gedächtniß gänzlich verloren, und als er deswegen wieder umgekehret und auf der Rückreise auf den feinsten Wegen sehr gerüttelt worden, es in einer halben Stunde unversehens wieder bekommen und bis an sein Ende behalten, anderer Exempel zu geschweigen, wovon Peyssas disput. de obliuione memorab. Leipzig 1703. zu lesen ist, welcher auch 1699. eine andere de memoria memorabili herausgegeben, darinnen er viele Exempel von ganz

lang, besonders lebhaften Gedächtnissen angeführt. Von dem Cyro schreibt man, sein Gedächtnis wäre so vortreflich gewesen, daß er alle Soldaten seiner abziehenden Armee mit Namen rufen konnte. Der Cardinal du Perron soll 200 Verse, welche von einem berühmten Poeten von Henrico dem vierten waren recitirt worden, und welchen er vorher niemals gesehen und kein Wort von seinen Versen gehöret, ohne ein Wort auszulassen, ohne Angst wieder vorgesaget haben, welches zwar schwer zu glauben scheint. Richer hat 1706. zu Stade anfangen, in zwei Programmatibus die Tempel derer, die diuiniorem memoriam gehabt, nach alphabetischer Ordnung sammen zu lesen, und 1708. kam zu Alts unter Bayer eine Disputation heraus, worinnen auch Exempel von herrlichen Gedächtnissen angeführt worden, oben Struv in supplement. ad notit. reitter. pag. 134. zu lesen ist. Wenn man von der Güte des Gedächtnis urtheilen will, muß man selbige nicht in der Lebhaftigkeit an sich suchen, daß man im Stande sey, viele Dinge auf eine gewinde und leichte Art zu behalten; sondern dabey die göttliche Absicht, wozu Gott den menschlichen Verstand mit dieser Fähigkeit versehen, vor Augen haben. Wir haben den Verstand zu dem Ende bekommen, daß wir die Wahrheit kennen mören; die Erkenntnis der Wahrheit aber ist eigentlich ein Werk des Judicii, welches wir daher vor die Hauptfähigkeit achten und auf dessen Verfestigung die meiste Sorge wenden müssen. das Judicium kann keine nützliche Wirkungen nicht zeigen, wenn es nicht die gehörigen Materialien, das ist Ideen hat; die Ideen haben wir von der Empfindung; es würden aber sogleich selbige verschwinden, wo nicht ein Gedächtnis vorhanden wäre, welches daher dem Judicio ein Instrument in Ansehung der Materialien an die Hand gehen muß, folglich: soll das Gedächtnis nicht lebhafter, als das Judicium sey, weil sonst das Judicium mit alle Ideen bestreiten kann, und nur seinen Wirkungen verhindert wird. Ist aber das Gedächtnis mit einem lebhaften Judicio verknüpft, so befindet sich selbige in einem der göttlichen Absicht anstehenden Zustand, woben Kübiger in alu veri et falsi lib. 1. cap. 2. §. 26. sqq. zu lesen ist. In Ansehung dieser gedoppelten Beschaffenheit des Gedächtnis, so ist solches entweder lebhaft ohne Judicio, oder gut, und mit einem Judicio verknüpft, findet man zweierley Gebrechen. Einige sind Gedächtnisgelehrte, e bey ihrer Erkenntnis keinen andern Grund als die Autorität der Menschen haben, viel lesen, darüber nicht meditiren, woraus eine Confusion entsteht,

daß wenn sie was mündlich oder schriftlich vortragen, halten sie keine Ordnung, und fallen bald auf diß, bald auf jenes, das zur Sache nicht gehöret. Andere haben ein gut Gedächtnis mit einem Judicio, welche was gründliches thun können, zumahl wenn sie sich auf solche Sachen legen, die vornehmlich ein Gedächtnis erfordern, als Sprachen und Historien, und bey eigentlich judicireusen Dingen vermögen sie vermittelt der Belesenheit in allen ein solches Temperament zu treffen, daß ihre Sachen wohl zu lesen sind. Es erhellet zugleich daraus, daß diejenigen irren, die die wahre Belehrsamkeit als ein Werk des Gedächtnis ansehen, und bey der Jugend einen zum Studiren geschickten Kopf daher beurtheilen wollen, wenn sich ein lebhaftes Gedächtnis äußert. Man pflegt sonst das gute, oder vielmehr das lebhafteste Gedächtnis einzutheilen in ein natürliches, wenn jemand von Natur darinnen einen besondern Vortheil hat, und in ein künstliches, so fern die natürliche Fähigkeit durch Fleiß und Mühe verbessert, und in einen bessern Stand gesetzt worden, wovon der gleich folgende Artikel handelt, von welcher Materie noch zu lesen Clericus in pneumatolog. sect. 1. cap. 4. Croufag in system. de reñx. part. 1. cap. 12. pag. 147. auch Vosius de origin. et progress. idololatr. lib. 5. cap. 32. nebst den andern gewöhnlichen logischen Büchern. Zu Paris ist 1708. hertz aus gekommen nouus tractatus de memoria, in quo eius effectus maxime stupendi mechanica ratione explicantur, auctore de Billy, in französischer Sprache, davon man in den actis eruditorum 1709. pag. 73. eine Recension findet. In den Gundlingianis part. 31. pag. 91. steht eine Anmerkung über die Frage: Was man Gedächtnis nenne? Gundling vertheidiget seine Meinung, daß das Gedächtnis wiederum herfürgebe, was man erkannt und also gesammelt. [Siehe den Artikel: Besinnen und Erinnerung.]

Gedächtniskunst,

Man versteht dadurch eine Erkenntnis, Wissenschaft, Geschicklichkeit durch gewisse Mittel die natürliche Kräfte des Gedächtnis zu verbessern und zu verstärken, welches daher das künstliche Gedächtnis pflegt genennet zu werden, davon man insgemein vier Arten machet: 1) ist memoria medica, wenn man alles das Gehirn stärkende und die äußere Sinne, sonderlich aber den Geruch erweckende Dinge brauchet: 2) memoria schematica, wenn man sich durch Bild der eine Sache auf eine leichtere Art ins Gedächtnis

Gedächtnis zu fassen bemühet: 3) *memoria technica*, wenn man sich gewisser Kunstwörter und Denkverse bedienet, und 4) *memoria logica*, sofern man sich durch gute Ordnung, und geschicktes Nachdenken darinnen helfe. Doch die Sache und ihre unterschiedene Arten kann man ordentlicher vortragen, wenn man alle Mittel, deren man sich dabei bedient, in zwei Classen eintheilet. Denn einige gehen auf die Kräfte des Leibes, mit dem die Seele auf das genaue verknüpft, daß man selbige in einer zu einem guten Gedächtnis nöthigen Disposition entweder erhält, oder dahin bringet. Denn man merket an, daß vornehmlich eine dreifache Beschaffenheit des Leibes und des Gehirns einem guten Gedächtnis entgegen sey, als wenn ein Mensch eines außerordentlichen kalten Temperaments wäre, eine allzu große Nässe; wie in Trunkenheit, Unmäßigkeit und in Flüssen das Gehirn umgäbe, und ein außerordentlich trocken Gehirn vorhanden, aus welchen Umständen zu schließen sey, wie die Diät anzustellen, wenn man dem Gedächtnis wohl rathen wollte. So hat man auch allerhand Medicamenta vorgeschlagen, gewisse Puder, Schnupftoback, Plaster auf die Schläfe, oder andere Stellen des Hauptes zu legen, Wässer, gewisse Getränke, Früchte, Saften zum riechen, Reinigungern, Oelarten und so ferner, womit man das Gedächtnis stärken könnte, dergleichen Mittel in Marii d'Asigny wahrhaftigen *Gedächtniskunst*, cap. 6. in ziemlicher Menge angeführt werden. Doch wollen andere davon nichts halten, und rathen wenigstens; damit behutsam umzugehen, indem man aus der Erfahrung habe, daß wenn die natürliche Kräfte abzunehmen angefangen, das Gedächtnis sich dergestalt abgelegt, daß sich mancher auf seinen eignen, oder seiner Hausgenossen Namen nicht mehr habe besinnen können, welches man von dem Francisco Davaro Trapezuntio, Daniel Heinsio, Sleidano, Samuel Schmid beruhet. Andere Mittel gehen gewisse Kräfte der Seele an, dadurch man dem Gedächtnis zu statten kommen will, als vermittelst der Imagination und des Judicii. Was die Imagination betrifft, so ist aus der Erfahrung bekannt, daß wir diejenigen Dinge, die wir uns lebhaft, sonderlich durch eine sinnliche Vorstellung einbilden, länger merken, zumal wenn die Eindrücke der Sache in die äußerliche Sinne heftig geschlehet, und sich damit ein und der andere Affect verknüpft, welches eben die Ursache, warum wir uns der Dinge, die in unserer Jugend vorgegangen, da am meisten die sinnliche Imagination herrschet, die als was neues, seltsames, unvermuthetes

sich zugetragen, so lange erinnern können, und überhaupt alle sinnliche Gedanken länger, als die judicieusen behalten. Aus diesem Grund hat man vermerket durch Bilder vermittelst der Imagination dem Gedächtnis zu statten zu kommen, welches daher *memoria schematica* genennet worden. Es ist eine ziemliche Menge von solchen Büchern vorhanden; darinnen durch Bilder etwas fürgetragen, indem man nicht nur den ganz kleinen Kindern das A. B. C. auf solche Weise fürgemahlet; sondern auch andere Dinge in allerhand Wissenschaften auf eine leichtere Art jungen Leuten ins Gedächtnis zu bringen gesucht. Man hat allerhand Bilderbibeln, darinnen die biblischen Geschichten vorgestellt werden, dergleichen Arbeit auch Buno, und vor ihm Winkelmann, der in einer Generaltable einen Abriß des alten und neuen Testaments gemacht unter dem Titel: Sonntagsgewerbe, übernommen. Eben diese beide Männer haben die Rechtsgeschichte und die Historie auf solche Art leichter machen wollen, ja man ist mit dieser Bilderlust auch auf die philosophischen Disciplinen verfallen. Denn gedachter Winkelmann hat in einer Tabelle die aristotelische Logik fürgestellt, und eine Erklärung dazu unter dem Titel: *logica memorativa, cuius beneficio compendium logicae peripateticæ brevissimi temporis spatio memorias mandari potest*, Hall. 1659. 12. heraus gegeben, worinnen er unter andern die Definitionen von der Logik also abbildet: es sihet Aristoteles in einer Meditation begriffen, welches anzeigen soll, daß die Logik eine Geschicklichkeit des Gemüths und nicht des Körpers: in seiner rechten Hand hält er einen Schlüssel, das ist, die Logik ist keine Wissenschaft, sondern ein Schlüssel zu den Wissenschaften; in der linken einen Hammer, das ist, die Logik ist ein habitus instrumentalis, und verhält sich als ein Werkzeug, und indem auf dem Anker eine ganze und gesplattene Klammer lieget, so soll dieses andeuten, daß die Logik zeigte, wie man das wahre von dem falschen zu unterscheiden habe. Auf eben die Art hat Thomas Murner *charitadum logicae; seu logicam poeticam vel memorativam* heraus gegeben, von welchen beiden Schriften in der *historia logicae* pag. 223. parergor. acad. gehandelt haben, anderer hieher gehörigen Bücher zu geschweigen, die Morhof in *polyhist. litter.* lib. 2. cap. 6. und Paschius *de inventis nov. antiquis* cap. 2. pag. 124. mit großem Fleiß angeführt haben.

Die besten Regeln bey der Gedächtniskunst sind wohl diese, die sich auf das Wesen des Gedächtnis selbst gründen; wie nun kurz vorher schon angedeutet worden.

worden, daß die sinnliche Imagination viel zu einem lebhaften Gedächtniß beitrage, so ist die Methode, durch Bilder demselbigen zu helfen, nicht schlechterdings zu verwerfen; wenn nur die Vorstellung durch Bilder vernünftig eingerichtet, und zwischen den Lernenden ein Unterschied gemacht wird. In Ansehung des ersten Punkts ist auf vielerley Art in diesem Stück verfahren worden, indem man entweder ohne Unterschied alle und jede Sachen sinnlich darzustellen wollen, auch geistliche, moralische und abstracte Dinge, welches nicht wohl angeht, und Gelegenheit zu irrigen und unrichtigen Begriffen geben kann, auch eine weitläufige Erklärung, die denn das Werk doppelt schwer macht, erfordert; oder man ist auf, so einfältige, abgeschmackte und geistungsreiche Vorstellungen gefallen, wodurch die Deutung, die sie haben sollen, eher verdeckt worden. Also ist bey dem Bonone in seiner Universalhistorie sehr viel her gesucht; wenn in dem ersten Seculo ein brennendes Herz den Livium bedeuten soll, indem man einem solchen Kind erst beybringen muß, daß das brennende Herz die Liebe anzeigt, zwischen dem Wort Liebe aber und Livius eine Leblichkeit wäre. Von Leuten, die eistiger maßen nachzudenken, und ihr Iudicium zu brauchen anfangen, soll man dieser Methode nicht bedienen, und ihnen vielmehr weisen, wie sie vermittlest des Iudicii dem Gedächtniß zu Hülfe kommen können, maßen eine solche unnütze Erkenntniß der iudicieux gar inderlich seyn kann, folglich da die wahre Logik und deren Erlernung kein Werk des Gedächtniß, sondern des Iudicii, so ist eine Einfalt, selbige jemand durch Bilder bezubringen. Doch vor dem konnte man, wenn der Aristoteles ins Gedächtniß gefasset würde, so griffe man die Philosophie bey dem rechten Zipfel an. Noch künstlicher machen es diejenigen, welche vorschlagen, daß man sich ein gewisses Haus, oder eine Stadt nach den unterschiedenen Bedähtnissen und lägen so einbilden müsse, als hätte man es gemalt vor sich wie Repositoria, darinn man die Dinge, oder Ideen, welcher man sich zu erinnern wünschte, eintragen müsse, und zwar unter einer merkwürdigen Phantasie. Andere haben an statt es Hauses, Gebäudes oder Vallais solche Thiere ausgelesen, deren Namen in der lateinischen Sprache mit den Buchstaben des Alphabets überein kommen. An statt der Stuben haben sie derselben lieber erwähnt, die Ideen darauf zu setzen, um sich alles desto besser zu erinnern. Ein jedes davon theilen sie in fünf theile, ins Haupt, die Vorderfüße, die Hinterfüße und den Schwanz, welches die natürliche Ordnung. Auf solche

Weise habe die Einbildung 150 Derter, die Bilder von merkwürdigen Dingen sich wohl einzubilden. Es ist aber bey dieser Methode viele Schwierigkeit. An statt der Bilder haben sich andere gewisse Wörter, Verse und dergleichen erwähnt. Von den Wörtern, die man nach einander merken wollte, müßte man den ersten Buchstaben nehmen, selbige zusammen setzen und sehen, daß ein Wort daraus käme, damit man sich bey Gelegenheit eines jeden Buchstabens des Worts erinnere, z. E. man wollte in einer Bibliothek dieses: Aurelium Victorem, Livium, Lucanum, Eutropium, Salustium nachschlagen, so dürfte man nur bey seiner Einbildung denken, man wollte alles nachschlagen, so werde ein jeglicher Buchstabe den nachzuschlagenden Autorem wieder vorstellen; oder man wollte folgende Namen Alexander, Romulus, Mercurius, Orpheus merken, so bilde man sich das Wort armo ein, wie wohl auch diese Art nicht so leicht und practicable ist. Denn es kostet Mühe, ehe man solche Wörter heraus bringet, und wenn man gleich in der Theorie die Regeln mit sehr leichten Exempeln pflegt zu erläutern, so geht doch dieses nicht so in der Praxi an, wo man keine solche treue Wahl hat. So haben auch einige unter andern die Historie, Geographie, Grammatik in gebundene Rede gebracht, sie nach gewissen Melodien als Lieder absingen lassen, damit junge Leute diese Dinge desto leichter merken mögen, welche Kunst aber so herrlich nicht ist, als man sich wohl einbilden dürfte. Denn wenn gleich die Erfahrung satksam bekräftiget, daß man durch das Singen vermittlest der Melodien durch die Imagination eine Sache gar bald merken kann; so erstreckt sich doch solches Gedächtniß nur so weit, daß man ein Lied mitsingen, aber nicht ohne Melodia hersagen kann, welches letztere gleichfalls mehr als zu bekannt, folglich wenn ein Knabe noch so fertig ein geographisch Lied absingen könnte, so würde er doch wohl nicht wissen, was darinnen steht, und die in dem Lied enthaltene Derter nicht hersagen können. Eben das ist auch von derer Arbeit zu sagen, welche auf solche Weise die heilige Schrift bekannter zu machen gesucht, und den Inhalt der Capitel sowohl in deutsche; als lateinische Verse gebracht. Ein Verzeichniß von solchen Büchern hat Joh. Wiedemann seinem Gedächtnißredner angehängt; dabey auch Christ. Alberti Ermelii kurzgefaßte Nachricht von biblischen Gedächtnißversen 1728. zu lesen. Unter andern hat Joh. Joachim Gundius eine biblische Denk- und Singelust heraus gegeben 1724. Sonst hat der Pere Buffier pratique de la memoire ar-

rificielle

cielle pour apprendre et pour retenir aisément la chronologie et l'histoire ediret, davon man eine Nachricht in dem journal des sçavans 1705. pag. 792. und 1706. pag. 928. findet. Wenn man was aufgesetzt und gern memoriren will, so hilft man sich auch durch die Imagination, wenn man alles wohl und distinct schreibet, in gewisse Absätze theilet, im Anfang große Buchstaben machet, welches letztere sehr viel thut, daß man sich das erste Wort eines jeden Periodi wohl einbildet, und memoriam localem hat, daß man weiß, auf welcher Seite dieses, oder jenes siehe, mit welchem Wort sich eine jede Seite anfanget, und damit man der Einbildung zu statten komme, kann man die vornehmsten Wörter im Anfang eines Satzes, einer Seite mit rother, oder grüner Dinte unterstreichen, auch einen jeden Periodum von vorne anfangen. Dielenigen, die den Gebrauch ihres Judicii erlanget, können durch das Judicium, zumal wenn sie sich an keine Worte binden, sich in dem Behalten am besten helfen. Je deutlicher der Begriff von einer Sache ist, je leichter werden wir uns selbige wieder vorstellen können, daher judiciöse Leute sich durch deutliche Vorstellung einer Sache zu statten kommen, und indem verschiedene Ideen, die zu merken sind, vorhanden, so stellt man sich fleißig die Hauptideen ihrer Connection für, und wenn man sich auf selbige befinnen kann, so thut man mit den Nebenideen, die eine jede Hauptidee unter sich faßt, dergleichen, und wo man siehet, daß man die Sache in ihrer Ordnung gefasset, kann man auch etliche mal die Worte überlesen, im Fall man einer Sprache noch nicht so mächtig ist, welches sonderlich zu der Zeit, wenn wir zu Bette gehen, oder nicht schlafen können, geschehen mag, auch an einem solchen Ort, wo es stille und ruhig, und die Seele in diesen ihren Verrichtungen durch andere Objecte, welche die Sinne berühren, nicht möge gestöhret werden, wie nicht weniger bey einem ruhigen Gemüth. Doch muß ein jeglicher die Gränzen, Schwäche und Kräfte seines Gedächtnisses wohl wissen, daß er bey dem memoriren das Maas darnach nehmen kann, auch den Unterschied, so fern er sich an die Worte zu binden, oder nicht, vor Augen haben. Es haben schon die alten Griechen und Römer auf die Gedächtniskunst gedacht. Cicero berichtet de orat. lib. 2. cap. 36. daß Simonides Ceus zuerst sollte darauf gefallen seyn, und zwar bey der Gelegenheit; als er zu Eratone in Thessalien bey einem vornehmen und reichen Manne, Scopos genannt, zu Gast gewesen, so sey er unter dem Vorwand, daß ein paar junge Leute mit ihm spre- chen wollten, von der Tafel gerufen wor-

den, worauf er aufgestanden und hinaus gegangen, da er aber niemanden angetroffen. Unterdessen sey das Zimmer, darinnen sie gespeiset, eingefallen, und habe alle, so an der Tafel aessen, erschlagen; wie man nun die Todten begraben wollen, und einen vor dem andern nicht kennen können, weil sie so sehr zerschmettert worden, so hätte Simonides sich erinnert, wo ein jeder gesessen, und hätte sie ihren Freunden angewiesen; hac tum re admonitus inueniunt scortum, ordinem esse maxime, qui memoriae lumen afferret, setet Cicero hinzu, dessen er auch de finibus lib. 2. cap. 32. gedenket. Doch hat sich von den Alten niemand die Mühe gegeben, die Sache genau zu untersuchen. Aristotelis Schrift de memoria et reminiscencia kann darinnen wenig Licht geben. In den neuern Zeiten hat man solcher besser nachgedacht, wiewohl sehr viel einfältige und abaeschmackte Einfälle mit untergelaufen sind, sowohl bey denen, welche die Sache in Praxi soalrich vorstellt, als den andern, die theoretische Regeln davon aufgesetzt haben. Morhof hat sich in dem polyhistoro literario. lib. 2. cap. 6. die Mühe gegeben, ein groß Verzeichniß von solchen Büchern zu machen, daher wir uns dabei nicht aufhalten. Die Neuere auch zugleich beste Schrift ist Marii d'Assigny wahrhaftige Gedächtniskunst, welche aus dem Englischen übersezt, und mit Anmerkungen erläutert heraus gegeben Mauritius Castens, Leipz. 1720. 8. Unter Cap. Posnerus ist alhier 1699. eine Disputatio de memoriae adminiculis gehalten worden. In den memoires de Trevoux 1706. iun. pag. 933. ist Joh. Brancaecii ars memoriae vindicata recensiret. [So viele Schriften wir auch von der Gedächtniskunst haben, so wenig helfen sie doch zur Verbesserung der Gedächtnisse. Es sind 1. E. bekannt Jord. Bruni ars memoriae, Paris 1522. 8. Jo. Austriaci de memoria artificiosa, Argent. 1603. 8. Hieronym. Marafioti polihistoria de arte-reminiscenciae, Argent. 1603. 8. Sebald. Smaragus von Nutzbarkeit der Gedächtniskunst, Leipz. 1608. 8. Phoenix siue ad artificialem memoriam comparandam introductio, Coloniae, 1608. 8. Franc. Mart. Ravellini ars memoriae, Francof. 1617. Anonym. ars memoriae localis, Lips. 1620. 8. Jo. Genr. Döbel Geheimnisse der Gedächtniskunst, Hamb. 1707. 4. Artificium memoriae, das ist, Gedächtniskunst 1713. 8. Apini de variis discendi methodis memoriae causa inueniunt, earumque vsu et abusu. G. F. Meier philos. Sittenlehre 3 Band S. 565. Dariey Sittenlehre S. 230: 241.]

Gedanken,

Durch die Gedanken verstehen wir alle Wirkungen des Verstandes, [der Verstand nimmt das Wort Verstand in gar weiter Bedeutung,] und unterscheiden sie also von der Empfindung, welche eine Passion der Leidenschaft des Verstandes ist. In dem menschlichen Verstande treffen wir vielerley Hauptfacultäten oder Fähigkeiten zu gedenken an, daher wir auch dreyerley Arten von Gedanken haben, das Gedächtnis, Ingenium und Judicium. Durch das Gedächtnis gedenken wir, wenn wir etwas merken, und uns einer Sache erinnern, da denn in Ansehung der unterliegenden Ideen, die wir von der Empfindung haben, und durch das Gedächtnis merken, auch uns derselben erinnern, daß sie Gedanken des Gedächtnisses unterliegend sind, doch nicht in Ansehung ihres Wesens, sondern nur in Ansehung des Objecti. Durch das Ingenium gedenken wir, wenn wir etwas erfinden, es vielleicht möglich wäre, oder auch richtig ist; dahin z. E. die Vermuthungen, Lügen, oder Erdichtungen, und er Scherz gehören. Mit dem Judicio aber denkt man, wenn man raisonnirt, das ist, erfindet und beurtheilet, was wahr ist. Nachdem wir nun diese reyn natürliche Fähigkeiten des Verstandes, woraus alle unsere Gedanken ankommen, entweder durch Fleiß und Uebung in guten S. and. setzen, oder aus Nachlässigkeit verschlimmern und verderben lassen, so entstehen dreyerley Geschicklichkeiten und Ungeschicklichkeiten desselben, nämlich haben wir geschickte und ungeschickte Gedanken. Die Geschicklichkeit in Ansehung des Gedächtnisses ist die feine Ordnung, und wenn wir durch ein solches Gedächtnis denken, so sind unsere Gedanken ordentlich, welchem die Confusion, oder Unordnung entgegen steht, und die Gedanken sind alsdenn unordentlich, wenn nämlich das Gedächtnis schwächer, als das Judicium ist. Die Ungeschicklichkeit des Ingenii heißt die Ungeheuerheit, und wer ein solches Ingenium besitzt, das nämlich mit dem Judicio imperirt ist, desselben Gedanken sind richtig; da hingegen die Gedanken eines Menschen von einem starken Ingenio und schwachen Judicio narrensch und abgemauert heraus kommen. Die Geschicklichkeit des Judicii ist das erlangte Verstandes, das Wahre und Falsche zu erkennen, in welcher Absicht man wahre und falsche Gedanken haben kann.

Da wir zu den Gedanken bloß die Wirkungen des Verstandes rechnen, so gehen wir von denen ab, welche auch die Leidenschaften, als die Empfindung dar-

unter begreifen. Was Thomasius davon lehret, findet man in seiner philosoph. aulic. cap. 3. §. 29. seqq. und in der Einleitung der Vernunftlehre cap. 3. §. 22. Er meynet, wenn man gedächte, so rede man allezeit innerlich mit sich selbst von denen Bildungen, wodurch die Bewegung der äußerlichen Körper vermittelt der andern Gliedmaßen dem Gehirne eingebracht würden. Cartesius setzt das Wesen der Seele in den Gedanken, und macht sich von denselben einen gar unrichtigen Begriff, die er mit dem Willen und der Empfindung vermischt. Denn das Willen siehet er als eine Art zu gedenken an, und durch die Gedanken selbst versteht er die Empfindung der Wirkungen der Seele selbst, und ob er schon auf solche Weise die Gedanken für eine Leidenschaft des Verstandes hält, so widerspricht er sich doch nachgebends, wenn er zwey Arten der Gedanken setzt, davon die eine die Wirkungen, die andere die Leidenschaften der Seele wären, conf. Küdiger in physica divin. lib. 1. cap. 4. sect. 2. §. 14. seqq. In Sansonii selectis moralib. die 1720. herauskommen, wird pag. 23. seqq. de moralitate cogitationum humanarum gehandelt. [Die Neuern unterscheiden besser und genauer in der Lehre von Gedanken. Eine jede Abbildung eines Objecti, ein jedes Bild davon, oder ein Ausdruck der Sache heißt Vorstellung überhaupt. Wobey man die subjectivische und objectivische Vorstellung unterscheidet. Jene beziehet darinn, daß man sich etwas vorstellt, das ist, man beziehet eine Abbildung der Sache mit einigen Bewußtseyn, oder also, daß man die vorgestellte Sache von andern unterscheiden kann. Z. E. Wenn ich mir ein Haus vorstelle, und das in mir vorhandene Bild desselben von andern Dingen unterscheiden kann, so habe ich eine subjectivische Vorstellung von dem Hause. Solche Vorstellungen werden Gedanken, cogitationes genannt. Ist gar kein Bewußtseyn mit einem Gedanken verbunden, oder man kann die vorgestellte und gedachte Sache von gar nichts unterscheiden, so nennen einige dieses einen gänzlich dunklen Gedanken. Dergleichen Vorstellungen aber verdienen nicht den Namen eines Gedankens, weil ein jeder Gedanke einiges Bewußtseyn erfordert. Deswegen behaupte ich nur relativ dunkle Ideen, oder solche, bey welchen man den Gegenstand von einigen Dingen nicht unterscheiden kann. Siehe meine Gespräche von den Seelen §. 2. Anmerk. *) §. 93. Eine objectivische Vorstellung ist eine bloße Abbildung einer Sache, wober gar kein Bewußtseyn vorhanden ist. Man könnte solche lieber eine Darstellung eines Objecti nennen. Z. E. die Vorstellung einer Sache im Spiegel ist nur eine objectivische. Der

Spiegel reflect nicht sich die Sache vor, sondern nur das Object dar. Uebrigens vergleiche den Artikel Idee, Vorstellung.]

Gedärme,

Sie machen eigentlich die lange, hin und wieder gekrümmte häutige Röhre aus, die sich von der hintern Magenpforte bis zum Gesäße erstreckt, den Nahrungsaft weiter führt, und was bleibn untauglich ist, außerhalb befördert. Sie sollen sechsmal länger seyn, als der Mensch ist, dem sie gehören. Die Anatomei theilen diesen Canal seiner verschiedenen Weite wegen in den dünnern und dickern Theil, und jeder wird wieder in drey unterschiedene Theile oder Gedärme eingetheilt. Die dünnere Gedärme sind enger, mit dünnern Häuten umgeben, und mit dem besten Saft der Speisen angefüllt. Der erste ist duodenum, der zwölf Finger lange Darm, der seinen Anfang von der Hinterpforte des Magens nimmt sich rückwärts nach dem Rückgrade zuwenden, und sich in der linken Seite endiget, wo die Gedärme sich zu krümmen anfangen. In diesem Darne öffnet sich die Mündung des gemeinschaftlichen Ganges, durch welchen die Galle und der Geströhrsaft, als nothwendige Stücke zu guter Zubereitung des Nahrungsafts aus den Speisen, zufließt. Der andere heißt jejunum, der leere Darm, weil er vor allen am meisten leer gefunden wird; er hat die mehren innerlichen Falten oder Walven, und viel Drüsen. Den dritten nennt man ileum, den krummen, der unter dem Nabel lieget, den untern Schweißbauch einnimmt, und sich in der Gegend der rechten Niere, in das caecum endiget, da, wo das colon seinen Anfang hat. Die dickere Gedärme sind weiter, haben dickere Häuten, und nehmen das gröbere, so aus den Gedärmen kommt, auf. Man zehlet deren ebenfalls drey, als caecum, den blinden Darm, wiewohl die Anatomei noch nicht einig sind, was man darunter eigentlich verstehen soll. Am sichersten meynen einige, nenne man das den blinden Darm, was am dicksten Darne wie ein Säckchen, oder Kugelform aussehet, auf der rechten Seite des Grimmdarms liege, auch dajelbst der Niere angeheftet sey. Hernach ist colon, der Grimmdarm, der von den blinden anfängt, mit welchem er auch an die eine Niere angewachsen ist, in der rechten Seite in die Höhe bis zur Leber steigt, wo er sich unter derselben und bey dem untern Theile des Magens quer nach der linken Seite zuwendet, an der Niere durch Hülfe des Netzes sich befestiget, von da er, bey der linken Niere vorbei unter verschiedenen Biegungen, so die Form eines lateinischen s ausdrü-

cken, wieder niederwärts steigt, und sich in das intestinum rectum, den Mastdarm, endiget, der bis zum Ausgange reicht. Dieser letztere Darm hat weder Krümmen, noch säckige Höhlen, damit der Stuhl gang nicht aufgehalten werde, was von mit mehrern Verheyn in der Anatomie p. 129. Zeister in compend. anatom. pag. 69. nebst den andern Anatomeis zu lesen ist. [Vergleiche den Artikel Anatomie.]

Geduld,

Wird auf eine gedoppelte Art genommen, und muß daher auch in einer zweifachen Absicht erklärt werden. Einmal ist sie eine Art der Gelassenheit, da der Mensch über seine Affekten in Ansehung der Beleidigung, die ihm der andere angethan, zu herrschen weiß, das ist, daß er ihm solche vergeißet. Ein Philoſoph erkennet gar wohl, daß man in gewissen Beleidigungen die Geduld auszuüben habe, und zwar in solchen, da einer gegen den andern die Pflichten der Mäßigkeit, es geschehe nun solches in Ansehung des Hochmuths, oder des Selbstgeizes, oder der Wollust, nicht in acht nimmt, und sich also, unter andern gegen seinem Nächsten ausgelassen bezeuget, ihn verachtet, ironisch gegen ihn ist, unanständige Reden, scurrilische Scherze führt, sich dem Laster der Wüßthätigkeit ergibt u. s. f. es mögen nun dergleichen Beleidigungen aus Schwachheit, Unbedachtsamkeit, oder aus einer Bosheit herrühren, so hat doch diese Geduld statt, und zwar so lange, bis der Beleidiger solche nicht mißbraucht. Der Grund, worauf sie sich gründet, ist theils die Billigkeit, theils die Klugheit. Die Billigkeit beruhet auf dem Endzweck der Gesellschaft, sofern wir darinnen auch bequem leben sollen. Denn wenn wir dazinnen nicht nachgeben wollen, so würden sich viele Verdrießlichkeiten und Unruhen ereignen, wodurch die Bequemlichkeit aufgehoben wird. Andere leiten die Geduld aus der allgemeinen Gleichheit des menschlichen Geschlechts, da wir auch öfters andere beleidigten, und uns wohlgefällt, wenn sie uns solches vergeißten; und einige aus der Liebe des Nächsten, da ich ihn, als mich selbst liebte, welche beyde Reasonen mit der ersten nicht streiten, sondern gar leicht zu vereinigen sind. Der andere Grund ist die Klugheit, indem es gar oft unser Nutzen und Interesse erfordert, in Beleidigungen nachzugeben, und keine Rache zu suchen. Ein Mensch muß freylich etwas in der Welt leiden, wo der Beleidiger ist öfters mächtiger, als der Beleidigte hat keine Macht, eine Rache auszuführen, da es denn ratsamer und klüger ist, mit den Augen der Geduld seine Beleidigung anzusehen. Es streitet diese

die Geduld keinesweges mit der Großmuth, sondern die wahre Großmuth ist in der Geduld, gleichwie die wahre Geduld mit der Großmuth verknüpft. Denn die Großmuth hebet die Furcht entgegen, und ein Großmüthiger erträgt das Recht eines andern mit großem Muth, hingegen die Furchtsamen Niergelagen sind, weswegen ein kluger Mann nicht großmüthig als geduldig seyn wird. Seneca sagt de provid. cap. 2. non quid, sed quemadmodum ferat, interest. Zur Dämpfung des Zorns wird nicht geringere Großmüthigkeit erfordert, als zur Dämpfung der Feinde, und sagt Seneca in angeführten Dritte sehr wohl: tunc avertet, quanta sit, (virtus) quantum valeat, quantumque polleat, cum quid possit, audentia ostendit. Auf einer Seite steht der Geduld die Nachsichtigkeit; auf der andern die Eisduld entgegen, welche die wahre Geduld wider die vernünftige Liebe seiner selbst läuft. ob sie schon gar öfters mit dem Titel einer Sanftmuth bezeichnet und unter die Tugenden gezählet wird, wobei Thomasius in der Einleitung seiner Sittenlehre cap. 5. §. 59. Küdiger instruit. erudit. p. 558. edit. 3. Müller in seinen Anmerkungen über Gracians Oracul Max. 54. p. 404. nebst dem, was wir von der Nachsichtigkeit und von der Rache erzählt haben, zu lesen. Hernach wird die Geduld auch in Ansehung des Creuses, oder des Schadens, den ein Mensch an seinen Sätzen, die er besitzt, durch Ueberhand Unglücksfälle erleidet, aufgeführt, und bestehet in einer Verubigung des Gemüths bey dergleichen Unglücksfällen. man muß aber zwischen einer natürlichen und christlichen Geduld einen großen Unterschied machen. Denn jene gründet sich auf bloße Vorstellungen der Vernunft, bey denen man sowohl ihren Inhalt, was vorstellt wird, als ihre Kraft, was sie bey dem beunruhigten Gemüthe wirken, erwägen kann. Ein natürlicher Mensch, wenn in ein Unglück kommt, kann sich allerdings Vorstellungen machen, und auf Ursachen denken, warum man nicht nöthig habe, bey dem aufgebrochenen Unglücke so sehr zu trauern, und das Gemüth zu beunruhigen. Er denkt zuvörderst auf den Grund des Unglücks, ob er selbst Schuld daran sey, oder nicht. Ist er nicht schuldig, so ist es nur eine menschliche, und fast unumgängliche Schwachheit dabey gewöhnlich, so konnte man, wie Wolff in den Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. 2. c. 5. §. 644. meinet, sein Gemüth zuirieden stellen, wenn man über ihres sey, daß auch Glücks- und Unglücksfälle göttliche Willkür wären, und das Unglück von Gott über uns verhänget werde, als ein Mittel unser Bessers zu bedürfen; es steht aber dahin, ob ein natürlicher Mensch bey dem Unglücke, so über

ihn verhänget wird, sich Gott so liebevoll vorstellen und sich überführen kann, es meyne es damit gut. Dieses ist ein Hauptgrund der christlichen und nicht der philosophischen Geduld, das ist, wenn wahre Christen Kreuz und Unglück auszustehen, sie aber eines gnädigen Gottes versichert, der es auch in dem zugeschieden Kreuze mit ihnen gut meynet, so sehen sie selbiges als etwas Gutes an, und stellen daher ihr Gemüth zuirieden. Ein bloß natürlicher aber, der sich seiner unvernünftigen Thaten bewußt, und seinen Richter, das ist, das Gewissen innerlich bey sich hat, der ihn Gott nicht anders, als einen beleidigten und erzürnten vorstellt, zumal da solche Beleidigungen so oft täglich sich ereignen, kann die Unglücksfälle nicht anders, als göttliche Strafen betrachten, die das Gemüth natürlicher Weise beunruhigen müssen, welche Unruhe um ein merkliches vergrößert wird, wenn man die Ursache solcher Fälle handgreiflich bey sich selbst findet. Es muß bey der Geduld die Traurigkeit gemäßiget werden. Die natürlichen Affecten werden durch lebhaftere Vorstellungen vermittelt der Imagination in dem menschlichen Gemüthe erregt, und wenn man selbige zu mäßigen gedenket, muß man das Werk gleichfalls durch die Imagination oder Gegenvorstellungen angreifen, und wo selbige an sich nicht hinreichend, einen Gegen-affect erwecken, welches die natürliche Cur ist. Also könnte man sich hier vorstellen, was einmal geschehen, siehe nicht zu ändern; man sey ja nicht allein, der solches Unglück habe, ja es fänden sich welche, die noch größere Unglücke erlebet: man mache sein Elend durch Ungeduld nur größer, und wer wisse, wie es zum Guten ausschläge. Man findet aber in diesem Stücke, sonderlich in Ansehung der Gemüthsart zweyerley Personen. Einige sind leichtsinnig, die zwar bey dem Anfange eines aufgebrochenen Unglücks sich sehr niederzulegen lassen; indem sie aber leichtsinnig, und ihre Gedanken nicht sonderlich darauf richten, stellen sie sich bald wieder zuirieden. Denn sagt man sonst, die Länge der Zeit sey das beste Mittel wider die Traurigkeit, so hat dieses seinen ganz natürlichen Grund, machen sich nach und nach das Andenken der unangenehmen Sache verliert, und je weniger man daran gedenket, je schwächer wird der Schmerz im Gemüthe; weil nun wollüstige sich eine Sache, zumal wenn sie unangenehm ist, gar leicht aus dem Sinne schlagen können, so wissen sie sich auch bald wieder zu fassen, und brauchen daher so nachdrückliche, judiciale Vorstellungen zur Befänstigung ihres Gemüths nicht. Andere sind tiefsinnig, die nicht nur länger, sondern auch unendlicher an eine Sache denken, und diese müssen hingegen judiciale Vorstellungen

lungen erregen, und im Falle der Noth die Force ihrer herrschenden Neigung mit zu Hülfe nehmen, welche philosophische Geduld gar sehr von der christlichen unterschieden ist. Es hat sonst diese Materie Rüdiger in seiner Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele sehr gründlich abgehandelt. [Es verdienet auch *Sarasa ars semper gaudendi*, welche auch ins Deutsche übersetzt worden, gelesen zu werden.]

Wir wollen aber kürzlich sehen, wie sich die alten Philosophen bei diesem Puncte in der Lehre so wohl, als in dem Leben und Wandel, ausgeföhret haben. Als Solon einen seiner Freunde sehr betrübt fabe, führte er ihn auf einen erhabenen Ort, und ließ ihn alle darunter gelegene Häuser betrachten. Als es nun dieser that, so bat er ihn, doch den sich zu bedenken, wie viel Trübsal unter diesen Dächern vor dem gewesen, annoch wohne, und inskünftige da eintreten werde, und also wollte er durch die Vorstellung, daß das Unglück allen Menschen eigen sey, ihm seine Wehmuth austreiben. Er sagte auch: „Wenn alle Menschen ihr Kreuz an einen Ort zusammen trügen, und einem frey stehen sollte, entweder von dem gemeinen Haufen nach gleicher Theilung seinen Antheil hinzunehmen, oder mit dem, was er zuvor gehabt, nach Hause zu kehren, so würde ein jeder sich ganz gewiß das letzte erwählen,“ wie *Valerius Maximus* lib. 7. cap. 2. berichtet. Gleich ein Trostgrund soll *Democritus* gegen den König *Darius*, dem seine Gemahlinn gestorben, gebraucht haben, daß man in seinem Alter der Menschen einen antreffen könne, der nicht sei: Unglück zu tragen geübt, welches *Julianus* in einem Trostschreiben an *Amerius* umständlich erzehlet. Es heißt sonst im Sprichwort: *Isaemen miseris socios habuisse malorum*, und in der That schöpfen daraus die Menschen einen Trost, wenn sie sehen, daß sie nicht allein vom Unglücke betroffen worden, worunter aber, wenn man die Sache genau einseheth, eine große verderbte Eigenliebe hervorleuchtet. Unter den Sprüchen des *Pertinax* wird auch dieser mit angemerkt: überbebe dich nicht im Stiche, und laß im Unglück den Muth nicht fallen. *Seneca* epist. 9. meldet, daß die *Megarische* Secte der Meinung gewesen, ein Weiser müsse das Ungemach, so ihm bezeuge, nicht einmal empfinden, indem er schreibt: *hoc inter nos (Stoicos) et illos (Megaricos) interit, nullus sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem.* Die stoischen Weltweisen haben hier gar prächtige und stolze Lehren, darüber man aber wohl schreiben mochte: tinnit, inane est: es liebet leer aus, wenn man sie genau

betrachtet. Denn weil sie den Schmerz allein zu dem Leibe rechneten, und diesen als ein Geringsich der Seele ansahen, der zu des Menschen Wesen eigentlich nicht gehöre, so schlossen sie daraus, der Schmerz gebe das Gemüth, oder den Menschen gar nicht an, sondern sey was fremdes, welches die Seele weder glücklich, noch unglücklich mache. Daher saß *Zeno*, der Stoiker sey nichts böses, s. *Ciceronem* in quæst. Tusculan. lib. 2. cap. 12. und ein weiser Mann künne vor das Vaterland, vor seine Freude, oder wenn er in heftigen Schmerzen läge, wenn seine Glieder gelähmet wären, oder eine unheilbare Krankheit habe, nach den Regeln der Vernunft und Gerechtigkeit schon in den Tod gehen, s. *Laertium* lib. 7. n. 130. Dieses war auch der Ausgang des *Chrysippi*: ein weiser Mann fühle zwar Schmerzen, er werde aber darüber nicht jornig, weil sein Gemüth dem Schmerzen nicht nachgebe. *Epicretus* hielt nach *Sellii* Zeugniß lib. 17. cap. 19. dafür, die zwei größten und schändlichsten Laster wären die Ungebuld und die Unmässigkeit. Es kam bey diesen Weltweisen noch ihr irriger Wahn von dem unvermeidlichen Schicksale hinzu, davon *Seneca* epist. 107. sein philosophisches Bekantniß ablegt: *hanc rerum conditionem mutare non possumus: id possumus, magnum lumere animum et viro bono dignum, quo fortiter fortuita patiamur et naturae consentiamus, natura autem hoc, quod vides, regnum mutationibus temperat, nubilis serena succedunt: turbantur maria, quum quieverunt: flant inuicem venti: noctem dies sequitur: pars coeli confurgit, pars mergitur: contrariis rerum aeternitas constat, ad hanc legem animus noster aptandus est: hanc sequatur, huic pareat: et quaecunque sunt, debuisse fieri putet, nec velit oburgare naturam.* Was aber für Betrügeren hinter dieser stoischen Geduld und Standhaftigkeit gesecket, zeigt das Exempel des *Posidonii*, der in der Hauptsache ein Stoicus war, wahren *Cicero* quæst. Tuscul. lib. 2. cap. 25. von ihm meldet, er hätte nicht leugnen können, daß ihn die Schmerzen beunruhiget, er hätte solches aber nicht gesehen wollen, damit seine stoische Standhaftigkeit und einmal angenommenne Meinung in Ehren bliebe. Der Grund, worauf *Epicurus* die Geduld wider die Schmerzen setzte, war: wenn sie groß sind, machen sie bald ein Ende: sind sie aber langwierig, so sind sie nicht groß, s. *Laertium* lib. 10. n. 4. und *Ciceronem* de finibus lib. 1. c. 15. der ihn lib. 2. c. 28. vor falsch angesehen. In der Aufzählung haben viel Weltweisen einen großen Schwachs der Geduld blicken lassen, die aber, wenn man die Sache beym Lichte betrachtet, auf eine slavische Niedertrachtigkeit, oder einen subtilen Ehrgeiz hinan lauter. So etatis Exempel bey seiner Antiposid.

annt, und daß er nicht wahrhaftig zu-
endhaft gewesen, haben einige angemer-
kt. So war Aristippos in manchen Stü-
cken selbisch geduldig, von dem Laertius
b. 2. segm. 68. erzehlet, als ihn Dionys-
us einst ins Gesicht gespien, und ihm die-
ses von einem verarget worden, hätte er
sagt: lassen sich die Fische mit Wasser
spritzen, damit sie nur eine Gründel fan-
gen, warum sollte ich mich nicht mit Spei-
sel besorgen lassen, um einen Wallfisch
zu erhaschen, welches eben nicht philoso-
phisch gesprochen war. Antisthenes, von
dem sich die cynische Secte herschreibet,
sollte es dem Socrati in der Schuld nach-
zuhn, s. Ciceronem de orat. lib. 3. c. 17.
und Laertium lib. 6. segm. 2. Diogenes
kam einst eine Ohrfeige, worauf er we-
ter nichts soll gesagt haben, als: fürwahr
ich habe eine gar wichtige Sache nicht ge-
rußt, daß ich meinen Kopf hätte mit ei-
nem Helme verwahren sollen. Cleanthes
ste mit Geduld, daß ihn seine Mitschü-
ler einen Esel nannten, s. Laertium lib. 7.
segm. 170. anderer Exempel zu geschwe-
hen. Man lese hier *Esprit de la fausseté des
vertus humaines* tom. 1. cap. 22. Was aber
juetius in quæst. Alnet. lib. 3. c. 18. davon
zusammen gelesen, muß mit Behutsamkeit
nach den hier gemachten Anmerkungen
angenommen werden. [Siehe G. J. Meier
philos. Sittenlehre 3 Th. S. 660.]

Gefälligkeit,

ist das Wohlgefallen, das ein anderer
der demjenigen hat, das ich zu seiner
Bequemlichkeit vornehme. Man hat ge-
gen den Nächsten zweyerley Pflichten zu
obachten, die von einigen *officia neces-
saria*, die schlechterdings nöthig, und
ohne denen die Gesellschaft nicht bestehen
kann, und *officia commoditatis*, wodurch
das bequeme Leben befördert wird, ge-
nannt werden, s. Kübiger in institut.
iudic. pag. 474. Andere sagen nur, ei-
ge Pflichten hätten eine vollkommene;
und etliche eine unvollkommene Verbind-
lichkeit, wie denn auch bekannt, daß man
unter dem *lege iustitiae* und *caritatis* ein
Unterschied machet, s. *Protrium de
re belli et pacis* lib. 2. cap. 17. §. 9. und
b. 3. cap. 13. §. 4. n. 1. wovon unten
der Lehre von den Pflichten gegen an-
dere mehreres vorkommen soll. Die Pflich-
ten der Bequemlichkeit begreifen wieder
verschiedene Arten in sich, dahin abson-
derlich die Pflichten der Gefälligkeit, oder
des *officia humanitatis* gehören, wenn
zu seinem Nächsten solche Dinge er-
scheinet, die zu seiner Bequemlichkeit ge-
hen und ihm angenehm, uns aber
nicht beschwerlich sind, im Fall aber ei-
ne Incommoditäten vor uns daher ent-
stehen sollten, selbige auf andere Art er-
setzt werden. Erkennt die Vernunft,

daß Gott der Menschen Glückseligkeit in-
tendiret, und zu dem Ende in Ansehung
anderer befohlen, gesellig zu leben, sol-
che Glückseligkeit aber den bloßen
Pflichten oder Nothwendigkeit gar schlecht
bestehen würde, wenn einer nicht auf des
andern Commodität sehen wollte, so
schlehet man daher, daß Gott ein solch
geselliges Leben intendiret, darinnen man
einander die Pflichten der Nothwendig-
keit so wohl, als der Bequemlichkeit er-
weise, zumal man seinen Nebenmenschen
als seines gleichen anzusehen hat; ein
jeglicher aber verlangt, daß man ihm
sein Leben möge bequem machen. Wenn
aber auf solche Weise dergleichen Pflich-
ten zu des andern Glückseligkeit abzielen
sollen, so muß von ihm die Gefälligkeit
nicht nach seinen eitlen und verderbten
Affecten, sondern nach den natürlich ein-
gepflanzten Begierden, so fern sie nach
dem Fall durch die Vernunft diriget sind,
abgemessen werden.

Es sind solche Pflichten der Gefällig-
keit überhaupt zweyerley. Einige gerei-
chen zu des andern Gefallen, ohne daß
derjenige, der sie erweist, die geringste
Incommodität davon hat, s. E. ich wei-
se einem irrenden Wandersmann den rech-
ten Weg, laß dem andern sein Licht bei
meinem anzünden, Wasser aus meinem
Brunnen schöpfen, in meiner warmen
Stube sich wärmen u. s. w. Es finden
sich aber auch Gefälligkeiten, die mit
unsrer Incommoditäten geschehen, und
weil der Nächste weiter nichts von mir
verlangen kann, als daß ich ihn lie-
be, als mich, und also seine Glückse-
ligkeit mit meinem Schaden zu befördern
von mir zu verlangen nicht befugt ist, in-
dem ich auch dergleichen von ihm verlan-
den könnte, so ist billig, daß diese Un-
bequemlichkeiten ersetzt werden, auf
welchem Grund das Interesse, das
man von seinen Capitalien nimmt, der
Lohn, den ein Arbeiter vor seine Mühe
bekommt, beruhet. Es bemerket Kubi-
ger in institut. erudit. pag. 542. edit. 3.
vier Arten der Gefälligkeit, so fern sel-
bige erwiesen würde durch freundliche und
liebreiche Geberden; durch die Rede,
dabin sonderlich der gute Rath, den man
andern ertheilet, geböret, durch seine
Dienste vermittelt der Dienstfertigkeit
und durch sein Vermögen, wegn man
gegen ihn gutthätig sey. Appliciret man
diese Materie auf ganze Völker, oder ihre
Regenten nach dem Völkerrecht, so fal-
len hier unterschiedene Fragen wegen des
Durchzugs fremder Leute und Durchfuhr
fremder Wagen durch unser Land, wegen
der Zölle, Aufnahme vertriebener Leute,
Handel und Wandel der Unterthanen
mit einem fremden Volk, wegen versagter
Heptrath, sich entweder mit einer einzelnen
Privat-

Privatperson, oder mit einem ganzen Volk sich nicht zu befremden, u. d. gl. die aus den vorhergesetzten Principis müssen entchieden werden, und von denen an gehörigen Ort gehandelt werden. Im natürlichen Stand können die Pflichten der Gefälligkeit zuweilen notwendige Pflichten werden, wenn die Noth so groß, daß er sich nicht retten kann, wo bey dazujenige, was wir oben von dem Diebstahl erinnert, zu lesen. Im bürgerlichem Stand kann durch ein Gesetz eine natürliche Pflicht der Gefälligkeit zu einer notwendigen Pflicht werden, wenn die Obrigkeit unter andern ihren Unterthanen Almosen zu geben, befiehlt: conf. Thomasius in iurispud. diuina lib. 2. cap. 6. und in der Einleitung zur Sittenlehre cap. 6. §. 31. Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 3. cap. 3.

[Gefallen,]

[Man sagt von einem Gegenstand er gefällt mir, oder mißfällt mir, (placet vel displicet). Diese Redensarten zu verstehen, muß man folgende untergeordnete Begriffe wissen. Ich gedente mir einen Gegenstand entweder so, daß ich mir weder eine Vollkommenheit noch Unvollkommenheit dabey vorstelle, oder nicht. Im ersten Fall bin ich gleichgültig, und werde weder ein Wollen noch Nichtwollen, weder eine Neigung noch Abneigung gegen das Object empfinden. Im zweiten Fall aber kann ich das Object als vollkommen denken, und alsdenn gefällt es; ich kann es ferner als unvollkommen mir vorstellen, und so wird es mißfallen. So gefällt mir z. E. eine schöne Uhr, die mir mein Freund zeigt, und an welcher ich mancherley Vollkommenheiten wahrnehme. Es gefällt mir eine tugendhafte Jungfer, weil ich mir solche als vollkommen gedente. Wenn mir nun etwas gefällt, so gedente ich es entweder in Beziehung auf mich, (ad me refero) d. i. ich gedente es so, daß die wahrgenommene Vollkommenheit bey mir einen Einfluß habe, mir dienlich und nützlich sey, und alsdenn begehre ich es (appeto;) oder ich stelle die Sache mir nicht als dienlich und heilsam vor, da ich denn zwar sagen werde, die Sache gefällt mir, aber ich begehre sie nicht, (placet quidem, sed non appeto.) Dazjenige, was ich begehre, begehre ich entweder aus allgemeinen deutlichen, aus vernünftigen Begriffen, oder aus sinnlichen und undeutlichen Ideen. In jenem Fall spricht man, ich begehre es vernünftig, oder ich will es (volo, significatu strictiori) in diesem aber, sagt man nur, ich begehre es. Auf ähnliche Art muß dazjenige, was mißfällt, abgetheilet werden. Denn dazjenige, was mir mißfällt kann ich theils in Be-

ziehung auf mich (in relatione ad me, d. i. mir als schädlich aedenten, theils kann ich es als unvollkommen überaupt erkennen. Das erste giebt einen Abscheu, der entweder vernünftig seyn kann, welches die neuern Philosophen durch aversionem rationis und auch durch nicht wollen (nolle) auszudrücken pflegen; oder sinnlich, welches man schwermey Abscheu oder Aversion nennet. Das Letzte, wenn ich eine Sache nur überhaupt als unvollkommen denke, giebt ein bloßes Mißfallen. Aus diesen Begriffen folgert ich 1) alles was ich begehre und will, das gefällt mir, und was ich verabscheue, oder nicht will, das mißfällt mir. 2) Ich kann nicht umgekehrt schreien: was mir gefällt, das begehre ich, und will ich, und was mir mißfällt, das verabscheue ich und will ich nicht. Denn es kann mir zwar etwas wegen der Vollkommenheiten, die es besitzt, gefallen, weil ich es aber nicht auf mich referire, mir nicht als dienlich gedente, so habe ich doch keine Begierde, kein Verlangen, kein Wollen nach der Sache. Z. E. wenn mir die tugendhafte Jungfer, die Phyllis gefällt, so folgt noch lange nicht, daß ich sie will und verlange, indem ich sie mir nicht als dienlich gedente, da ich schon mein Abscheiden Theil habe, und verheuratet bin. Eben so verhält sich die Sache mit dem Mißfallen, und Verabscheuen. 3) Das Gefallen und Mißfallen ist nur was theoretisches; das Wollen und nicht wollen aber ist schon was practisches.]

Gefangenschaft,

Is derjenige Stand eines Menschen, wenn er dergleichen eingeschlossen ist, daß er keine Freiheit hat, sich zu begeben, wohin er will. Sie hat statt sowohl in Friedens- als Kriegzeiten. Dorten wird einem von der Obrigkeit selbige anverleget entweder zur Büßung der Strafe; oder nur zur Sicherheit, bis die Sache weiter untersucht wird, es sey nun, daß man einen in wirklichen Verhaft nimmt; oder Wache ins Haus setzt; oder anbefiehlt, nicht aus dem Haus zu gehen. Im Krieg entleibet die Gefangenschaft, wenn man über welche von dem überwundenen Theil die Herrschaft erlangt und sie in Verwahrung nimmt. Die Scribenten, welche in eigenen Schriften davon gehandelt, werden in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita p. 223. sqq. angeführt. Des Martonii Bombardini tr. de carcere et antiquo eius vii ad haec tempora deducto, der in zwey Theilen zu Padua 1713. heraus kommen, wird in dem journal de scavans 1720. mai. p. 511. und iun. pag. 597. recensiret. Von dem Recht aber die

te Kriensgefangenen siehe von Real
Staatskunst T. 5. S. 636. 646.]

Gefrierung,

Is diejenige Wirkung der Kälte, da
as Wasser und andere flüssige Körper
erinnen, zu einer Dichtigkeit gelassen
nd auch gar in Eis verwandelt werden.
Die Größe und Stärke hievon dependi-
t von der Größe und Stärke der Käl-
e, daher in den warmen Ost- und West-
idischen Landen, die Gefrierung der
Wasser was ganz feltames, indem die um-
ehende warme Luft solche, verhindert.
s gefriert aber nicht allein das Wasser,
ndern auch andere Sachen, sofern sie
euchtigkeit in sich haben, als das Obst,
as, Fleisch, ingleichen das Holz, wie
em in Moskau und andern Nordischen
ändern die Balken der Häuser beständig
allen, und die Dämme des Winters so
art frieren sollen, daß man sie mit lei-
er Art, noch sonst mit einem andern
instrument entwerfen bringen kann, wo-
rn man sie nicht vorher durch die Wär-
e in etwas aufthauen lassen. Die Re-
janici erklären die Gefrierung auf solche
rt, daß wie die Flüssigkeit der Körper
artionen bestet, daß ihre kleinste Theil-
en v. einer durch oder zwischen fließenden
ibtilen Materie in beständiger Bewegung
halten würden; also die subtile Materie
sgetrieben, wßhin die Bewegung ver-
ndert werde, indem solche subtile äthe-
sche Theilgen entweder von sich selbst
usflögen, oder von der auf ihr liegen-
en schweren Luft ausgedrückt würden,
nd wegen allzuschwacher Sonnenkraft
ine andere an deren Stellen kämen.
ieraus sey nun leicht zu erkennen, wie
omme, daß die Gefrierung allezeit
n der obern Fläche des Wassers unter
er Gestalt eines dünnen Häutleins an-
nge, so hernach bey anhaltender Käl-
e immer dicker werde. Denn die
ibtilen Theilgen der Oberfläche könnten
e ausfliegen, als die, so tiefer unten
ren, folglich sey es ganz natürlich, daß
idige zuerst gefriere. [Die Veränderung
s flüssigen Zustandes eines Körpers in
nen festen durch die Entziehung der
Wärme heißt überhaupt Gefrieren. Die
eisten Körper nehmen einen größern
aum ein, wenn sie geschmolzt werden,
s wenn sie gefroren sind. Und so pflegt
berhaupt die Wärme die Körper mehr
sdehnen, wenn aber solche Wärme
zogen wird, und die Körper erkalten,
ziehen sie sich mehr zusammen. Daher
frorene Körper einen geringern Raum
nnehmen, als sie im Schmelzen ein-
ibmen. Doch findet man auch einige
örper, die bey der Erkaltung sich mehr
sdehnen, i. E. Eisen, Schwefel u. s. w.
isches man daher zu erklären sucht, weil

nach der Erkaltung solcher Körper, vers-
chiedene Höhlungen in selbstgen entstän-
den. Man lese quo le fer est de tous les
métaux celui qui se moule le plus parfai-
tement, et quelle en est la cause, par M.
de Reaumur, in den Mem. de l'academ.
roy. des scav. 1726. pag. 272. Das Eis
oder gefrorene Wasser nimmt auch einen
größern Raum ein, als das Wasser, wor-
aus es besteht, und ist das Verhältniß des
Raums von Eis, und des Wassers, wor-
aus es besteht, ohngefehr wie 1000: 916.
oder wie gemeinlich gerechnet wird wie
700. Einige Philosophen glauben, es könn-
e dies daher rühren, weil die Luft, wel-
che bey dem Gefrieren des Wassers aus den
kleinsten Zwischenräumen desselben
heraus träte, und nun in Gestalt kleiner
Bläschen innerhalb des Eises dessen Inn-
begriff vergrößerte. Hieraus erklärt man
auch, warum hölzerne Stangen in einer
großen Kälte länger werden, daß ferner
manche Gefäße durch das eingeschlossene
gefrorene Flüssige zerpringen, und dann
und wann Dämme bey hartem Frost mit
einem Knalle aus einander reißen. Die
mehesten schmelzbaren Körper frieren
geschwinde, und schmelzen oder thauen
auch geschwinde auf, nachdem sie den
gehörigen Grad der Kälte oder Wärme
erhalten haben. Die fettigten und ölich-
ten Körper aber weichen davon ab. Es
giebt keinen flüssigen Körper, der nicht
in einem gehörigen Grad der Kälte frie-
ren sollte. Selbst das Quecksilber ist nicht
ausgenommen. Man sehe de admirando
frigore artificiali quo mercurius seu hydrar-
gyrus est congelatus dissertatio, auctor.
J. Ab. Braunio Petrop. 1760. in
den comment. petrop. nou. Tom. XI. p.
268. ferner dissertatio continens partim
additamenta noua et supplementa ad dis-
sertationem de congelatione mercurii suo
hydrargyri, partim in alia corpora frigoris
artificialis insignioris nouos effectus, auß.
Joh. Ab. Braunio ebendas. p. 302. wie
auch dissertation sur la glace, par M. de
Mairan, à Paris 1735. und 1749. Es
ist auch diese Abhandlung von dem Eise
deutsch übersezt Leipz. 1752. Congelatio-
nis naturalis et artificialis memorabiliora
quaedam phaenomena, auß. Sam. Christ.
Hollmanno, in feinet syl. pag. 138. A
Letter from Mr. Martin Triewald to Sir
Hans Sloane relating to an extraordi-
nary instance of the almost instantaneous
freezing of water, etc. in den philosoph.
transact. num. 418. art. 5. Sam. Christ.
Hollmanni ad Croom. Mortimerum
epistola de subitanea congelatione, de igne
electrico, de micrometro microscopio
applicando, ebendas. num. 457. art. 1.
Einige Naturkundige nehmen eine beson-
dere kaltmachende Materie an, welche
das Wasser in Eis verwandeln soll. Die
mehesten aber erklären die Kälte aus dem
Mangel

Manuel der Wärme. Siehe Joh. Chr. Polycarp. Ueber den Anfangsgründe der Naturlehre. Succows Entwurf einer Naturlehre, wie auch dessen Briefe an das schöne Geschlecht, und andere, die unter dem Artikel: Physic zu finden sind. Verleihe auch die Artikel: Eiß, Feuer und Kälte. Von Gefrierung der Fenster und deren Verschiedenheit, wie auch von künstlichen Gefrierungen kann Succow in seinen Briefen S. 60. f. f. 813. 1087. f. f. gelesen werden.]

[Gefühl,]

[Die Werkzeuge und Hülfsmittel der Empfindungen sind die Nerven. Solche erwecken verschiedene Empfindungen, nachdem sie bald diese bald jene Veränderung erdulden. Durch eine Veränderung der Gehörfibern und Nerven entsteht die Empfindung des Gehörs, durch die Echnungsnerven wird die Empfindung des Gesichts erregt u. s. w. Die allgemeine Empfindung aber, die wir bemerken, wenn ein Körper in uns wirkt, ist das Gefühl. Wo nur irrend in einer Nerve eine Veränderung erfolgt, da entsteht auch ein Gefühl. Man kann demnach mit Grunde behaupten, daß bey dem Sehen, Hören, Riechen und Schmecken auch ein Gefühl sey. Deswegen die Stoiker so unrecht nicht hatten, wenn sie das Gefühl als einen einzigen Sinn annahmen. Denn alle äußerliche Empfindungen kommen darinnen überein, daß sie ein Gefühl erwecken. Fühlen diese demnach bey den Stoikern so viel als äußerlich empfinden. Weil nun in corpore iuris die stoische Philosophie angewendet worden, so siehet man leicht ein, was der Begriff von corporali sagen will, wenn man spricht es se res quae tangi potest. Tangi heist so viel als externe sentire, weil bey allen Empfindungen in unserm Leibe eine Berührung statt findet. Sehe ich, so berühre ich die Lichtstrahlen meine Augen. Höre, schmecke, und rieche ich, so werden auch von der Luft, von Salzen und Dünken gewisse Nerven berührt. In denjenigen Theilen des Leibes, wo keine Nerven sind, findet nach dem oben gegebenen Begriff vom Gefühl, gar kein Gefühl statt. B. E. in Fetttheilen, bey dem Ueberwuchs der Nägel, bey den Haaren. „Die Haut der Menschen und Thiere ist mit zarten Nervenwurzeln versehen, welche von dem malpighianischen Netze (rete malpighian.) und der Oberhaut (epidermis „cuticula) beschützt werden. Durch diese Wurzeln fühlen wir, oder wir empfinden die Härte, Raubigkeit, Dichtigkeit und Wärme der Körper. Bey einigen, wiewohl wenigen Thieren findet sich noch ein weit feineres Gefühl an gewissen besonders dazu bestimmten Theilen.“ Dies

sind Worte des V. Ueberlebens in den Anfangsgründen der Naturgeschichte 2. Auflage 1773. pag. 86. Siehe auch Marc. Malpighii de externo tactus organo, Neapol. 1665. 12. franc. de Aet. diss. de organo tactus, Lugd. Bat. 1743. 4. und im 4. B. der Haller. anatom. Disputat. S. 1. Traité des sensations et des passions, par M. Le Cat, à Paris 1767. 8. Tom. 1. II. Hr. von Büsson in der allgemeinen Naturgeschichte 5. Bd. p. 320. f. f. von Höör p. 291. f. f. Von Geschmack p. 319. f. f. von Geruch ebend. und 7. Bd. p. 35. 57. f. 149. vom Gesicht 5. Bd. p. 144. f. und 7. Bd. p. 35. S. Empfindung.]

Gegenversprechung,

Ist diejenige Handlung, wenn der andere vor dasjenige, was ich ihm verspreche, etwas dagegen verspricht, und also in meine Erklärung williaet, welches auch sonst die Annnehmung genennet wird, die nebst dem Versprechen ein Pactum, oder ein Veraleich ausmachet; man nennt sie aber eine Gegenversprechung, weil sie gegen ein anderes Versprechen geschieht. I. E. mein Nachbar verspricht mir, sein Haus vor 1000. Thaler zu lassen, und mir das Eigentum davon abzutreten; erkläre ich mich dagegen, ihm die verlangte Summa davor zu zahlen, so ist diese Erklärung eine Gegenversprechung.

Gegenwart,

Kann entweder in Ansehung der erschaffenen Dinge, oder des Schöpfers betrachtet werden. Die Gegenwart der erschaffenen Dinge, oder der Creaturen bestehet in derjenigen Relation, da eine Sache mit der andern so zugleich existirt, daß sie sich mit ihrem Wesen bey denselben entweder nah, oder nicht nah befindet. Der Grund dieser Gegenwart kommt darauf an, daß weil die Creaturen ihrer Existenz nach nothwendig sind, und ihr Wesen endlich und eingeschränket ist, folglich ein jedes vor sich existirt; aber auch zugleich mit einem andern Objecto coexistet, eine Sache in Ansehung einer andern mit ihrem Wesen bald naher, bald entfernter durch die Bewegung seyn kann. Ist die Rede aber von der Gegenwart Gottes, so ist der Grund auch keine Existenz und Coexistenz mit den Sachen in der Natur, oder außer sich, welche von seiner Unendlichkeit Theil nimmt, und in Ansehung derselben die Allgegenwart genennet wird, daß also die Idee der Allgegenwart drey Ideen, die Idee der Existenz, der Coexistenz und der Unendlichkeit in sich faßet: conf. Rabma disput. de duratione et praesentia rerum. Leipz. 1708. [Siehe Allgegenwart.]

Geheimhaltung,

Es ist zu gewissen Zeiten ein sehr nöthiges Stück der Klugheit, indem alle Menschen, auch so gar die vernünftigen Leute ihre Feinde in der Welt haben, und niemand von denjenigen, die jetzt seine Freunde sind, versichert seyn kann, ob sie nicht über lang, oder über kurz noch seine Feinde werden möchten, diess will die beständige Fortsetzung unserer Freundschaft mit andern Menschen nicht von uns allein, sondern eben so großen theils auch von ihnen abhängt. Beide bekommen durch unzeitige Entdeckung unserer vorhabenden Sache Gelegenheit, uns zu schaden, es geschehe nun unmittelbar, oder mittelbar; daher ein kluger sein Herr, das beständigen Zustand seines Gemüths, eine herrschende Affecten und überhaupt alle in seinem Schaden gereichende Bewegungen geheim hält, damit seine Feinde nicht sähig seyn mögen, ihm von innen zuzukommen. Denn obwohl alle Arten unserer eigenen Schwäche uns auch an und vor sich selbst, und ohne Absicht auf unsere Feinde schädlich seyn können, so ist doch solcher Schaden bey weitem nicht so groß, als wenn hingegen die Arglistigkeit unserer Feinde durch ihre Anschuldigungen Wirkungen unserer Fehler und Affecten nach ihren Lässen zu lenken sähig und geschäftig ist, welches alsdenn uns schmerzbar geschieht, wenn ein Feind, der mit Verstand und Macht zur Schande versehen ist, von unserer eigentlichen Schwäche gungsam Kunde schaff einziehen kann, als welche wirklich einzuziehen, unsere Feinde jederzeit ernstlich bemühet sind. Auch die größte Schwäche unsers Gemüths ist in sich selbst bey weitem nicht ein so großes Unglück vor uns, als die Kunde schaff, die wir unsere Feinde davon erlangen lassen. Unsern Freunden aber kommt eine eigentliche Wissenschaft unserer Schwäche, und unserer Gemüthsgebrechen zu nichts, und zu Unterhaltung guter und beständiger Freundschaft kann sie nichts, oder sehr wenig beitragen, nemlich aufs höchste so viel, daß, wenn wir in unsern Affecten sehr eigenständig sind, sie denselben mit Nachgebung weichen können; uns aber bey denselben, als bey unserm Fehler zu fassen, ist kein Freundschaftsstück, sondern eine Feindschaft. Des erken uns nicht gar nützlichen Drock können wir leicht entbehren, wenn wir uns den Eigensinn, oder die Hartnäckigkeit in unsern Affecten abgewöhnen, in die Freundschaft wird, wenn es desselben aus unserer Seite nicht bedarf, weit mehr seyn, und von dem andern ist nicht klein in billigen Dingen eben dieses zu sagen, sondern es kann uns auch derselbe, wenn die Freundschaft mit der Zeit

Philos. Lexic. I. Theil.

ins Stecken gerathen sollte, welches oft und leicht geschieht, zum empfindlichen Schaden gereichen. Ein Kluger hält seine Gedanken und seine Absichten auf gewisse Maße geheim, theils seinen Widersachern die Macht zu entreißen, ihren Willen, ihm in Beförderung seines Nutzens hinderlich zu seyn, ins Werk zu richten; theils eine Hochachtung der Menschen zu erwecken. Der Grund der Hochachtung der Menschen ist die Verwunderung; alle Verwunderung aber ist mit Aufmerksamkeit verbunden, und alle Aufmerksamkeit mit einer Begierde etwas zu wissen. Begierde nun gehet allezeit auf etwas, das zukünftig ist, folglich muß derjenige, der sich Hochachtung zu erwecken suchet, die Menschen in Erwartung zukünftiger Dinge, die sie noch nicht wissen, und mit einem Wort in steter Neugierde zu erhalten suchen. Man verziigert um ein großes die Schadenshaftigkeit seiner Unternehmungen, wenn man sie durch unzeitige Entdeckung alt und gemein machet, ehe sie einmal vollführbar werden, und ist hieraus zu schließen, daß vorläufige Drahleren gar nicht ein Mittel sey, hochgeachtet zu werden. Ein Kluger hält die Heimlichkeiten, die ihm anvertraut werden, geheim, damit es durch ihre Kundmachung die Regeln des Befehrs und der Klugheit nicht übertrete. conf. Müllers Anmerk. über Gracians Oracul Max. 98. pag. 758. Max. 3. pag. 26.

Geheimniß,

Es ist diejenige Beschaffenheit einer Sache, da wir das Wesen derselben nicht empfinden und begreifen können. Bey solchen Dingen hat man die Existenz und das Wesen derselben aus einander zu setzen; jene wissen wir; diese aber nicht, und da wir die Existenz solcher Sachen entweder aus der heiligen Schrift, oder durch das Licht der Vernunft aus der Natur erkennen, so kann man alle Geheimnisse in theologische und philosophische einteilen. Jene sind, von denen die heilige Schrift redet, als das Geheimniß der heiligen Dreifaltigkeit, der Menschwerdung Christi, da wir zwar wissen, daß drei Personen in einem göttlichen Wesen, daß Christus wahrhaftig Mensch worden; die Art und Weise aber ist uns unbekannt. Die philosophischen Geheimnisse beruben darinnen, daß wir viele wunderbare Wirkungen in der Natur wahrnehmen, ohne ihre eigentliche Beschaffenheit, und wie sie hervor gebracht werden, zu erkennen, und dahin gehören die Wirkungen der natürlichen Magie der Geister, der menschlichen Seele insonderheit. Diese Materie habe ich weiter in der Einleitung in die Philosophie.

B b b

sophie lib. 3. pag. 693. 499. ausgeführt. Zu Leipzig ist von dem Hrn. Wölle eine Disputat. de mysteriis rationis ad mystoria reuelationis paedagogici 1722. gehalten worden. (Des Hrn. Hsfr. Joh. Ernst Imm. Walch dissertat. de mysteriis philosophici und Hrn. D. Chr. Aug. Crusius Untersuchung, ob man mit dem sel. Luther sagen könne, daß nicht einzeln in der Philosophie und Theologie wahr sey, aus dem lateinischen übersezt von M. Gorthelf Hartmann Schramm, Leipzig und Zwickau 1772. ist hierbei zum Nachlesen zu empfehlen. Das Wort Geheimniß hat der Verfasser obiective oder vor einen gewissen Gegenstand genommen, es wird aber auch subiective, für eine Beschaffenheit eines Subiects oder Menschen gebraucht, da er das ihm Bewußte verschweigt und verbirgt. Daber spricht man, der Mensch ist mit dieser oder jener Sache sehr geheim, er hält es geheim, er macht ein Geheimniß daraus. Verschiedene behaupten, weil ehemals die Jette, welche der Göttin Ceres zu Ehren gesetzet wurden, Geheimnisse (mysteria) genennet worden, und man in Ansehung derselben gar große Verschwiegenheit beobachtete, so habe man auch den Namen Geheimniß allem gegeben, was geheim gehalten wurde. Ein General und Staatsminister müssen vor allen andern eine Verschwiegenheit besitzen, und die ihnen anvertrauten Geheimnisse verbergen. Wir finden in der Geschichte einige merkwürdige Beispiele von verschwiegenen oder solchen Personen, die etwas geheim zu halten gewußt haben. So rühmt man die Klugheit, mit welcher der junge Papius sein Geheimniß vor seiner Mutter zu verbergen gewußt, die ihm sehr anlag, es ihr zu offenbaren. Sein Vater ein römischer Senator, hatte ihm eines Tages mit sich in den Rath genommen, da man die wichtigsten Dinge berathschlagt hatte. Von seiner Zurückkunft fragte ihn die Mutter, was im Rathe vorgegangen wäre. Der junge Papius antwortete ihr, daß es verboten sey, davon zu reden. Diese Antwort machte die Mutter noch neugieriger. Ihr Sohn, der nicht Friede vor ihr hatte, glaubte, daß er sie durch eine geschickte Lüge am besten los werden könnte, und sagte, man habe überlegt, ob es dem Staate nützlich seyn möchte, einem Manne zwei Weiber, oder einer Frau mehrere Männer zu erlauben. Die darüber unruhige Mutter theilte diese Nachricht den übrigen römischen Damen mit Bekümmerniß mit, und den folgenden Tag versammelte sich ein ganzer Schwarm Weiber vor dem Rathhause, und schrien, daß man eher einer Frau zweien Männer, als einem Manne zwei Weiber geben müßte. Die Rathsherrn wußten nicht, was

dies sagen wollte, bis der junge Papius das Räthsel auflöste. Man glaubt mehrentheils, daß das Frauenzimmer nicht leicht im Stande sey, ein Geheimniß zu verschweigen, inzwischen findet man doch einige Beispiele, die das Gegentheil darthun. Hieher geböret eine Begebenheit zu Athen. Es giengen einige Athenienser damit um, daß sie ihr Vaterland vom Joche der Tyrannen befreien wollten. Unter diesen Verschwornen befand sich auch eine Frauensperson, Namens Leona. Sie wurde bey dem Tyrannen an gegeben, und er ließ sie auf die Tortur bringen, um die andern Verschwornen von ihr zu erfahren. Allein sie stand alle Martern aus, und da sie ankam, ein Misttrauen in sich zu setzen, biß sie sich selbst die Zunge ab, damit sie nichts verrathen könne. Die Athenienser richteten ihr aus Erkenntlichkeit nach der Verjagung der Tyrannen eine Bildsäule auf, in Gestalt einer Löwin ohne Zunge, und setzten auf das Fußgestell derselben die Worte: Die Tugend hat über das Geschlecht gesiegt: Stehe auch Heiligkeit, Dreyfaltigkeit.]

Gehirn,

Ist dasjenige welche Wesen, worin die Hirnschale angefüllt wird, welches in drei Theile getheilet wird, in das eigentlich so genannte Gehirn, in das Gehirneis und in das lange Mark, welche alle mit drei Häutlein, die man die Gehirnhäutlein, auf griechisch meninges nennet, umgeben. Das eine ist meninx dura, das dicke, oder harte Hirnhäutlein, das nach der Hirnschale liegt, aus zwei Blättern besteht, deren oberstes mit der Hirnschale fest zusammen hängt, das unterste aber mit verschiedenen ausgepannten Falten vorragt, die processus oder Fortsätze genennet werden, unter welchen, außer den sehr vielen Kleinern, die drei größern, als der große sichelförmige Fortsatz und beyde Zwerchfelle des kleinen Gehirns, so auch zusammen tentorium cerebelli oder tentorium Hexaphili genannt werden, zu merken sind. Das andere ist arachnoidea meninx, das mittlere Hirnhäutlein, das seinen Namen davon hat, weil es seiner Feinheit wegen einem Spinnweben ähnlich sieht. Es ist weiß und glatt, ohne Falten über das ganze Gehirn weggespannt und hängt mit dem darunter liegenden dritten Gehirnhäutlein locker zusammen; daher es einen zwey Hirnhäute adhärent, als die Membran des zweiten Gehirns betrachtet. Das dritte Hirnhäutlein ist meninx pia, tenuis molli, das weiche, innerste genannt wird, umweicht nicht nur ebenfalls das sämmtliche Gehirn, sondern ziehet sich auch in alle dessen Krümmen.

Vertheil-

Vertiefungen und Einschnitte hinein; es ist auch sehr dünne und zart, dennoch ziemlich fest und enthält unzählich vieler kleiner Blutgefäße, die sich in die Substanz des Gehirns endigen. Die Gestalt es eigentlich so genannten Gehirns ist iniger maßen rund, wird aber oben bis zu der Hirnschale in zwei Seitentheile, der gleichsam in zwei halbe Kugeln von der dazwischen kommenden Sichel getheilt.

Es besteht aus einem zweifachen Wesen, deren das eine aschensfarbig, welches das rindichte heisset, und das andere weißer ist, so das markichte genennet wird.

[Die aschgraue Substanz, in der sie die innere markichte umgiebt, macht von außen viel unörmliche Krümmungen und Wendungen, so gyri und anfractus genennet werden. Daher findet man, wenn das Gehirn durchschnitten wird, an die rindichte Substanz an einigen Orten tief gegen die Mitte des Gehirns einstränge, die markichte Substanz aber alle

mal diese wurmförmige Krümmungen notwendig ausfüllen.] Außer obengedachter Hirnschale bemerkt man in dem Gehirn vier ventriculos, oder Höhlen, wovon die vordern und obere Theil, die dritte und vierte in dem Mark. [Die vordern ersten Höhlen oder Kammern bestehen eigentlich nur aus einer, die aber durch eine dünne durchsichtige Scheidewand, septum pellucidum genannt, in zwei Cavitäten getheilt werden. Diese Scheidewand entsteht von dem feinen Gehirn, womit diese und die übrigen Gehirnkammern gleichsam ausgekleidet sind, indem es in der Mitte dieser Kammern von beiden Seiten zusammen stößt. In diesem Häutchen hängt ein garnartiges Gewebe von sehr vielen kleinen Gefäßen, so plexus choroidens genennet wird. Nicht allein in den ersten beiden, sondern auch in den übrigen Höhlen des Gehirns befinden sich viele Erhebungen und besonders gestaltete Körper, die alle ihre Namen haben, so aber hier anzuhören zu weitläufig seyn würde.

Das kleine Gehirn liegt unter dem wechselförmigen Fortsatz der harten Hirnhaut, unten in der Höhle des Hinterhauptes. Es ist ebenfalls in zwei Halbkugeln getheilt, und dessen Weizen besteht gleichfalls aus einem theils rindichten, theils markichten, nur daß die Krümmungen und Furchen desselben nicht so viel Wendungen machen, als beim großen Gehirn, sondern sie mehr der Quere nach einer gewissen Ordnung über einander liegen; daher durch die abwechselnde Verbindung dieser beiden Substanzen, wenn das kleine Gehirn durchschnitten wird, desienige zum Vorschein kommt, was man der Ähnlichkeit wegen den Leistenbaum nennt. Das kleine Gehirn endigt sich durch zwei markichte Fortsätze,

die man crura oder pedunculi cerebelli nennt, die etwas nach oben zu in die Höhe steigen und das kleine Gehirn nicht allein, mit dem verlängerten Hirnmark, sondern auch mit dem großen Gehirn selbst verbinden; denn aus der Aunaherung und Vereinigung der Scheitel des großen Gehirns und der Scheitel des kleinen, entsteht eigentlich, indem über dieselbe eine eigne markichte Erhöhung weggeht und damit verbunden ist, das verlängerte Hirnmark, welches, wo es am stärksten ist, protuberantia annularis Willisii oder pons Varolii genennet wird. Unter derselben und also in der Mitte des langen Hirnmark ist die vierte Gehirnkammer, an den Seiten desselben aber entspringen die mehresten Nerven, so aus dem Gehirn durch die Löcher der Hirnschale zu den äußerlichen Theilen gehen; zuletzt aber endiget es sich in das lange Mark des Rückgrats.]

Das Gehirn überhaup ist die Werkstatt der Lebensgeister, durch welche die Bewegung des ganzen Körpers, dem sie durch das Rückenmark mitgetheilt werden, geschieht, und man hält davor, daß auch alle Eindrücke der äußerlichen Sinnen vermittelt des Gehirns empfunden werden. Unter den Anatomen haben insonderheit von dem Gehirn geschrieben Marcellus Malpighius in exercit. anat. de cerebro; Tacolus Fracassatus epist. anat. de cerebro; Antonius Paschioni in disquis. anat. de fabrica et vi durae meningis; Raymundus Vieussens in neurologia; Thomas Willisius in anatom. cerebri. [Lamiral incones 2 durae matris. Leyd. 1738. Petr. Tarin adversaria anatom. cerebri et cerebelli historia. Paris. 1750. 4.] Die gemeine Meinung, daß das Gehirn derjenige Ort sey, wo die Lebensgeister versertiget, und durch die Nerven in die andern Theile des Leibes verschickt würden, so gar daß man auch dasselbe der Seele zum Sitz und Wohnung einkäumet, wurde zweifelhaft gemacht, als in Frankreich sich ein seltsamer Fall ereignete, da man in einem geschlachteten Ochsen statt des weichen Gehirns eine harte kleinere Materie gefunden. Verney stellte darüber eine Betrachtung an, die nebst dem ganzen Verlauf der Sache in der histoire de l'academie royale des 1703ten Jahrs p. 314. zu finden. Er war der Meinung, es sey nichts anders, als selbst das Gehirn, welches, da der Ochse noch gelebt, zu Stein worden. Vallisnier hat 1710. zu Padua eine Italdnische Schrift dagegen heraus gegeben: considerazioni ed esperienze intorno al creduto cervello di bue impietrito, vivente ancor l'animale, worinnen er sich bemühet zu erweisen, daß das, was Verney vor ein in Stein verwandeltes Gehirn angesehen, vielmehr

vor ein concretum osseo - lapideum, so zwischen der Hirnschale und dem Gehirn aus einem dahin geschossenen succo osseo gewachsen, zu halten sey. [D. Joh. Heinrich Schütte sagt in seiner Anthropologie S. 43. „In dem Gehirn ist 1) ein unergründlicher Schatz der Allmacht und Weisheit Gottes vorhanden, welches man an den mancherley kleinen Theilen des Gehirns, derselben wunderbaren Structur und Wirkungen die uns verborgen bleiben, wahrnimmt. 2) Der Anfang und Ursprung aller Nerven, die sich in alle Theile des Leibes ausbreiten, und demselben die Empfindlichkeit geben. 3) Der Sitz einer unsterblichen vernünftigen Seele. 4) Die Werkstatt der Seele, alwo sie die innerliche und äußerliche Verrichtungen und die freemilligen Bewegungen anordnet und bewirkt. 5) Der Ursprung der neun Paar Nerven und des Rückenmarks. 6) Der Mittelpunkt, wo die fünf äußerliche Sinne zusammen kommen. 7) Das Buch, darein viele Millionen Denkbilder geschrieben und verwahrt werden. 8) Die Rathstube, darein die Beurtheilung und Entscheidung über die vorkommende Sachen und Begebenheiten geschieht. 9) Das Register der geschehenen Handlungen, oder das Gedächtniß. 10) Das Richterhaus, alwo die Gedanken sich vor dem Richter, dem Gewissen verklagen und entschuldigen.“ Vergleiche die Rubric: Nerve.]

Gehör,

Einer der äußerlichen Sinnen, welcher macht, daß der Mensch mittelst des Ohrs allerhand Töne, Stimmen und Reden empfinden kann. Wenn außer dem Ohr etwas einen Schall, oder eine solche Bewegung in der Luft erwecket, die zu einem Schall nöthig ist, so erstreckt sich solche Bewegung bis an das Ohr, dessen Beschaffenheit man hier vor allen Dingen wissen muß. Es bestehet solches aus äußerlichen und innerlichen Theilen. Der äußerliche ist die Ohrmuschel, da der untere herabhängende Theil eigentlich das Ohrläpplein genennet wird. Er bestehet mehrentheils aus einem Knorpel, der mit etwas Fleisch und Haut bekleidet, u. in der Mitte ist die Höhle oder Schnecke, oder das Ohrlösch. Die innerlichen Theile sind der Gehörgang, welcher von der Schnecke krumm hinein gehet, und am Ende mit dem Trommelhäutlein bedeckt wird, worauf die innerliche Schnecke oder Höhle der Trommel folget, und in derselben vier kleine Beinlein, darauf noch andere Höhlen und Gehörnerven kommen. Wenn nun durch gewisse Körper eine Bewegung der Luft erregt worden, so wird sie

von dem Ohr aufgefangen, welches von der Natur zu dem Ende hohl u. schneckenförmig gestaltet worden, damit der Schall sich darin fassen und hierdurch verstärken möge, da er denn in das innere des Ohrs hinein dringt und die inneren Theile desselben trifft, die als Werkzeuge des Gehörs dadurch in Bewegung kommen, darinnen die anatomischen Bücher ein Licht geben können. [Das Ohr hat mit einer Pauke eine Aehnlichkeit, wenn wir nicht auf den äußern Bau sehen. Hinter dem Gehörgange liegt ein sehr elastisches Häutchen, welches man das Trommelfell nennet, solches beschließt eine ziemlich große Höhlung. In dieser Höhlung und bey dem Trommelfelle liegen die Gehörknöchel, der Hammer, der Amboss, der Streigbügel und der runde Knochen, welche mittelst einiger Muskeln, die durch einen Nerven, der quer über das Trommelfell ziehet, bewegt werden. An der Trommelhöhle liegt der Irrgang, bey welchem der Vorhof und die drey halb kreisförmigen Gänge befindlich sind. Der Eingang ist vom dem Fusse des Steinbügels verschlossen, doch bestehet er noch ein rundes Loch, welches mit einem jarten Häutchen beschlossen ist, und durch welches wahrscheinlich herweise die Fortpflanzung des Schalles hauptsächlich geschieht. Der Schall erschüttert die nervigte Haut in dem Irrgange, wodurch die Gelegenheit zu der Vorkstellung einer hörbaren Sache gegeben wird. Vergleiche den Artikel: Ohr.] Morhof in polyhistor. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 48. §. 3. führt eine Schrift des Cäcili Soliti unter dem Titel: nova internae auris delineatio, ex ratione straturae modum auditus demonstrans, die zu Venedig 1645. heraus kommen, an und in den actis eruditorum 1683. p. 301. ist folgender Tractat: tr. de auditus organo, straturam, vius et effectus cum aurum auris partium complectens, der zu Paris 1633. editet, recensiret worden, dahin auch diejenigen können genommen werden, welche wir unten in dem Artikel Schall angeführt. Es leuchtet nicht nur eine ganz besondere Weisheit Gottes daraus, wie Abt Schmidt in Helmskdt ehemals in einer besondern Dissertation unter dem Titel, auris Insensum, Jen. 1694. gezeigt, daß man aus der Structur des Ohrs gar deutlich die Erikeny Gottes erkennen könne; sondern auch eine große göttliche Güte. Denn wie Gott der Herr uns die äußerlichen Sinnen mitgetheilet hat, daß wir zu unserer Glückseligkeit dadurch die von ihm erschafne Dinge erkennen, und selbige zu unserm Nutzen anwenden mögen; also dienet uns insonderheit das Ohr zu der Erkenntnis der lebendigen Geschöpfe, daß

daß wir bey den unvernünftigen Thieren durch den Unterschied der Töne, so sie von sich geben, bemerken und folglich die verschiedenen Arten derselben von einander unterscheiden; bey den Menschen aber ihre Reden verstehen müssen. Doch was die bloße Kraft, den Ton oder Schall zu empfinden, betrifft, so hat darinnen eben der Mensch vor einem unvernünftigen Viehe keinen Vorzug, so man findet welche, die weit subtiler, als der Mensch hören können. Es ist das Gehör allerhand Schwachheiten und Gefahr unterworfen. Einigen fehlt das Gehör völlig, und verlieren dasselbige ganz; etliche hören schwer, daß sie einen starken Schall nicht leicht, und einen gelinden wohl gar nicht vernehmen können; und einige haben in ihren Ohren das Säusen, davon des jüngern D. Wedels disput. de auditu vitiiis zu lesen ist. Man hat auf allerhand Instrumente und Erfindungen gedacht, wie man dadurch einem übeln Gehöre könnte abhelfen. Einige bedienen sich eines mit einem aus Horne oder Metalle in Form eines Posthorns gemachten Instruments, welches sie mit dem Mundstücke dicht auf das Ohr setzen, und dadurch auch ganz eise gesprochene Worte hören können. Andere haben ein von dünnem Bleche in Gestalt eines Ohres gemachtes Gefäß, welches an das Ohr fass gebängt und unvermerkt getragen werden; conf. Pashum de inuentis nou- antiquis p. 614. abia gehöret auch, daß solche Leute, wenn man ihnen in den Mund redet, als ausgesprochene vernehmen können, welches unmittelbar durch das Ohr nicht gegangen wäre, davon Schelhammer in seinem Tractate de auditu zwey Exempel anführt; ingleichen daß welche die Feindschaft gehabt, vermittelst ihrer Augen die Bewegungen der Lippen zu bemerken, und daraus die ausgesprochenen Wörter zu erkennen, und zu verstehen, falls unterschiedene Exempel angeführt werden, siehe Tulpium obseru. medic. lib. 4. cap. 18. Borellum in ob-ruat. medico - physic. cent. 4. obs. 23. Joh. Andr. Schmid in disputatione: de sonis de sono iudicans, nebst Morhofen in dissert. de paradoxis sensuum, welche 1 sehen dissertationibus academicis pag. 23. sehet, und zwar cap. 3. Des vorgegedachten Schelhammers Tract. de auditu ist zu Leyden 1634. herausgekommen. Joh. Jac. Scheuchzer hat eine disputation de surdo audiente gehalten, wie in den deutschen actis eruditor. part. 119. p. 761. gemeldet wird. Nicht allein können Menschen, welche ein schweres Gehör haben, durch Aufführung des Mundes sich Hilfe verschaffen, sondern es kann auch die Absicht erreicht

werden, wenn die zitternde Bewegung des Tones den Zähnen mitgetheilt wird. Hält man einen Stab zwischen die Vorderzähne, und berührt mit dessen Ende den Steg eines Claviers, und verstopft dabei die Ohren, so wird man doch die angeschlagenen Töne des Claviers deutlich empfinden. Es pflegt dieses daher erklärt zu werden, weil von dem Munde ein Canal in die Höhle des Ohres geht, auch die Nerven der Zähne und die Zähne selbst mit den Knochen des Ohres eine gewisse Gemeinschaft haben. Uebrigens muß Muschlenbröck in introduct. ad philos. natural. §. 2269. 2280. gelesen werden. Jo. Gottf. Brendel progr. 1. et II. de auditu in apice conchae, Goett. 1747. 4. und im 4. B. der Haller. anatom. Dissertat. S. 399. 405. Ferner Jos. Guichard Duverney de l'organe de l'ouïe, à Paris 1683. Leid. 1731. 12. Anton Mar. Valsalva de aure human. Bonon. 1704. 4. c. commentar. Joh. Bapt. Morgagni, Venet. 1740. 4. La theorie de l'ouïe, supplement à een article du traité des sens, par Mr. le Cat, à Paris 1768. 8.]

Gehorsam,

Ist eine Wirkung des menschlichen Gemüths, welche aus der Liebe und Furcht gegen den Höheren, der uns zu befehlen hat, entsteht, so daß dasselbige von dem einen, als der Liebe, angetrieben; von dem andern, oder von der Furcht angetrieben wird, dasjenige zu thun, was der Höhere befohlen, und zu unterlassen, was er verboten. Er ist entweder vollkommen, wenn mit der Furcht die Liebe verknüpft ist; oder unvollkommen, wenn er sich nur auf die Furcht gründet. Jener heißt auch der kindliche, dieser der knechtische Gehorsam. Viele Sittenlehrer nennen ihn eine Eigenschaft der wahren Tugend, und setzen solcher Eigenschaften viere, als den Fleiß, Gehorsam, Gerechtigkeit und die Demuth, s. Buddeum in elem. phil. pract. part. 1. cap. 4. §. 56. und institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 4. §. 131. Philaret ethic. lib. 1. part. 2. cap. 8. pag. 149.

Gott ist eigentlich der einzige Befehlgeber, daher der Gehorsam gegen ihn eigentlich der Gehorsam ist. Auf Erden sind die Fürsten und Obern an Gottes statt, die entweder seine Befehle wiederholen, oder gewisse Arten und Weise zeigen, wie dieselbe in Obacht zu bringen. Daher zwar diesen auch der Gehorsam gebühret, doch ist der Grund davon der Gehorsam gegen Gott, daß, wenn man sich der weltlichen Obrigkeit widersezet, man sich auch Gott

Gott widersehet. So ist es auch in den andern menschlichen Gesellschaften zwischen Eltern und Kindern, Herrn und Knechte, davon in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit gehandelt wird. In dieser Absicht nennt ihn Thomasius ein Band der Freyheit, kraft dessen der Mensch eine Verpflichtung in sich befindet, daß er seine Verpflichtungen, vornehmlich die auferlegten nach desjenigen Willen, welcher in der Gesellschaft der vornehmste ist, einrichten solle, iurisprud. divin. lib. 3. cap. 4. §. 46. seqq.

Geilheit,

Ist derjenige moralische Fehler des menschlichen Gemüths, da man der venersischen Wollust nachhänget, und durch fleischliche Vermischung seine Sinnen zu belustigen sucht. Der Trieb zur fleischlichen Vermischung ist zwar an sich selbst natürlich; aber die göttliche Intention ist dabei, daß das menschliche Geschlecht möge fortpflanzen werden, worauf ein geiler Mensch keinesweges sieht, sondern nur denkt, wie er die Sinnen kitzeln und belustigen möge, welches so wohl in als außer der Ehe geschieht. Thomasius in der Einleitung der Sittenlehre cap. 4. §. 31. merket drey Arten der unvernünftigen Liebe, welche hier statt hat, an: 1) eine mehr als bestialische, wenn man einen unvernünftigen Trieb bey sich befindet, seinen Leib mit dem Leibe der Personen einerley Geschlechts, oder mit Creaturen von ganz unterschiedener Art zu vermischen, wovon auch die Bestien einen Abtheil haben: 2) eine bestialische, oder Purenliebe, wenn man seine Begierden mit allerlei Personen ohne Ansehung der Bildungen oder Gemüthsbewegungen zu stillen, oder vielmehr zu vermehren und lüßern zu machen trachtet: 3) eine benachbete bestialische, wenn man zwar einen Unterschied unter den Personen entweder ihrer Bildung, oder ihren Gemüthsbewegungen nach macht; aber doch alsobald bey denjenigen, auf die man mit seiner Liebe fällt, zugleich auf die Vereinigung des Leibes, oder wohl gar einig und allein auf diese ohne Vereinigung des Willens oder der Seele zielt. Ein geiler Mensch wird durch diese Neigung angetrieben zu geilen Gedanken, Worten und Werken, und indem der Bescfalaf nicht bloß der Lust wegen darf vorgenommen werden, so sündigt ein geiler Mensch, wird auch durch die schlimme Erfolge gestraft. Oserwald hat in seiner französischen Schrift wider die Unreinigkeit sect. 1. cap. 1. seqq. mit gründlichen Beweisen so wohl aus der Vernunft, als heiliger Schrift dargethan, daß alle Arten der Unreinigkeiten den göttlichen Gesetzen entgegen stehen.

Geisel,

Pfandsmann, ist eine solche Person, die bey Capitulationen, oder Tractaten, und Friedensschlüssen dem einen Theil in seine Gewalt gegeben wird, damit er sich falls wider die Accordsbündene gehandelt würde, an demselben erholen konnte, s. Schilter de iur. obsid. cap. 1. num. 3. 4. Geiseln werden entweder mit ihrem Willen, oder des, der die Regierung hat, gegeben, daher einige obsides suo consensu, andere obsides inauri heißen, s. Grotium de iure belli et pacis part. 3. c. 20. §. 52. und Aulpiusum in colleg. Grotian. p. 192. Derjenige, der die höchste Gewalt hat, kann solche geben, und wo solches von den Feldherrn im Kriege geschehen soll, so müssen sie diese Macht von ihrem Prinzipal bekommen haben. Zu Geiseln können die Unterthanen ohne Unterschied des Geschlechts, Alter und Würte, nicht aber Vasallen, wenn sie nicht zugleich Unterthanen sind, gemacht werden. Die Wirtung kann auf Seiten des, der Geiseln giebt, der sie bekommt, und der als Geisel gegeben wird, betrachtet werden, wovon unter andern Willenbergs scilicet. iuris gent. praed. lib. 3. cap. 13. qu. 55. seqq. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 8. cap. 8. n. 6. Bockmanns meditat. politic. cap. 22. §. 6. Duddens in elem. philos. praed. part. 2. c. 5. sed. 7. §. 11. 12. zu lesen sind. [Von Acal Staatskunst T. IV. S. 567. f. T. V. S. 544-551. Joh. Schilter de iure et statu obsidum. lenae 1673. Elias Luzac disquisitione politico-moralis, num civis innocens irae hostis longe potentioris iuste perempti possit, vt excidium totius civitatis emittat Lugd. Batav. 1749. 8.]

Geist,

Ehe man sich um das Wesen der Geister befürmtert, hat man erstlich die Existenz derselben, ob solche Substanzen, die keine Körper sind, vorhanden? zu untersuchen. Wer nicht offenbar leugnen will, daß ein Gott sey, noch den Menschen zu einer bloßen Maschine zu machen sich untersteht, der wird an der Existenz der Geister nicht den geringsten Zweifel haben, angesehen solche Wirkungen in der Natur wahrgenommen werden, die unmöglich einer körperlichen Substanz, als der wirkenden Ursache beizulegen sind, wie denn auch jederzeit die Philosophen gesehen müssen, es wären Geister. Ob aber außer Gott und der menschlichen Seele noch andere Geister, die mit keinem Körper vereinigt sind, vorhanden? solches ist eine neue Frage, zu deren Entsch-

heidung ein Unterschied zum Voraus zu machen: ob der Beweis aus der heiligen Schrift, oder aus der gesunden Vernunft zu nehmen? Soll das erste geschehen, so ist die Existenz solcher Geister aus vielen Christenstellen dar zu thun, wosern man obige ohne Vorurtheile ansehet, als vornehm von den Engeln, deren Unterschied, Eigenschaften, Wirkungen auf solche Weisung gedacht wird, daß man sie allerdings in besondere Substanzen zu halten hat. Will man aber aus der Vernunft die Existenz solcher Geister darthun, so sind in Ansehung des Beweises drey Grade zu beachten: einmal obs möglich; hernach ob wahrscheinlich; und drittens, ob gewiß, daß solche Geister zu finden? Daß die Existenz derselben möglich, wird niemand leugnen, weil die Idee derselben von der göttlichen Allmacht gar wohl begreifen werden können, und niemand wird sagen können, warum es nicht möglich se, daß solche Substanzen existiren möchten; zumal da einen jeden die Existenz in seiner eigenen Seele davon überführen kann. Daß auch das Sein solcher Geister wahrscheinlich, kann ein Mensch nach dem Lichte seiner Vernunft daher schließen, weil man solche Wirkungen wahrnimmt, die weder Gott, noch der menschlichen Seele, noch viel weniger dem Körper können beigelegt werden, folglich müssen besondere Substanzen da seyn, welche solche Wirkungen hervor bringen, und man denn die Zeugnisse derjenigen, welche solche Wirkungen wahrgenommen, nicht gleichwohl und ohne Unterschied verwerfen kann. Daß man sich eine gewisse Ordnung der Creaturen, wie immer einer, als die andere, und in Ansehung ihrer Aussenweise auf einander folgen lassen, und haben meynen wollte, daß wenn man auf den Menschen käme, und in demselben gleich auf Gott forgehen könnte, so wäre der Abfall allzugroß, und über vielmehr zu vermuthen, daß noch gewisse Creaturen zwischen Gott und dem Menschen vorhanden, welches giebt keinen wahrscheinlichen Beweis ab. Denn man mag sich auch vor Creaturen, die weiser sind, als der Mensch, einbilden, wie man will, so bleibt doch zwischen ihnen und Gott der größte Unterschied, indem jene endlich, dieser hingegen unendlich ist. Der ganz gewisse und demonstrative Beweis von der Existenz solcher Geister aus dem Lichte der Natur kann nicht zu haben, weil die Schöpfung derselben in der bloßen Willkühr des Schöpfers besteht, und also selbige nicht nothwendig existiren müssen. Andala in synagm. theol. phylis. metaph. part. 3. cap. 5. §. 118, 121. glaubet, weil es Körper gäbe ohne vernünftige Seelen, so wäre es wahrscheinlich, daß auch vernünftige

ge Geister von Gott ohne Körper erschaffen worden, woraus aber weiter nichts, als eine Möglichkeit folget.

Wenn nun außer Gott und der menschlichen Seele noch andere Geister in der Natur sind, so fragt sich: ob nur eine, oder verschiedene Arten derselben vorhanden? Aus der heiligen Schrift erkennen wir, daß gute und böse Engel sind, und daß gewisse Ordnungen unter denselben statt haben; bey der Erkenntniß aber, welche sich auf die bloße Vernunft gründet, hat wohl dieses seine Richtigkeit, daß wir die Existenz der bösen Geister in Ansehung ihrer Wirkungen wahrscheinlich erkennen, ob man aber von der wahrscheinlichen Existenz solcher Geister auch auf die wahrscheinliche Existenz der guten Geister schließen könne? da erweisen sich allerdings mehr Schwierigkeiten, wenigstens würde die Wahrscheinlichkeit von dieser Existenz gar zweifelhaft seyn, insofern es ob indifferenten Geister, die weder zum Guten noch zum Bösen des Menschen abzielen, gäbe, wovon man die Aristotelischen Engel, Teufel, Dämonen, Kobold, Genii, Geroes nachlesen kann. Wenn man die philosophische Historie durchgesehen, so findet man in der Geisterlehre der Philosophen allerdings Nachrichten von solchen Geistern, wosbey man aber nicht alles für Früchte der Vernunft ansehen, sondern wohl vieles der Tradition mit zuschreiben mag. Bey den Hebräern war anfangs unter den Patriarchen, Propheten und andern heiligen Männern diese Lehre ganz rein, davon sie aus der heiligen Schrift unterrichtet wurden; nach der babylonischen Gefangenschaft aber und zu den Zeiten Christi wurde der Glanz sehr verbunkelt, so daß auch einige, als die Sadduceer, schlechterdings leugneten, daß es solche Geister gäbe, Actor. cap. 23. v. 8. und was die Rabbanisten und Rabbinen von der Natur, dem Namen, Verrichtungen solcher Geister geräthet, ist zur Genüge bekannt, s. Buddeum in introd. ad hist. phil. ebraeor. p. 67. 333. 343. seqq. nebst andern, welche Fabricius in bibliograph. antiquar. v. 8. §. 26. p. 277. angeführhet. Bey den alten heidnischen Philosophen findet man verschiedene Arten, Namen und Eigenschaften derselben. Unter den Barbaren waren die Chaldäer besonders wegen ihrer Philosophie in großem Ansehen, worinnen aber ihre Geisterlehre eigentlich bestanden, kann man so gewiß nicht sagen. Wenn man den Oraculis, welche unter Zoroastris Namen vorhanden, trauen darf, so haben die Chaldäer solche Geister geglaubt, und gewisse Ordnungen derselben gemacht, davon die vornehmsten waren die hyperarchii, azoni dii, zonaei dii, angelii,

angeli, daemones, s. Stanley in hist. philosoph. orientalis lib. 1. sect. 2. cap. 3. seqq. deren Verrichtungen darinn beschriben, daß einige die Beforgung und Aufsicht über die ganze Welt; andere nur über einen gewissen Theil derselbigen hätten, und etliche die menschlichen Seelen, wenn sie vom Körper abgetheilt, zu dem obern Eise, oder zu Gott bringen müßten, s. Clericum in indice philosoph. ad Stanley hist. phil. oriental. voce ἀγγέλων, welcher auch in seiner pneumatolog. sect. 2. cap. 1. §. 4. p. 68. von ihnen anmerket, daß sie nebst den griechischen Philosophen diesen Geistern einen subtilen Körper bezeuget, ja daß sie den Unterschied unter den bösen und guten Geistern gemacht, hat Stanley am angeführten Orte genugsam dargethan, und Syrius hat in philosophia prima part. 2. cap. 2. §. 7. p. 381. gemessen, wie weit die Chaldäische Lehre mit der kabbalistischen Sinne vereinigt werden. Die alten Väter hatten mit den Chaldäern gleiche Gedanken, und wie sie überhaupt zwei Principien setzten, daß von dem einen das gute, von dem andern aber das böse herkäme; so legten sie auch einem jeden Menschen zwei Engel bey, einen guten und bösen, daß der eine sie zu den Tugenden; der andere aber zu den Lasteren anleitete, davon Hyde in religione veterum Persarum cap. 19. 20. zu lesen. Von den Phönicern, Sabbäern und Indianern läßt sich nichts sagen, weil und die Nachrichten darinnen fehlen, auch selbige sich mehr auf andere Wissenschaften gelehrt; was aber Moimomides, und zu den neuern Zeiten Spencers de legibus ebraeorum ritualibus, et earum rationibus, von den Sabbäern desfalls anführen, ist billig in Zweifel zu stehen. Von den Egyptiern und deren Pneumatologie ist auch nichts zuverlässiges vorhanden, so viel man aber aus den Lehren derjenigen Philosophen, welche bey ihnen studiret, schließen kann, so hatten sie mit den Chaldäern von den verschiedenen Arten der Geister gleiche Meinung, statuirten auch die Schutzgeister der Menschen, wie man davon mit mehrern Jamblichum de mysteriis Aegyptiorum nebst Thomä Galo Notizen sehen kann. Die griechischen Philosophen, zu welchen auch verschiedene den Pythagoram rechnen, hatten viele von den Barbarischen, angesehenen Thales Milesius, Pherecydes, Pythagoras und andere bey den Chaldäern und Egyptiern studiret haben, ja Plutarchus de defect. oracul. p. 186. bezeuget, daß die Lehre von den daemoniibus entweder von den Magis, oder Thraciern, oder Egyptiern, oder Wrogiern herkomme. Außer dem Epicuro stimmten sie alle dar-

innen überein, daß außer Gott und der menschlichen Seele noch verschiedene Gestaltungen der Geister wären, und waren nur in den Arten der Eintheilung und Benennung von einander unterschieden. Es bildeten sich die Herden ein gewisses Band ein, vermöge welches alle Creaturen so wohl in der sinnlichen, als verständlichen Welt ganz genau mit einander verbunden, so daß immer eine Sache von der andern herkäme, und folglich in der Natur ein jedes mit dem andern verknüpft ist, welches Band sie ΖΕΙΠΑΝ nennen, wie solche Benennung ausdrücklich bey dem Homero Iliad. 5. princ. vorkommt, dessen auch Macrobius in somn. Scipio, lib. 1. cap. 14. und Proclus in theol. Platon. VI. 2. gedenken, daher die Eintheilung der Geister in gewisse Classen, welche auf verschiedene Art eingerichtet werden, kommen. Iusebius de praeparat. lib. 3. cap. 9. sagt, sie würden in vier Arten und Classen eingetheilt: in der ersten wäre Gott, der sonst von den Philosophen μέγιστος δαίμων, ὢς, ἰσχυρόν, μέγας, τετραπύς genennet wird in der andern die Götter, welche die so genannten aurea carmina Hesiodus anrufen; in der dritten die Dämonen, wie sie auch bey Jamblichus genennet werden; oder die Heroes, wie sie in den gedachten aureis carminibus heißen; oder die Engel, nach dem Hierocle; die vierte begriffe die Seelen der Menschen, welche sie auch δαίμονας κατὰ δόξαν nennen. Die in der dritten Classe wurden wieder eingetheilt: als nach dem Hierocle in die Engel, Dämonen und Heroes; nach dem Jamblichus in die Heroes und Dämonen, oder in die Dämonen und in die Engel, conf. Plutarchum de defect. orac. pag. 186. Doch damit wir die vornehmsten griechischen Philosophen nach der Reihe durchgehen, so berichtet Plutarchus de placit. philosoph. lib. 1. cap. 1. von dem Thaletē Milesio, daß er mit dem Pythagora, Platone und den Stoicern dafür gehalten, daß die Genii Sankten wären, welche eine Seele hätten, die Heroes die von den Körpern abgetheilt Seelen, die nach Beschaffenheit der Seelen gut oder böse wären. Athenagoras in apol. pag. 25. meldet, daß Thales drei Classen der Geister gesetzt, und in die erste die unsterblichen Götter, in die andere die Dämonen, und in die dritte die Heroes verwiesen. Er glaubte, daß die ganze Luft mit Dämoniibus angefüllt wäre, welcher Meinung nicht weniger Pythagoras nach Laertii Bericht lib. 1. segm. 32. und Hesiodus befohlen, die einige zu den neuern Zeiten nicht für allzu ungereimt angesehen, zumal nicht als Paulus Ephes. 2. v. 2. bezeugt, daß

es der Färk der Finckerniß in der Luft
 irtliche; sondern auch aus dem, was man
 in den Kobolden, Wurmästen, Bergmänn-
 en, Wassernigen, Nidelmännern er-
 , und nicht so schlechterdings in leug-
 en sey, genußsam abzunehmen wäre,
 es sich die Geister an einigen Orten lie-
 er, als an andern aufhielten, conf. Stan-
 y in histor. philosoph. pag. 11. et lat.
 b die Nachfolger des Thaletis, der Anax-
 mander, Anaximenes, Anapagoras
 nd andere solche Lehre fortgepflanzt ha-
 en: solches weiß man aus Mangel der da-
 densichtigen Nachrichten nicht. Pytha-
 oras setzte nach Gott als dem höchsten
 Jeseu noch vier Arten der verständigen
 Substanzen, oder der Geister, als die Göt-
 er, die Dämones, die Heroes, und die
 Menschen, welches man aus seinem Gebes-
 : abnehmen kann, da er mernte, daß
 an in der Verehrung die Götter den
 Dämonibus, die Heroes dem Menschen
 erziehen müsse, s. Diogenem Laertium
 b. 8. segm. 23. welche Meinung Augus-
 tinus lib. 8. cap. 5. de civ. dei, und
 actantius institut. diuinar. lib. 2. cap.
 5. 16. untersuchen. Nach dem Pytha-
 ora war Plato der vornehmste, der das-
 ou philosophirte. Er theilte die Geister,
 welche nach den unsterblichen Göttern
 folgten, in drey Classen. In der ersten
 arten die Engel, in der andern die guten
 Dämonen, und in der dritten die Heroes,
 von Ficinus in commentariis ad Ploti-
 Enneades mit mehrern nachzusehen ist.
 uf solche Weise waren Pythagoras und
 Plato einigermaßen sowohl in Ansehung
 der Eintheilung, als Benennung, von
 einander unterschieden. Denn Pythagoras
 is setzte nach Gott ausdrücklich vier-
 erley Arten der verständigen Wesen,
 ad verwies in die erste Klasse die un-
 sterblichen Götter, in die andere die En-
 gel und die guten Dämones des Plato-
 s, welche er zusammen Dämones nenn-
 , in die dritte die Heroes, welche Plato
 s die dritte Art der Dämonum ansah,
 id in die vierte die Menschen, so in
 aureis carminibus *δαίμονες κατὰ δέον*
 nennet werden, welche Eintheilung
 ich Jamblichus de mysteriis Aegypti-
 ic. Ob aber auch Plato die Einthei-
 lung der Dämonum in die gute und böse
 ausdrücklich gesetzt? wie man solche
 um Porphyrio de abstinentia lib. 2.
 g. 276. Chalcidio in commentar. ad Pla-
 nis Timeum, Proclo in Alcibiad. Pla-
 o. Jamblichus de mysteriis findet, daran
 eifelt Ficinus ad conuin. Platonis c. 26.
 b hält dafür, daß selbige nicht sowohl
 in Platone, als einigen Platonicens und
 riken herkäme; andere aber berufen

sich auf zwey Stellen des Platonis, dar-
 in er der bösen Geister gedachte, als in
 Phaedro pag. 447. und lib. 10. de legibus
 p. 881. in welchem letztern Ort Plato
 von einer gedoppelten Weltseele rede, ei-
 ner gütigen und einer widerwärtigen, die
 nach Clementis Alexandrini Stromae-
 lib. 3. p. 593. Erklärung, der fürnehm-
 ste und oberste der Teufel sey. Wenn
 Aristoteles findet man von den Geistern
 wunderliche und irrige Begriffe, wenn
 man hier einigermaßen seine Lehre von
 den Intelligentien herziehen will. Es
 meynet zwar Conring in den Conringia-
 nis p. 127. daß durch die Intelligentien
 die Dämones nicht verstanden würden;
 welcher Meinung aber verschiedene Um-
 stände entgegen stehen. Denn einmal
 hält Aristoteles die Intelligentien für
 mittlere Substanzen zwischen Gott und den
 Menschen, indem er solche von Gott
 dem ersten Beweger unterscheidet; sie
 aber gleichwohl für edler, als die mensch-
 lichen Seelen hält, dahero wenn er sie
 zuweilen Götter nennt, so nimmt er all-
 hier das Wort Gott im geringern Ver-
 stand, wie denn auch die andern Philo-
 sophen nach Gott als dem allerhöchsten
 Wesen noch andere Götter gesetzt; her-
 nach werden die Ausleger des Aristotels
 einstimmig, wenn sie nach seinem Sinn
 reden wollen, die Intelligentien vor Dä-
 mones ausgeben. Es setzte aber Aristo-
 oteles die Intelligentien über die himmli-
 schen Sphären, als welche sie bewegen
 und herum treiben müßten, da denn über
 die oberste und erste Gott, über die an-
 dern die Intelligentien die Aufsicht hät-
 ten; deren er an der Zahl 17. statuirt,
 conf. Jacob Thomasius de Stoica mun-
 di exult. diff. 2. §. 17. diff. 4. §. 1. dis-
 sert. 14. §. 139. 140. und Buddeum in
 thesib. de atheism. et superst. cap. 1. §.
 15. p. 41. wo er deutlich vorgestellt und
 gezeigt, wie weit diese Aristotelische Be-
 denken mit der Atheisterei verknüpft
 sind. Außer dem gedenket zwar Aristo-
 teles in seinen Schriften hin und wieder
 der Dämonum, scheint aber das Wort
 in einer andern Bedeutung, als solches
 von andern Philosophen gebraucht, ge-
 nommen zu haben. Wenn Zeisold de
 Aristotelis cum scriptura consensu disp. 4.
 p. 107. jemand bereden will, daß Aristo-
 teles der Schrift gemäß von diesen Gei-
 stern philosophiret, so muß er eben, wie
 er, einen so so guten Aristotelischen Be-
 schmack haben. Die Stoischen Philoso-
 phen ließen außer Gott und der mensch-
 lichen Seele auch Mittelsubstanzen oder
 Geister zu, und theilten sie fast eben so,
 wie die andern Philosophen ein, welches
 Lipsius in physiol. Stoic. lib. 1. diff. 18.
 weist. Sie statuirten zweyerley Genos-
 einen

einen allgemeinen, der über ganze Völker und Provinzen gelesen, und einen besondern, welcher die Aufsicht bald über die Menschen; bald über gewisse Städte und Dörfer hätte, und Thomasius in den Lehrsätzen von dem Laster der Zauberey S. 38. p. 45. nicht für, daß sie die Geister in die guten und bösen eingetheilet, welches andere in den Stoischen Schriften gelesen zu haben, sich nicht besinnen können. Epicurus, da er sich einen solchen Concept von Gott machte, daß er deswegen die Vorsehung Gottes leugnete, so floß daraus die ungereimte Folge, daß es keine Dämonen, deren sich sonst Gott bey dem Werk der Vorsehung nach der andern Philosophorum Meinung bediene, gäbe, davon Cassendus in synagm. phil. Epicur. sect. 2. cap. 6. p. 295. Stanley in histor. philosoph. part. 12. cap. 6. p. 997. edier. latin. zu lesen. Von den Römischen Philosophen philosophirte man auf arische Art, und wenn gleich einige Eclectici seyn wollten, so brachten sie doch nichts besonders für, wie man aus des Ciceronis Tullulanis, quaestionibus, Somno Scipionis und de natura deorum abnehmen kann. In des Apuleji Buch de deo Socratis wird auf Platonische Art von den so genannten Chusaeisern tractirt. Das vornehmste und weitläufigste Stück des alten Römischen Gottesdienstes beruhete in der Verehrung solcher Geister, davon die Ceribenten, so die Römische Gebräuche untersucht, Nachricht geben können. Die meisten Kirchenlehrer waren in dieser Lehre platonische Schüler. Die Scholastici brachten zum Theil abgesmachte Dinge von den Geistern für, welche sich dem Aristoteli gewidmet, den sie nicht verkunden, und die heilige Schrift nebst den Lehrsätzen der Kirchenväter mit demselben verknüpften. Zu den neuern Zeiten haben einige, welche nicht sectirisch philosophiren wolten, besondere Gedanken von der Existenz und von den unterschieden Arten solcher Geister gehabt. Etliche haben selbige wohl nicht schlechterdings, doch Folgerungsweise geleugnet, wenn sie solche Principia angenommen, dabey die Existenz der Geister nicht bestehen kann, wohin wir Spinozam und Hobbesium rechnen. Der erste, als Spinoza konnte bey dem ersten Grundsatze seines Systematis, daß nur eine einzige Substanz wäre, keine Geister zulassen, weil der Geist und der Körper zwey wesentlich von einander unterschiedene Substanzen sind, daher er bey seiner einzigen Substanz nothwendig leugnen muß, daß zwey wesentlich unterschiedene Substanzen oder Geister und Körper sind, folglich alles in der Welt für körperlich ausgeben, und wenn er ja den Worten nach einen Geist statuiret, so

ist er doch nichts anders, als ein Körper, zu geschweigen wie er die Erzählungen von den Gespenstern, oder Erscheinungen der Geister gar deutlich in Zweifel zieht epist. 56. 58. 60. Es hat zwar Bayle in dictionar. histor. et crit. voc. Spinoza p. 2780. 199. dafür gehalten, es könne das Spinozistische System nicht bestehen, wenn man keine Geister, oder Dämonen zulasse, meinte auch, daß nach solchen Principis gar wohl die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und von der Hölle ihre Richtigkeit behielte; es sieht aber alles, so Bayle vorbringt, auf ein Blendwerk, so er ändern machen will, hinauszukunten, zumal weder Spinoza, noch seine Anhänger etwas davon statuierten. Der andere ist Hobbesius, der nicht allein in Leviathan. cap. 4. ausdrücklich leugnet, daß unförpliche Substanzen zu finden, sondern auch cap. 34. fürgibt, daß ein Körper und eine Substanz gleichgültige Wörter wären, und die Benennung substantia incorporea ein leeres Wort ohne Bedeutung, und nicht besser sey, als wenn man corpus incorporeum sagen wollte, ja in dem appendice ad Lemias, cap. 3. scheuet er sich nicht zu sagen, daß Gott ein Körper sey, aus welchen Principis nothwendig fließet, daß keine erschaffene Geister, oder solche erschaffene Substanzen, die vom Körper wesentlich unterschieden, vorhanden wären, conf. Graepium in theol. recens controu. part. 2. cap. 3. quaest. 2. p. 65. 199. Ob wir diesen beyden dem Spinoza und Hobbesio auch den Balthasar Decker mit Recht beifügen könne, daß er nicht weniger die Existenz solcher Geister, sondern des Teufels geleugnet, daran dürfte jemand fast zweifeln, weil er solche sonderlich in dem andern Buch der bezwungen Welt behauptet, und sich deswegen auf die heilige Schrift beruft, wie er denn unter andern cap. 9. S. 1. nachdem er wegen des Falls der Engel Zeugnis anführt, sagt: „mit diesen zweyen Zeugnissen des Herrn Jesu selbst, und seines liebsten Apostels, die klar und deutlich reden, daß der Teufel von dem Stande, darinnen er von Gott geschaffen war, abgefallen sey, geführt zu werden, den er den Teufel nennet, gefallen sey.“ Doch wer die Sache genau einseheth, und ermדת, wie Decker die Macht der bösen Geister geleugnet, und von übernatürlichen Wirkungen derselben in den Körpern der Menschen, auch von den Gespenstern gar nichts wissen wollen, wie er deswegen die deutlichsten Schriftstellen verdrehet, zum Grund seines Systematis,

matie, die ungereimte und höchstgefährliche Meinung des Cartesii, daß das Wesen der Seele im bloßen Denken liege, gesetzt, als welche Meinung bereits in seiner admonitione candida et sincera de philosophia Cartesiana p. 99. 100. unschädlich angesehen und vorgestellt wird, der dürfte im Grauentheil zu zweifeln anfangen, obs Dämonen jemals existirt gewesen, einen Teufel zu statuiren, ob er vermöge seines Grundsatzes vom Wesen der Seele, selbigen vor eine besondere Substanz halten können. Wenigstens sieht Thomastius in den Lehrsätzen vom Laster der Zauberey s. 8. p. 15. der Meinung, daß er die Existenz des Teufels gelehnet, und also in die Klasse der Admonitionen gehöre. [Im Jahr 1774. sind herausgekommen: Untersuchungen über die Bedeutung des Wortes Satan und Teufel in der Bibel, aus dem Englischen überf. mit einer Vorrede von L. C. F. Schulz, Prof. in Gießen. Dieses Buch hat schon in England viel Aufsehen gemacht. Der Raum gestattet uns aber nicht, weder einen Auszug noch eine Beurtheilung dieser Schrift beizulegen, zumal, da der Vorwurf derselben von Gottesgelehrten mehr als den Philosophen interessirt.]

Wie wir uns hithero um die Existenz solcher Geister bekümmert haben, so folgt uns die Untersuchung ihres Wesens, da wir denn zum voraus einen Unterschied unter den unerschaffenen und erschaffenen Geistern zu machen hat. Das Wesen des unerschaffenen Geistes, oder Gottes, kann die menschliche Vernunft nicht begreifen, weil sie ein endliches Wesen, jener hingegen unendlich ist; es kommen ihm aber alle Eigenschaften eines Geistes, was den Verstand und Willen betrifft, in dem höchsten Grad zu, und vermöge seiner Unsterblichkeit auf eine solche Weise, die der selbst gelassenen Vernunft unerforschlich und unbegreiflich bleibt. Von den erschaffenen Geistern muß man desfalls eine Erkenntnis von der menschlichen Seele, die uns am nächsten ist, und deren Wirkungen von allen auf das deutlichste empfunden werden, anfangen, und von den Wirkungen auf das Wesen selbst kommen. Wir nehmen aber an der Seele Gedanken, und die Begierden nebst Conversationen, auch nach der gewöhnlichen Meinung die Bewegung der Glieder des menschlichen Körpers wahr, welche solche Wirkungen wären, die ein lebendes Wesen anzeigten, folglich dem Körper keinesweges könnten beigelegt werden. Doch dieses sind nur Wirkungen der Seele, woraus wir zwar so viel blicken, daß ihr Wesen, als der Grund derselben, von dem Wesen des Körpers

müsse unterschieden seyn, woraus wir denn weiter nichts, als den verneinenden Concept, daß die Seele kein Körper sey, bekommen. Da nun die Materie und der Körper vor eins angesehen werden, so ist die Seele immateriell, und da man das Wesen des Körpers in der Ausdehnung oder Extension gesetzt, so ist auch solche nothwendig der Seele abzusprechen. Andere haben dafür gehalten, wenn die Seele etwas wirkliches seyn sollte, so müßte sie ausgedehnet, folglich materiell seyn, doch sey Materie und Körper nicht vor eins anzusehen. Dieses vorausgesetzt, so ist die Frage: ob die erschaffene Geister, welche mit keinem Körper verknüpft sind, gleiche physische Beschaffenheit mit der menschlichen Seele haben? oder ob sie in gewissen Stücken, und zwar entweder ohne, oder mit einigem Unterschied unter sich selbst oder seyn? Was die Meinungen der alten Philosophen desfalls anlangt, so ist aus dem Obigen zu ersehen, daß sie verschiedene Arten solcher Geister, als die unsterblichen Götter, die Dämones, die Herces und die Seele der Menschen statuiren, und so viel man aus ihren Schriften sehen kann, so waren diese Geister nach der gewöhnlichen Meinung also von einander unterschieden: die unsterblichen Götter, welche auch sonst Dämones heißen, wären die Obersten und ständen in der mitten zwischen dem höchsten Wesen oder Gott, und, zwischen den eigentlichen Dämonibus, welche letztere und eigentliche Dämones Apulejus de deo Socratis p. 78. also beschreibet: daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aetherea, und Chalcidius ad Timaeum p. 227. sagt: daemon est animal rationabile, immortale, patibile, aetherium, diligentiam hominibus impertiens. Nehmen wir nun dasjenige hinzu, was Hierocles ad aurea carmina p. 40. von diesem Unterschied setzt, so kommt derselbe darauf an: 1) kämen den Dämonibus gewisse Leidenschaften zu, von denen aber die unsterblichen Götter ganz entfernt wären, als welche sich um gar nichts bekümmerten, sondern nur mit ihrem Gemüth stets auf das höchste Wesen, oder auf Gott gerichtet wären, da hingegen die eigentlichen Dämones zum Wohlseyn der Menschen dienten, welche selbige verehren und anrufen müßten, so ohne gewisse Gemüthsbeugung auf ihrer Seite nicht abgehen könnte, wohn die Worte des Apuleji am angeführten Ort gehen: differunt a diis immortalibus daemones passione: sunt enim iisdem quibus nos perturbationibus obnoxii, unde et religionum diversis observationibus et sacrorum variis suppliciis ades impertienda est. Von dem Unterschied

schied dieser Geister, da sie in Ansehung der Leidenschaften in *κραδία*, welche ohne Affecten und *μωροτία*, die der Affecten theilhaftig sind, getheilet werden: findet man noch viele Stellen bey den Alten, davon man Marc. Tyrium d. a. 26. p. 272. und Plutarchum de Iside et Osirid. p. 267. lesen kann: 2) hätten die unsterblichen Götter einen subtilen ätherischen, die eigentlichen Dämones aber einen subtilen aerischen Körper. Die Chaldäer, Pythagoräer und Platonici, welche das übrige von den Chaldäern haben sollen, scheinen allen Geistern, ausgenommen dem obersten Gott, einen sehr subtilen Körper beigelegt zu haben, welcher Meinung nachgehends viele alte christliche Scribenten, und einige von den Scholasticis gefolget sind. Diesen Körper stellten sie dermaßen subtil vor, daß er leiblicher Weise nicht könnte begriffen, oder empfunden werden, wie denn unter den Eigenschaften, so sie den Geistern zuschrieben, auch diese war, daß man sie nicht empfinden könnte, s. Porphyrium de abstinentia lib. 2. §. 39. Plotinum ennead. 3. lib. 5. cap. 6. und wenn schon unter andern Jamblichus zweyerley Götter, die *θεοὶ ἀφανείς* und *μυκταί* sehet, so versteht er doch durch die letztern nur die Gekirne, angesehen er auch in seinem Werk de mysteriis Aegyptiorum darinnen einen Unterschied unter den Dämonibus und den unsterblichen Göttern macht, daß jene wären *ἀφανείς* den Sinnen; diese aber der Intelligenz. Dem ohngeachtet legten sie ihnen *ἀφάντα*, zu welcher die *ἀφανία*, oder die Unsterblichkeit gehöre, bey, die nicht allein in einer immerwährenden Daurung; sondern auch in einem geistlichen und vernünftigen Leben bestünde, wie denn der Widerwiden gegen Gott für den Tod gehalten wurde, s. Hieroclem ad aurea carmina p. 14. Doch beruhete ihre Unsterblichkeit nicht in der Beschaffenheit ihres Wesens, als vielmehr in dem freyen Willen des höchsten Gottes, wie Plato sagt, s. Cyrillum contra Julian. lib. 2. p. 58. 3) Wären die eigentlichen Dämones von den unsterblichen Göttern auch darinnen unterschieden, daß jene den Göttern die menschliche Angelegenheiten bey ihrem Gebet und Opfern hinerbringen, den Menschen aber der Götter Befehle und Anordnungen kund thun müßten; da hingegen die unsterblichen Götter von solchen Verrichtungen völlig befreuet wären, und mit den Menschen gar keine Gemeinschaft hätten, davon Plato in sympos. Porphyrius de abstin. lib. 2. §. 38. Plutarchus de Isid. e. Osirid. p. 267. Zeugnisse geben, und zu

der Nothologie wird dieses dem Mercurio und der Isis beigelegt, welche Eusebius ad Homer. p. 127. *θεοὶ κρυπτὰ* nennen. So finden wir auch bey den Alten, daß solchen Dämonibus die Wahrsagungen, Prophezeiungen, verschiedene Arten von den Erscheinungen zugeschrieben werden; von welchen letztern sonderlich Jamblichus viel geschrieben. Die beyde andere Arten der Geister, welche oben furkommen, waren die Heroes, und die Menschen, da man sich denn erinnern muß, wie das Wort Heroes in verschiedenem Verstand genommen, auch in der Eintheilung selbst ein und anderer Unterschied bemerkt werden. Wosern man diese vier Klassen sehet, so kann man die Seele in einem doppelten Zustand betrachten, einmal wenn sie von dem Leibe abgesondert, als mit demselben noch verknüpft sind. In der ersten Absicht waren die abgesonderten Seelen eben die Heroes nach dem Sinn des Chaetici, Pythagoräer, Platonici und der Stoiker, wie Plutarchus lib. 1. cap. 8. de placit. philosophor. berichtet, ohnerachtet dies Wort nach Hieroclem ad aurea carm. pag. 289. Zeugnis in einer andern Bedeutung auch gewöhnlich war. Inzwischen wurden sowohl die abgesonderten, als diejenigen, so sich noch bey dem Leibe befinden, auch *δαίμονες* genant. Den Unterschied aber zwischen den eigentlichen Dämonibus und den menschlichen Seelen anlangend, so sehet man aus dem Apulejo de deo Socratis p. 7. daß die eigentlichen Dämones von der bey dem irdischen Leibe sich befindenden Seele in Ansehung des aerischen subtilen Körpers, so jenen zukomme, unterschieden, dergleichen auch die abgesonderten Seelen der Menschen hätten, doch mit dem Unterschiede, daß derselbe bey den eigentlichen Dämonibus unverändert bliebe, den hingegen die abgesonderten Seelen, nachdem sie sich auflührten, verlieren und wiederbekommen könnten. Aus diesen bisher fürlich zusammen gelegten Nachrichten ist nun so viel abzunehmen, daß diese Geister als die unsterblichen Götter, die Dämones und Heroes überhaupt verkündliche Wesen seyn, und einen subtilen theils ätherischen, theils aerischen Körper haben; insonderheit aber können den Dämonibus und Heroibus gewisse Begierden und die Kraft die Körper zu bewegen zu. Unter den Kirchenschriftlern hat Tertullianus ein Buch de anima geschrieben, worinnen er ebenfalls lehret, daß die Seele körperlich, wie denn viele andere, so in den heidnischen Schulen die Philosophie studiret hatten, gleicher Bedanken gewesen. Die Scholastici vertieften sich bey der Geisterlehre in aben-

schmachten

hmachte und unnütze Fragen, z. E. wie viel tausend Engel aus einem Nadelfopf hervorkönten? was die Engel vor einer Sprache redeten? auf was Art und Weise die Engel gedachten, u. s. f. in der That verbrachten sie nichts nütliches vor. us den neuern Zeiten führen wir Kabbalisten und Thomasmus an, welche auf eine besondere Art in der Geisteslehre philosophirten. Jener hats in seiner physica divina lib. 1. cap. 4. sect. 4. §. 35. sqq. erthan, wo er erstlich aus der Einrichtung des Körpers, dahin alle mechanische Kräfte nicht hinlänglich wären, beweiset, daß ein Geist, oder ein solches Wesen, welches die Ideen annehmen könne, sey, und zeigt, daß ein jeder Geist verstehe, daß der Geist allein verstehe, und daß dieses Vermögen alle Eigenschaft eines Geistes in sich fasse. Den Geist theilet er in mentem, welcher sich gegen die besondern Ideen, die er ferner zusammensetzt, und von einander theile, wirkend erhalte, und in animam, die nach den Ideen ihre organa einrichte, und nur einen leidenden Verstand habe, auch animus könne genennet werden. Der erste Geist, oder mens habe die Kraft zu denken und zu urtheilen, welches der animae nicht zukomme, doch habe diese eine besondere Empfindung, ohne dem unlichen Werkzeug wider wissen vieles erkennen, wie bey den Nachtwandlern der Mondlichtigen abzunehmen sey, die mit geschlossenen Augen die Wege unter beiden, und auf und abwärts wohl steuern könnten. Eben dieser animae leget das Vermögen, gegenwärtige Dinge zu empfangen, bey, davon man durch die tägliche Erfahrung genugsame Proben sieht, wenn unter andern die Mutter den Tod ihres abwesenden Sohnes an eben dem Tage, ja in eben derselben Stunde, da er gestorben, empfinde, daß sie darüber in eine tiefe innerliche Traurigkeit gesetzt werde. An und vor sich sey gegen alle Verrichtungen indifferent, und richte sich bloß nach den ihr vorgelegten Ideen, davon einige vom Geiste entständen, einige aber in den Sinnen selbst wären; sofern entweder der Gehalt oder Bewegung dieser Seele eine Idee eindrücke, und unter andern unter dem unterschiedenen Saamen unterschiedene Bildung anstelle. us diesem Begriff meynet Kabbiger unten viele wunderbare Dinge in der Natur erklärt werden, warum z. E. bisweilen was männliches, bisweilen was weibliches, ja auch ein Hermaphrodite Licht käme: was es vor eine Beschaffenheit mit den Wundergeburten und andern seltsamen Creaturen, die von unterschiedenen Arten gezeuget wurden, davon die Ursache dem Unterschied

der Ideen des ungleichen Saamens zugeschrieben wird, welche die Seele in der Bildung des Körpers aus der Ordnung brächten, daß sie bald diesen, bald jenen folgte. Den andern Geist, welchen er mentem nennet, theilet er in einen menschlichen und viehischen, davon der letztere entweder nur allein das Gedächtniß, wie bey den meisten Thieren zu sehen, oder auch zugleich das Ingenium, oder die Zusammenreimungskraft, wie bey den Affen, besitze; der erstere aber, oder der menschliche, das dreyfache Vermögen sich zu erinnern, zusammen zu reimen und zu urtheilen habe, weil das dritte das andere, und das andere das erste voraus setze. Das Ungelesene schien kein Gedächtniß zu haben, weswegen er solches den andern Thieren darinnen entgegen setze, daß ihm allein die Kraft des andern Geistes, oder der animae mitgetheilet worden, daher es wißschen dem Vieh und Menschse, wie die Sorenen, Satyri und dergleichen wißschen dem Vieh und dem Menschen in der mitten inne stehe. Gleichwie aber dieses von dem Geist in der Natur, so in die Sinne fällt, (natura sensibili) zu verstehen; also schließet Kabbiger wahrscheinlich, daß auch in der Natur, die wir nur mit dem Verstand begreifen (natura intelligibili) ein solcher gedoppelter vernünftiger und unvernünftiger Geist anzutreffen sey; so daß unter jenem die guten und bösen Engeln; unter diesem aber die Dämonen, die weiter nichts, als ein Gedächtniß hätten, gehörten, und in Vergleichung auf die andere Natur die Engel den Menschen, die Dämonen dem Vieh gleich kämen. Unter die Dämonen rechnet er die sogenannten Bergwänchen, welche weder gute, noch böse Engel wären, weil sie, was das letztere betrafte, niemanden zum Haß, Zank und andern sündlichen Verrichtungen reizten, welches bey dem teufelischen Geist eine wesentliche und natürliche Eigenschaft sey. Der andere, als der geheimde Rath Thomasmus hat seine Gedanken vom Geist in dem Versuch vom Wesen des Geistes vorgetragen. In dem dritten Hauptstück dieses Werckens sucht er zu beweisen, daß ein Geist in allen leiblichen Wesen und außer denselben sey, welches geistliche Wesen der Materie ihr Seyn und Daurung gäbe, sie ausspanne, zertheile, vereinige, zusammen drücke, bewege, den Raum erfülle, darinnen die Materie bewegt werde, die Anziehung verursache, von sich stoße, die Bewegungskraft der Materie sey. Hieraus schließet er in dem vierten Hauptstück, daß der Geist ein thätiges Wesen sey, gleichwie die Materie ein leidendes, und giebt wol §. 6. folgende Beschreibung

von dem Geist: „der Geist ist eine Kraft, das ist, ein Ding, welches ohne Zuthun der Materie bestehen kann, in welchem alle materialische Dinge bewegt werden, und welches auch diesen die Bewegung giebt, sie aufspannet, zertheilet, vereinigt, sammendrückt, anziehet, von sich stößet, erleuchtet, erwärmet, erkaltet, durchdringt, mit einem Wort in der Materie wirkt, und ihr die gehörige Gestalt giebt.“ Diesen Geist theilet Thomassius in einen obersten und dienßbaren Geist. Der oberste Geist sey ein pur thuetendes Wesen, eine bloße Kraft, eine Kraft aller Kräfte, die alles bewege, auch die allerfeinsten Geister durchdringe, aber an sich unbeweglich sey, ein Licht ohne Finsterniß, das alles erleuchte, eine Wärme ohne Kälte, die alles erwärme. Ein dienßbarer Geist sey eine Kraft, die von dem Obergeist ihr Seyn und Wesen bekomme, und geschickt sey, seinen Willen zu thun. Wie vielerley aber derselben zu finden, sey der sich selbst gelassenen Vernunft schwer zu begreifen, außer daß sie wohl erkenne, daß in Ansehung der Materie diese dienßbare Geister zweierley Art seyn. Der eine sey eine Kraft, welche nicht nur den Raum, darinn die Materie bewegt werde; sondern auch die Materie selbst durchdringe, beide erleuchte und erwärme. Der andere sey eine Kraft, so die Materie umgäbe, durchdringe und erkälte, auch das Licht und die Wärme, die es selbst von dem andern Geist empfangen, derselbigen mittheile. Der wärmende Geist sey ein männlicher; der kalte ein weiblicher Geist. Die Materie sey gleichsam die Frucht. In dem fünften Hauptstück will er darthun, daß diese Geister in der Natur anzutreffen: Gott sey der oberste Geist: Licht der männliche, und Lust der weibliche Geist. Durch das Licht verthehet er dasjenige, was zwar in der Materie z. E. der Sonne sey, aber doch nicht Materie sey, sondern außer derselben absonderlich bestehe, z. E. die Sonnenstrahlen. Durch die Lust verthehet er dieselbe in ihrer höchsten Reinigkeit, ohne Absehen auf die darinn schwebenden irdischen, wässerichten oder feurichten Dünste, worauf er denn ferner zu beweisen sich bemühet, daß Lust und Lichtgeister sind; daß das Wesen der Geschöpfe, so uns Menschen bekannt seyn, aus diesen dreien Ursprüngen aus Licht, Lust und Materie oder Erde bestehe, woben er in der Note y thes. 31. erinnert, daß zwar schon längst Comenius in seiner physis, pag. 23. 199. drey Principia aller Geschöpfe die Materie, den Geist, welcher eben das, was er Lust nenne, zu seyn schiene, und das Licht, gesetzt, er beschreibe aber diese Principia ein wenig

anders, als er, erkläre, auch die Ansehung derselben in den Creaturen anders, nach welchem allen er auf den Nutzen dieser seiner Lehre und auf den Ruhm des Menschen insonderheit kommt. Dieser Versuch vom Wesen des Geistes ist 1699. und hernach 1709. zu Halle heraus kommen, dessen Vorrede eine Historie dieser Schrift in sich hält. Wie aber viele besondere Nennungen darinnen vorgetragen, und sonderlich die Cartesianer vor andern darinnen widerlegt werden; so ist leicht zu errathen, daß es ohne Widerspruch nicht abgegangen. Es fasten sich nämlich dawider M. Albrecht Christian Korth; ein Prediger in Leipzig, der theologiae Thomasticae scriptis Thomassianis illustrata et confirmata ediret, sich aber allzusehr an die scholastische Philosophie gewöhnet, viele Sophismen gemacht, und den Thomasmum nicht allemal verstanden, obgleich das Abscheu dieses Namens auch mag gewesen seyn; wider welchen Andreas Stübel in extremo labore circa Rothii anti-Thomasmum extrema gekümpfen hat. Ferner war hierinnen wider Thomasmum, Elias Camerarius, dessen kurze Anmerkungen über Thomasi Versuch 1701. 8. zu Eubingen ohne Besetzung seines Namens heraus gekommen, und denn Realis de Vienna, oder wie sein eigentlicher Name ist, Gabriel Wagner, dessen Prüfung des Versuchs vom Wesen des Geistes 1707. 8. gedruckt ist, der sich hingegen wieder einem, welcher sich lucandum de Laboribus genennet, in den freyen Gedanken von Realis de Vienna Prüfung des Versuchs vom Wesen des Geistes 1709. und 1710. 8. hat müssen herum nehmen lassen. In der Vorrede zu den kleinen Schriften hat Thomassius dem Camerario selbst zu antworten versprochen, wenn er vorherb eroffnen wollte, was er vor Principia von Gott, Wesen des Geistes, von der Natur und dem Wesen der Materie und des Körpers habe, es ist aber wohl darinnen noch nichts geschrieben. Sonsten kann man auch noch das 1. 5. 8. 199. seiner cautel. circa praecogn. 10. rissrud. dabey lesen.

Wiel ist von den neuern Philosophen in der Lehre von den Geistern nicht angenommen worden. Die Ursache ist leicht zu begreifen. Die Aristotelici machten kein groß Wesen von den Geistern und begnügten sich, ihre Physik metaphysisch zu treiben, und die Cartesianer und Mechanici haben, bey ihren Principien der Geisterlehre nicht nöthig, daß die neuern Schriften, so zur Pneumatik gehören, besondere Materien erklären, daß man entweder gewisse Irrthümer von der

Erkennt

Wirkung und Wirkung der bösen Geister überleget; oder von dem Weltgeist geschrieben, oder sich sonderlich bey dem heist des Menschen aufgehalten. Aber nieder auf die Hauptfrage: ob die erhasenen Geister, die mit keinem Körper verknüpft sind, gleiche physische Verhasenheit mit der menschlichen Seele aben? wie wir solche oben berührt. zu ommen; so ist wohl außer Streit, daß wenn man die göttliche und menschliche Nachrichten von den Wirkungen der mittleren Geister ansehet, ihnen nothwendig in Verstand, ein Wille, und die Kraft der Körper zu bewegen zukomme. Nur leidet der menschlichen Vernunft verborgen, auf was Art und Weise die Gedanken und Begierden bey solchen Geistern erzeugt werden? ob auf eben die Art, wie bey der menschlichen Seele, oder auf eine andere Weise geschieht? wie der habitus der guten und bösen Engel, wonach die heilige Schrift redet, entstanden? auf was Weise die Bewegung in die Körper vor sich gehe? welches alles Dinge sind, davon weder die Vernunft, noch die heilige Schrift etwas sagt, daß also die ganze Frage billig unter die philosophische Geheimnisse zu zählen ist. Zur Historie dieser Geisterlehre, sonderlich in ältern Zeiten betreffend, können Eusebius Struchus de perenni philosophia lib. 8. Cherbury in seinem Tract. de religion. gentium pag. 223. sqq. Valdesar Becker in der bezauerten Welt id. 1. cap. 2. sqq. Mourgues in seinem theologie de Pythagorisme, Budes in theibus de atheism. et superstit. pp. 3. 5. 3. Luetius in quacition. Aliean. lib. 2. cap. 4. Olearius de genio locustis 5. 3. sqq. pag. 132. histor. philol. Jeanle edit. latin. Syrbius in philosoph. prima. part. 2. cap. 1. 2. Rabner a wegen wohl ausgearbeiteten Dissertationen de daemonib. Leipz. 1706. 1707. Breithaupt in diss. hist. philos. metaphys. de daemonibus Helmstädt 1719. dienen auf solche Weise haben wir das Wort Geist in der gewöhnlichen philosophischen Bedeutung genommen. Es wird aber selbst, sonderlich das lateinische spiritus auch in anderer Bedeutung gebraucht, da sonderheit die spiritus animales bekannt ist, davon in der Lehre von dem menschlichen Körper zu handeln ist, auch zuweilen in Ansehung des menschlichen Verstandes von den griechischen Wörtern ψυχή und νοῦς, und deren Bedeutung was verstanden wird. [Man wird wohl thun, wenn man mit diesem Artikel die Rubrik: Geurgie in Verbindung liest, wo von einer Geistercitacion gehandelt wird. Auch ist vor kurzen ein Programm ad memoriam emendatorum per Lutherum sacerdotum

in aede Paullina celebrandam, zu Leipz. heraus gekommen, in welchem gemarnet wird, solchen Erzahlungen, als ob man Geister vorladen könne, Vorsatz zu geben. Es heist daselbst pag. 7. „In Batavia Swadenbergii fabulae coelestes, et iactata cum mortuis commercia et colloquia permultis, ut audimus et cognovimus, probatae sunt. Lohmanniae Daemones a quam multis agnitus est, Deslaviae tandem a medico pulneris rhabarbarini quasi tormento expugnatus et eiecitus. Quid cum magno dolore prudentium Hannoverae nuper factum sit, constat. Nec illi recentissimo apud nos impostori, dignum suo furoris exitum nato, qui animas mortuorum et de coelo deducere, et ex orco evocare se et in conspectum volentium, adducere iactabat, defuere, qui eius praestigiis, et malis artibus se decipi patorentur, et ei temere crederent. Quibus rebus profecto magna labe adpersa est aetati nostrae, posteris etiam miraturis, tantam fraudem in eam cadere potuisse.“ Noch dienen die Artikel: Dämones, Engel, Teufel zur weiteren Ausführung der Lehre vom Geistern.]

Geiz,

Ist eine unordentliche und unersättliche Begierde nach Geld und Geldeswerth, ohne Absicht auf die Beförderung eines wirklichen und wahren Nutzens. Daß ein Mensch ein Verlangen nach solchen Sachen, die zur Haabseligkeit gerechnet werden, habe, ist an sich nicht unrecht, weil er auf seine nothwendige sowohl, als bequeme Erhaltung sehen muß, welcher Endzweck ohne den dazu nöthigen Mitteln nicht kann erhalten werden; in Ansehung der Art und Weise aber, wie man sich in seiner Bemühung nach solchen Dingen verhält, kann ein Unterschied unter einer vernünftigen und unvernünftigen Begierde nach Geld und Geldeswerth entstehen. Denn vernünftig wird sie, wenn man so viel vor sich zu bringen suchet, als die Nothdurft und Bequemlichkeit, wozin auch die Umstände des Wohlstandes gehören, erfordern und man erwerben kann, dahingegen zu dem, was hierinnen unvernünftig ist, einen andern Abweg führen können. Der eine ist die Sorglosigkeit, wenn man der Sache zu wenig thut, und sich um den Erwerb und um das Erhalten gar nicht bekümmert; der andere ist der Geiz, wenn man der Sache zu viel thut, und mehr verlangt als man zu seiner Nothdurft und Bequemlichkeit brauchet, und nach seinen Umständen erwerben kann. Zu demjenigen Sachen, darauf der Geiz fällt,

fällt, gehören alle Dinge, die zum Hauswesen und Reichthum dienlich sind, darunter das vornehmste das Geld, weil man damit alles bekommen kann, wo aber solches nicht ist, füllet das Herz auf die Erde, auf den Ackerbau, auf die Viehzucht und dergleichen. Mit solchen Sachen sucht sich ein Geiziger so zu vereinigen, daß er die eigenthümliche Gewalt darüber bekomme, und wo dieses geschehen, sucht er das erlangte sorgfältig zu erhalten. Daher ist er in Ausübung seiner Ausgaben karg, und giebt weniger aus, als er könnte und sollte, gleichwie ein Sorgloser, wenn es die Umstände so fügen, ohne Noth Geld ausgiebt, welches man könnte und sollte ersparen: ein vernünftiger Mensch aber ist sparsam. Eine solche geistige Neigung wird in dem Gemüth sonderlich durch eine zweifache Einbildung unterhalten. Denn einmal bildet man sich ein, man werde noch alterhand Unglücksfälle erleben müssen, und da reichte das gegenwärtige Vermögen nicht hin, daß sie also stets mit Furcht geplaget, und daher hört man sie immer klagen; hernach denken sie, das höchste Gut auf Erden bestünde in dem Reichthum, und weil sie also ein Vergnügen daraus schöpfen, selbiges aber nach dem gegenwärtigen die Begierde des Willens nicht stillen kann, so geschieht, daß je mehr sie haben, je mehr verlangen sie. Es ist der Geiz die allerschändlichste Neigung, welches wir erst mit einigen Zeugnissen der alten Weltweisen erläutern wollen. Dion sagte: „der Geiz sey die Hauptstadt aller Gottlosigkeit bloß.“ Stobäo serm. 8. ingleichen die Geizigen trügen vor ihr Vermögen so ängstlich Sorge, als wenn es wirklich ihr eigen wäre; sie nähmen aber keinen Nutzen davon, gleich als wenn es andern zugehörte,“ s. Stanlejum in hist. philos. pag. 260. Diogenes Cynicus saget bey dem Stobäo iurm. 8. „die Geizigen sind wie die Wasserkrüchigen. Denn ohngeachtet jene an Silber, wie diese an Wasser voll auf haben, so verlangen sie dennoch immer nach mehrern, und zwar beyde zu ihrem Verderben.“ Unter den Sprüchen des Publil Syri heist es: „der Geizige thut niemanden was zu gute, am wenigsten aber ihm selber.“ Menander sagt: „ein Rarger lade sich noch einmal so viel Haß auf den Hals, als er Reichthum erwerbe.“ und befände sich in steter Unruhe, s. Cleres reliqu. Menandr. et Philem. pag. 210. Cicero de offic. lib. 1. cap. 10. schreibt: nihil est tam augusti animi, tamque parvi, quam amare diuitias: nihil honestius magnificentiisque, quam pecuniam contemnere, si non habeas; si habeas, ad beneficentiam liberalitatemque conferre; bey welchen

und andern Zeugnissen aber zu merken, daß wenn die ältesten Weltweisen ihren Schülern die Eitelkeit des Reichthums so sehr einschärften, sie auch zum Theil in der That erwiesen; daß derselbige in ihren Augen wenig gelte, darunter oft ein Irrthum, als könnte Reichthum und Weisheit nicht beisammen stehen, oder doch ein subtiler Hochmuth gelegen. Doch die Wahrheit des Satzes: Der Geiz sey die allerschändlichste Neigung, liegt in der Sache selbst. Denn Geld und Gut nuzet an sich keinem Menschen nicht, und so lang ein Geisthals sein Geld in den Taschen verschließt, ohne selbiges zu seinem und des Nächsten Nutzen zu gebrauchen, so ist es eben so gut, als wenn es in der Erde läge, und was kann vernünftiger auf der Welt seyn, als mit großer Mühe und Arbeit Geld und Gut zusammen scharren, dabey Hunger und Kummer leiden, und denn zuletzt den ganzen Schatz wohl lachenden Erben abzulassen. Gott hat ja die Sachen, die zum Haab und Gut gehören, nicht zu dem Ende erschaffen, daß wir sie nur ansehen und nicht brauchen sollen, und gleichwohl schöpft der Geizige sein einziges Vergnügen aus dem bloßen Ansehen, weswegen Salomon im Pred. cap. 4. v. 2. artig sagt: Augen eines Geizigen werden des Reichthums nicht satt, an welchem Ort er ihn nach seiner Viehlosigkeit, Arbeitsamkeit, Unvergänglichkeits sehr wohl caracterisiret. Dieses giebt auch der Stelle 1 Joh. 2. v. 16. ein Licht, alles was in der Welt ist, Fleischeslust, Augenlust, und hoffärtiges Leben, daß durch die Augenlust der Geizige könne verstanden werden. Es giebt diese Neigung Gelegenheit zu vielen Fehlern, wodurch Geizige unauhe und schädliche Glieder in einer Gesellschaft werden. Denn sie sind unbarmherzig, mißtrauisch, ungerecht, grausam, neidisch, rachgerig, bey ihrem Gottesdienst abergläubisch. Solchen Leuten muß man fürhellen, wie sie keine Ursache sich zu fürchten hätten, wie man bey der Furcht nicht auf eine Möglichkeit, sondern Wahrscheinlichkeit sehen müsse, und wie der Reichthum an sich, ohne vernünftigen Gebrauch desselbigen, niemanden nutze, und im Fall solche Vorkellungen nicht hinreichend sind, muß man entweder den Ehrgeiz, oder die Wollust mit Hülfe nehmen, jedoch so, daß man nicht von einem Abwege auf einen andern gerathe. Es sind dabey zu lesen Thomasius in der Ausübung der Sittenlehre cap. 11. Kückner in institut. erudit. pag. 629. 704. Wolf in den Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. 2. cap. 5. p. 538. 544. Trter in den Fragen von den menschlichen Neigungen

ten part. 1. cap. 3. Rohr von der Erkenntniß der menschlichen Gemüther ar. 7. §. 3. Sonst wird bey einigen Schribenten der Geiz im lateinischen *cuiditas* genennet, s. obseru. Hal. tom. 4. bl. 6. pag. 66. [Es sind hierbey die Schribenten der Moral unter dem gehörigen Artikel zu merken. Auch kann von der Jabsucht vorzüglich Mosheim Sitten: ihre der heiligen Schrift 6 Theil S. 57. gelesen werden.]

Gefröße,

Mesenterium, wird derjenige dünnliche und sehr breite Theil genennet, der die Leberarme zusammen hält, aus einem verflochten Häutlein bestehet, darinnen viel Senn: Guls: Blut: und Milchadern eingewirkt sind, ist auch mit vielen Eit und Drüsen versehen. Man macht in gedoppeltes Gefröße: das eine, daran die dünnere Gebärmere hängen, und das andere mesocolon, welches die dickere Leberarme zusammen hält. Die Gestalt des Gefröses ist beynabe rund, wiewohl es am äußerlichen Rand viel Runzeln und Falten hat, welche nach dem Willkür zu, allgemach vergehen. Es dient vornehmlich dazu, daß es die Gebärmere in ihrer Ordnung und Verrichtung, indem sie rund am Gefröße herum liegen, füglich erhalte.

Gelassenheit,

ist eine Unempfindlichkeit und Unbegehrlichkeit des Gemüths in Ansehung dessen, wodurch die eiteln Affecten der Menschen gereizet werden. Ein gelassenes Gemüth ist nicht unempfindlich in Ansehung eines wahrhaften Gutes oder Uebels, welche Unempfindlichkeit eine Faulheit und Schläfrigkeit des Gemüths nennen. Die Lebhaftigkeit der Empfindung und der Begierde dessen, was abgehardt gut ist, ist niemals säbig, das Gemüth des Menschen unruhig zu machen, und muß seiner Gelassenheit zusehen, wohl aber die Lebhaftigkeit der Empfindungen und Begierden dessen, was böse oder eitel ist, als welche ihrer Natur nach mit Gemüthsunruhe verbunden sind. Denn eine vernünftige Begierde des Guten ist notwendig mit vernünftiger Erkenntniß des Guten verbunden; eine rechtschaffene Erkenntniß des Guten verinvolvirt allezeit erstlich eine Erkenntniß und innerliche Ueberzeugung, daß solches Gut auch wirklich zu erlangen sey; hernach eine eben so gründliche Erkenntniß der Mittel; durch deren Hülf solches Gut gewiß, oder wahrscheinlich Philos. Lezic. 1. Theil.

zu erlangen, als welche mit dem Wesen des zuerlangenden Gutes notwendig eine natürliche Verknüpfung haben müssen; und dann drittens eine Erkenntniß der vielfältigen angenehmen Folgerungen des Gutes. Dannenhero wird notwendig ein Vernünftiger bey Empfindung und Begierde des Gutes immerfort freudig und vergnügungsam, niemals aber unruhig seyn, indem er alles zu erlangen weiß und wirklich erlanget, was er wünschet, als wahre Güter, und wenn er nun ein Gut erlanget, wird solches Gut durch stete neue Folgerungen die vernünftige Hoffnung und das Vergnügen des Menschen unterhalten, bey welcher Bewandniß er dann im Guten und in seiner Freudigkeit von Tag zu Tag zunimmt und bestärket wird. Solchergehalt kann das Gemüth eines Weisen bey Empfindung und Verlangen des Guten niemals unruhig seyn, sondern muß vielmehr jederzeit vergnügungsam und gelassen sich bezeigen. Hingegen wenn ein Mensch einem unvernünftigen Affect in seinem Gemüthe nachgibt, das ist eine Sache, die kein wahrhaftes Gut oder Uebel ist, sich moraliter als ein Gut oder Uebel reizen läßt, selbiges zu begehren, oder zu fliehen, so kann es nicht anders seyn, als daß solcher Affect das Gemüth aus aller Gelassenheit bringen und selbiges sehr beunruhigen müsse.

Der klugen Gelassenheit sind zwey unterschiedene Laster entgegen gesetzt, und zwar erstlich die faule Unempfindlichkeit oder der Mangel aller Lebhaftigkeit, theils der moralischen Empfindlichkeit der Sinne, da nämlich ein Mensch durch nichts, ob es gleich seinen großen Nutzen, oder Schaden betrifft, sich sonderlich afficiren läßt; theils auch der Begierden, indem diese bey solcher Bewandniß weder in Ansehung des Bösen, noch des Guten, von gehöriger Lebhaftigkeit seyn können, woraus eine unartige Faulheit des Menschen in seinen Thaten entsethet. Hernach ist der Gelassenheit die Gemüthsunruhe und Hitze der Affecten entgegen gestellt, wenn der Wille den Verstand regieret, und der Mensch begehret oder fliehet, ehe er urtheilet, folglich die unvernünftigen Affecten des Willens Meister über sich werden läßt und sich den hitzigen Reizungen derselben mit Hindankung wahrer Güter überläßt, s. Müller über Gracians Orakel Mar. 52. p. 388. [Thuan erzählt folgendes außerordentliche Beispiel der Gelassenheit. Der Baron des Adrets, ein eifriger und grausamer Calvinist, gieng sehr grausam mit den Catholiken um, die ihm in die Hände fielen. Da er im Jahre 1562. das Fort Mondrisson erobert hatte, ließ

es den Vornehmsten unter denen, die es vertheidiget hatten, die Köpfe abschlagen. Andere mußten auf einen hohen Thurm steigen, und vor seinen Augen herab springen. Einer von diesen hatte das Glück, sich durch einen Einsall und durch die Gelassenheit, die er blieben ließ, durch zu helfen. Er holte aus, blieb aber stehen, und sprang nicht. Der Baron rief ihm zu: „Merl, willst du springen!“ Bey meiner Ehre, Herr Baron, antwortete dieser, aus viertermal springe ich. Ein solcher Einsall bey so augenscheinlicher Gefahr machte den Baron gütig, daß er diesem Menschen das Leben schenkte.]

Geld,

Ja der hohe Werth der Sachen, welcher dem gemeinen Werth entgegen steht, und darinnen beruhet, daß er den Werth aller übrigen Sachen in sich begreift, und daher gleichsam zur Richtschnur dienet, daß man alle übrige Sachen darnach schätzen kann, wovon man in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit bey der Lehre vom Werth der Sachen zu handeln pfleget. Der gemeine Preis, da eine Sache, oder Arbeit gegen die andere gehalten, entweder höher, oder geringer, oder von gleichem Werth geschätzt wird, ist älter, als das Geld, und scheint so lang im Gebrauch gewesen zu seyn, als die Menschen in der ersten Einfalt verblieben. Nachdem man aber davon abwich, und nicht mehr mit den nothdürftigen wollte zufrieden seyn, sondern auf Antrieb des Ehrgeizes und der Wohlust noch viele andere Sachen zur Eitelkeit verlangte, so waren die Wechselungen und Vertauschungen nicht mehr hinlänglich, so mancherley Sachen anzuschaffen, und man mußte auf eine Sache bedacht seyn, die von solchem Werth, daß man alle andere dafür bekommen konnte, welche eben das Geld genennet worden. Die alten Deutschen haben lange Zeit ihren Handel und Wandel durch das Vertauschen getrieben, von denen Tacitus de moribus german. cap. 5. schreibt: interiores simplicius et antiquius permutatione mercium utuntur, wobei Sachen:

berg in German. med. dissert. 10. §. 2. kann gelesen werden. Es haben einige gerathen, daß man das Geld abschaffen, und die Sache auf den alten Fuß setzen möchte. Nun hat zwar dasselbige Gegenheit zu ein und den andern Incommoditäten gegeben; es wäre aber wohl zu besorgen, daß durch diese Abschaffung noch wichtigere widrige Erfolge entständen würden, indem nicht so wohl das Geld, als vielmehr die Eitelkeit der Menschen an den dabey im Schwang erkommenen Lastern Schuld. Ordentlich soll die Materie, die man zu dem Geld brauchet, rar seyn, und noch rarer, als andere Sachen, damit es den Werth anderer Dinge in sich halten kann; hart und feste, daß sie durch den täglichen Gebrauch nicht so leicht abgetrieben werde; sich in kleine Stücke zertheilen lasse, daß man damit kostbare und schlechte Sachen erhandeln kann; auch bequem zu verwahren und fortzubringen seyn, weil sonst im Handel und Wandel einige Hindernisse daraus entstehen würden, welche Eigenschaften man insonderheit an dem Geld und Silber antrifft. Es bekennt das Geld seinen Werth von dem Königen, welcher in der Republik Macht hat, auch auf die übrigen Sachen einen ordentlichen Werth zu setzen, und deren sein Bild und Wapen darauf setzen läßt, um solchen Werth öffentlich zu machen, wovon mit mehreren Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 12. §. 17. nebst seinen Auslegern, Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 4. cap. 1. §. 12. sqq. Ziegler de iurib. maiest. lib. 1. cap. 49. Boecler in diss. de memoria pretii; Thomastius in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 11. zu lesen sind. [Scheidemantel im Staatsrecht 2 Th. 3. 167 f. von Bielefeld Staatskunst 1 Th. 2. 501-503. Man wird auch mit Hurst Zinks ökonomisches Lexicon unter dem Artikel: Geld nachlesen. Weil das Geld und die Münzsorten so verschieden sind, so ist es sehr nützlich, den Werth der verschiedenen Münzen nach dem Werthe eines Louis Vor zu 5 Rthlr. gerechnet zu bestimmen. Daher will ich in einer Tabelle, die bekanntesten Münzen in ihren Werth anführen:

Namen der Münzen.	Namen der Länder und Städte.	Werth in Louis d'or.
cht. halber.	Preußen	2 gr.
bus	Cöln	3 $\frac{1}{2}$ Pf.
bus	im Reich	6 $\frac{1}{2}$ Pf.
bertus Thaler	Holland	1 Thlr. 7 $\frac{1}{2}$. 8 gr.
lin	England	10 Pf.
per	Türken	1 $\frac{1}{2}$. 2 Pf.
agen	Franken	8 Pf.
age	Schweiz	11 . 11 $\frac{1}{2}$ Pf.
estik	Türken	9 Pf.
idet	Frankreich	1 Thlr. 5 . 6 gr.
laßert	Cöln	1 gr. 2 $\frac{1}{2}$ Pf.
uche	Nachen	etwas über 1 Pf.
arlino	Neapolis	2 gr. 7 . 8 Pf.
arlino	Rom	2 gr. 4 . 5 Pf.
arlino	Sicilien	1 gr. 4 Pf.
arolin	Schweden	9 gr. 4 Pf.
arolin in Golde	im Reiche	6 Thlr. 4 gr.
abalats	Toscana	6 gr. 8 Pf.
hevalier d'or	Frankreich	7 Thlr. 6 gr.
opect	England	3 Pf.
rone	Dänemark	9 gr. 6 $\frac{1}{2}$ Pf.
rone	England	1 Thlr. 11 $\frac{1}{2}$. 12 gr.
rone oder Ecu	Frankreich	1 Thlr. 11 $\frac{1}{2}$. 12 gr.
rusato novo	Portugall	17 gr. 4 Pf.
kut	Cleve	1 Pf.
kut	Holland	1 Pf.
oblon	Spanien	5 Thlr. 1 . 2 gr.
obra	Portugall	21 Thlr. 16 . 18 gr.
oppia	Savoyen	7 Thlr. 5 . 5 $\frac{1}{2}$ gr.
oppia neue	Turin	7 Thlr. 5 . 5 $\frac{1}{2}$ gr.
oppia.	Venedig	5 Thlr. 5 Thl. 1 gr.
ucat courant	Dänemark	2 Thlr. 6 . 7 gr.
ucat	Holland	2 Thlr. 18 . 20 gr.
ucat	im Reiche	2 Thlr. 18 . 20 gr.
ucato correnti	Venedig	1 Thlr. 1 . 2 gr.
ucato di Banco	Venedig	1 Thlr. 6 . 7 gr.
ucato di Regno	Neapolis	1 Thlr. 1 $\frac{1}{2}$. 2 gr.
ucato	Toscana	1 Thlr. 11 . 12 gr.
ucate della Ceta	Lucca	1 Thlr. 11 . 12 gr.
ucato de Navarra	Spanien	1 Thlr. 9 . 9 $\frac{1}{2}$ gr.
ucaton	Holland	1 Thlr. 14 . 15 gr.
ucaton	Niederlande	1 Thlr. 12 . 13 gr.
ucatone	Mayland	1 Thlr. 15 . 16 gr.
utgen oder Kaisergr.	Preußen	9 $\frac{1}{2}$ Pf.
cu siehe Eronc		
scudo	Portugal	2 Thlr. 17 . 18 gr.
scudo de Vellon	Spanien	16 gr.

Namen der Münzen.	Namen der Länder und Städte.	Werth in Louis d'or.
Fanon -	Pondicherie in Asien	2 gr.
Farthing -	England -	2 · 2 ½ Pf.
Filippo -	Mayland -	1 Ehlr. 10 gr.
Flabbe -	Holland -	2 gr. 8 Pf.
Fettmännichen -	Eleve -	1 Pf.
Fledermaus -	im Reich -	2 Pf.
Genovina oder Scudi d'argento }	Genua -	2 Ehlr. 2 · 3 gr.
Golgulden -	Hannover -	2 Ehlr. 3 · 3 ½ gr.
Goldgulden gestempelte ungestempelte }	Holland -	18 · 18 ½ gr.
Goldgulden -	Nürnberg -	1 Ehlr. 22 ½ · 23 gr.
Goldgulden -	Rheinische -	2 Ehlr. 1 · 2 gr.
Goldkronen -	Frankreich -	2 Ehlr. 15 gr.
Goldstück siehe Lisbon- nine.		
Grano -	Neapolis -	3 Pf.
Grive -	Rußland -	2 gr. 8 ½ · 9 Pf.
Gröschel -	im Reich -	etwa ½ Pf.
Gröschel -	Wien -	2 Pf.
Grosche Kaiser -	im Reich -	9 · 9 ½ Pf.
Grosche Marien -	Braunschweig -	8 Pf.
Grosche -	Pohlen -	2 ½ Pf.
Groot Flämisch -	Holland und Flandern	4 ½ Pf.
Groot -	Bremen -	4 Pf.
Guinee -	England -	6 Ehlr. 8 = 10 gr.
Gulden, Marien, siehe Mariengulden.		
Gulden -	Basel -	14 gr. 7 · 8 Pf.
Gulden -	Bern -	3 gr. 1 = 2 Pf.
Gulden courant -	Trieste -	14 gr. 8 Pf.
Gulden -	Holland -	12 · 13 gr.
Gulden -	Reich -	16 gr.
Gulden -	Ostfriesland -	8 · 9 gr.
Gulden -	Pohlen -	6 ½ gr.
Gulden -	Wien -	15 gr. 3 · 4 Pf.
Gulden courant -	Zürich -	14 gr. 7 = 8 Pf.
Hapenny -	England -	4 · 4 ½ Pf.
Heller -	Cöln -	10 Stück sind 3 Pf.
Impertale -	Rußland -	12 Ehlr. 13 · 14 gr.
Kaisergrosche f. Grosche.		
Kopfstück -	im Reich -	5 gr. 3 Pf.
Kopeck f. Copect.		
Krone f. Crone.		
Krohn Pistole, siehe No- ailles d'or.		
Kreuzer -	im Reiche -	3 Pf.

Namen der Münzen.	Namen der Länder und Städte.	Worth in Louis d'or.
Kupferthaler -	Schweden -	2 $\frac{1}{2}$ = 3 $\frac{1}{2}$ gr.
Laubthaler -	Frankreich -	1 Thlr. 13 = 14 gr.
Lisbonnine -	Portugal -	8 Thlr. 4 = 5 gr.
Lira corrente -	Modena -	2 gr. 4 Pf.
— — —	Manland -	4 $\frac{1}{2}$ = 5 gr.
— — —	Lucca -	4 $\frac{1}{2}$ gr.
— — —	Toscana -	4 $\frac{1}{2}$ = 5 gr.
— — —	Trieste -	3 gr. 7 = 8 Pf.
— — —	Parma -	1 gr. 8 = 9 Pf.
— — —	Venedig -	3 gr. 3 = 4 Pf.
Löwenthaler -	Holland -	1 Thlr. 2 = 3 gr.
Louisblanc wichtige -	Frankreich -	1 Thlr. 8 $\frac{1}{2}$ = 9 gr.
Louisblanc unwichtige -	— — —	1 Thlr. 5 = 7 gr.
Louis neuf -	— — —	6 Thlr. 4 gr.
Livre -	Frankreich -	6 gr. 4 Pf.
— — —	Korbringen -	4 gr. = 4 $\frac{1}{2}$ gr.
Lys d'ore -	Frankreich -	3 Thlr. 5 = 6 gr.
Mariengrosche siehe Grosche.		
Mariengulden -	Braunschweig -	13 gr. 4 Pf.
Mark -	Dänemark -	4 gr. 6 = 8 Pf.
Mark banco -	Hamburg -	11 gr. 2 = 6 Pf.
Mark courant -	Hamburg -	9 gr. 1 = 4 Pf.
Mark courant -	Lübeck -	9 gr. 1 = 4 Pf.
Mark, Silbermünz -	Schweden -	3 gr. 1 = 3 Pf.
Mark, Kupfermünz -	Schweden -	10 = 12 Pf.
Maten siehe Stück von Achten.		
Matier -	Braunschweig -	4 Pf.
Mar d'or -	Bayern -	4 Thlr. 4 = 6 gr.
Mexicane siehe Stück von Achten.		
Mirliton -	Frankreich -	4 Thlr. 19 = 20 gr.
Mod'or f. Lisbonnine.		
Noailles d'or -	Frankreich -	9 Thlr. 4 = 5 gr.
Oehr, Silbermünze -	Schweden -	4 $\frac{1}{2}$ = 5 Pf.
Oehr, Kupfermünze -	Schweden -	1 = 1 $\frac{1}{2}$ Pf.
Pagode -	Pondicherie in Asien	2 Thlr. 10 gr.
Pagode -	Surate in Ostindien	2 Thlr. 9 = 10 gr.
Paolo -	Rom -	3 gr. 1 = 3 Pf.
Paolo -	Toscana -	3 gr. 3 = 4 Pf.
Pattagon -	Genf -	1 Thlr. 5 = 6 gr.
Pagen f. Bagen		
Peus Sterling -	England -	8 $\frac{1}{2}$ = 9 Pf.
Pemis Schilling -	Brabant -	3 gr. 8 = 10 Pf.
Pezza da Otto, f. Stück von Achten.		

Namen der Münzen.	Namen der Länder und Städte.	Werth in Louis d'or.
Petermännichen großes	im Reiche	1 gr. 4 Pf.
Petermännichen kleines	im Reiche	etwas über 5 Pf.
Pfund Flämisch	Holland und Flandern	3 Thlr. 12 - 14 gr.
Pfund Sterling	England	6 Thlr. 1 - 4 gr.
Pfennig	Hamburg	3 Stück sind 2 Pf.
Pfennig	Württemberg	1 $\frac{1}{4}$ Pf.
Piaster	Mocca in Arabien	1 Thlr. 2 - 4 gr.
Piaster	Türken	17 gr. 6 - 8 Pf.
Piastriuo	Toscana	7 $\frac{1}{2}$ - 8 gr.
Pilaren, f. Stück von Achten		
Plapport	Schweiz	7 Pf.
Poldruch	Danzig	4 Pf.
Polturack	Pohlen	4 Pf.
Polturat	Ungarn	5 Pf.
Pokin	Rußland	12 - 14 gr.
Rappe	Schweiz	1 $\frac{1}{2}$ - 1 $\frac{1}{4}$ Pf.
Real de Plata Mexicana	Spanien	4 gr.
Real de Plata provincial	Spanien	3 gr. 2 - 4 Pf.
Real de Vellon	Spanien	1 gr. 7 - 8 Pf.
Rees	Portugall	1000 Stück 1 Thlr. 12 - 13 gr. 10 St. 4 - 4 $\frac{1}{2}$ Pf.
Reichsthaler	Dänemark	1 Thlr. 3 - 4 gr.
Reichsthaler banco	Hamburg	1 Thlr. 9 - 10 gr.
Reichsthaler courant	Hamburg	1 Thlr. 4 - 4 $\frac{1}{2}$ gr.
Reichsthaler	Lübeck	1 Thlr. 4 - 4 $\frac{1}{2}$ gr.
Reichsthaler banco	Holland	1 Thlr. 9 - 10 gr.
Reichsthaler courant	Holland	1 Thlr. 6 - 8 gr.
Rosenobel	England	6 Thlr. 5 - 6 gr.
Rubel, alter	Rußland	1 Thlr. 2 - 4 gr.
Rubel, neuer	Rußland	1 Thlr. 1 - 2 gr.
Rupie	Madras in Asien	16 - 17 gr.
Rupie	Pondicherie	15 $\frac{1}{2}$ - 16 gr.
Rupie in Golde	Surate in Ostindien	9 Thlr. 2 - 4 gr.
Rupie in Silber		15 $\frac{1}{2}$ - 16 gr.
Rupie arcate	Coromandel	16 - 17 gr.
Rupie sicca	Bengalen	17 - 18 gr.
Runder	Holland	7 Thlr. 13 - 14 gr.
Savensche Pistolen, f. Doppeln.		
Schapp	Ostfriesland	10 - 12 Pf.
Schilling	Dänemark	3 $\frac{1}{2}$ Pf.
Schilling banco	Hamburg	8 $\frac{1}{2}$ Pf.
Schilling courant	Hamburg	7 Pf.
Schilling courant	Lübeck	7 Pf.
Schilling Flämisch	Holland und Flandern	4 gr. 1 - 2 Pf.

Schilling

Namen der Münzen.	Namen der Länder und Städte.	Werth in Louis d'or.
Schilling Sterling	England	6 $\frac{1}{2}$ - 7 gr.
—	Holland	3 gr. 8 - 9 Pf.
—	Ostfriesland	2 gr. 8 Pf.
—	Pohlen	$\frac{1}{2}$ Pf.
—	Preußen	1 Pf.
—	Zürich	4 - 4 $\frac{1}{2}$ Pf.
Escudo Louis d'or	Frankreich	6 Ehlr. 4 - 6 gr.
Escostac	Pohlen	1 gr. 8 Pf.
Escustac	Ungarn	1 gr. 7 Pf.
Schwaar	Bremen	$\frac{1}{2}$ Pf.
Escudo	Parma	14 - 15 gr.
—	Sicilien	1 Ehlr. 7 - 8 gr.
Escudo della Croce	Venedig	1 Ehlr. 14 gr.
Escudo d'Argento, siehe Genovina.		
Escudo d'oro	Lucca	1 Ehlr. 14 gr.
Escudo, Silbermünze	Malta	1 Ehlr. 1 - 2 gr.
Escudo, Kupfermünze	Malta	16 gr.
Escudo d'oro	Toscana	1 Ehlr. 14 - 15 gr.
Escudo moneta	Rom	1 Ehlr. 8 gr.
Escudo di St. Giambati- sta oder di Cambio}	Genua	1 Ehlr. 1 - 2 gr.
Escudo nuovo	Rom	1 Ehlr. 8 gr.
—	Savoyen	1 Ehlr. 17 - 18 gr.
—	Turin	1 Ehlr. 17 - 18 gr.
Severin	Oesterreich, Niederlande	8 Ehlr. 8 - 10 gr.
Siebener	Oesterreich	1 gr. 8 Pf.
Siebzehner	Oesterreich	4 gr. 4 Pf.
Silbertrohne	Oesterreich	1 Ehlr. 9 - 10 gr.
Six Pence	England	3 $\frac{1}{2}$ gr.
Soldo	Venedig	1 $\frac{1}{4}$ - 2 Pf.
Soldocorrente	Mayland	3 Pf.
Soldo de lira	Toscana	2 $\frac{1}{2}$ - 3 Pf.
Sonnen Louis d'or	Frankreich	6 Ehlr. 8 gr.
Sous	Frankreich	3 $\frac{1}{2}$ - 4 Pf.
Spanische Pist. s. Dobl.		
Stück von Achten	Spanien	1 Ehlr. 8 gr.
Stüber	Eleve	5 Pf.
—	Holland	7 $\frac{1}{2}$ - 8 Pf.
—	Ostfriesland	5 $\frac{1}{4}$ - 5 $\frac{1}{2}$ Pf.
Thaler	Pohlen	19 $\frac{1}{2}$ - 20 gr.
Thaler, Silbermünze	Schweden	10 - 10 $\frac{1}{2}$ gr.
Thaler, Kupfermünze	Schweden	3 gr. 3 Pf.
Trojack	Pohlen	8 Pf.
Witte	Melkenburg	2 Pf.
Witte	Ostfriesland	etwa $\frac{1}{2}$ Pf.
Scchino	Italien	2 Ehlr. 18 - 20 gr.]

Geldkunst,

Hierdurch verstehen wir überhaupt die Geschicklichkeit, sich in Ansehung des Gelds vernünftig anzuverföhren, und theilen sie in eine moralische in engerm Verstand, und in eine politische. Jene sucht das Gemüth vor die unvernünftigen Neigungen, welche bey Gelegenheit des Gelds zum Schaden der Menschen zu entstehen pflegen, zu verwahren, in Ansehung daß sich hier zwey gefährliche Abwege, die Verschwendung und der Geldgeiz zeigen. Von jenem thut man der Sache zu wenig, wenn man das erworbene vor der Zeit lieberlich durchbringt, und wie man dasjenige, so man gegenwärtig hat, nicht erhält, sich auch also, etwas zu erwerben, nicht bekümmert, wodurch man nicht nur wider die Regeln der Gerechtigkeit; sondern auch Klugheit handelt. Von dem Geiz thut man der Sache zu viel, wenn man das Geld als einen Enzweck ansieht, da es doch nur ein Mittel seyn soll, und einen solchen Ueberfluß zusammen zu bringen sucht, den man zwar nach der Möglichkeit, nicht aber nach der Wahrscheinlichkeit brauchen könnte. Es hat Küdiger in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele cap. 10. sect. 3. §. 23. 149. einen sehr artigen Discours von dieser Materie. Er macht einen Unterschied unter viel Geld haben und reich seyn, indem das letztere einen Ueberfluß bedeute, und derjenige reich genennet werde, der mehr besitze, als er wahrscheinlich zu seiner und der seinigen vernünftiger Zufriedenheit bedürfe, welches wider die göttliche Absicht. Unter denjenigen Dingen, welche den Reichthum ausmachen, wäre das vornehmste das Geld, und da machte ebenfalls der Ueberfluß, der keinen Nutzen habe, den Reichthum und nicht die Summe, darum könnte man Tonnen Goldes und Millionen mit guten Gewissen besitzen, wenn man dadurch nicht reich werde. Es wären drey Arten von Menschen, die ohne Bedenken Geld oder Vermögen haben könnten, so viel ihnen zu erhalten möglich, der König, oder alle hohe Obrigkeit im Namen des gemeinen Wesens, der Kaufmann und der Wohlthäter. Denn der König sey niemals, der Kaufmann und Wohlthäter selten reich. Nämlich ein König sey nicht eher vor reich zu schätzen, bis er von allem Vermögen, das auf Erden sey, ein ansehnliches über die Hälfte habe. Denn wenn er nur so viel hätte, so könnte ihn die andere Hälfte der Könige bekriegen, wäre auch wahrscheinlich, daß sie es thun würden, und er hingegen sey nicht sicher, sie zu überwinden, es habe aber niemals ein König die Hälfte der Erde besessen. Weil nun

alles, was ein König haben könnte, zum Nutzen des gemeinen Wesens dienlich sey, so dürfte kein König, oder einiaie hohe Obrigkeit sich ein Gewissen machen, Geld bezulegen, so viel dessen zu haben sey, jedoch müßte er sich bey dem Gebrauch als ein Statthalter Gottes ansehn. Soke man zum voraus, daß die Kaufmannschaft einem Lande nützlich sey, so könne der Kaufmann, je mehr er Geld habe, je mehr die Handlung der Stadt, morinnen er lebe, befördern, und wo er dieses thäte, so habe das Geld, welches er besitze, ob es auch schon sehr groß, seinen öffentlichen Nutzen, folglich mache es keinen Ueberfluß, und sey daher, so lang er handle, nicht reich. Weil ein Wohlthäter allezeit bereit sey, andern Leuten, so es verdienen, von dem, was er vor sich und die seinigen nicht braucht, beizustehen, so habe sein Vermögen eines Gott wohlgesälligen Nutzen, und also sey er nicht leicht reich, wenn er auch gleich eine ziemliche Summe besitzen sollte. Denn wäre gleich vor ihn, die seinigen und alte würdige Arme, so er kenne, vorieho zu viel Vermögen da, so könne er doch nicht wissen, wie viel Nothdürftige sich zu andern Zeiten finden möchten. Hierauf weist er ferner 1) daß einige andere sehr viel Geld haben mögen, ohne daß sie sündigen, doch nicht allezeit so viel als sie haben können, nämlich diejenigen, die zu ihrem hohen Stande viel brauchen, um das Ansehen desselben zu behaupten und der Welt dadurch zu dienen, wie hohe Ministri. Denn daß man nach Unterschied des Standes mehr aufgeben lassen müsse, weil es ein Mittel sey, sich vor der Verachtung der Unwissenden zu bewahren, bey welcher man ihnen nicht dienen könne, sey nicht unter die Eitelkeit zu zählen, und darum mögen auch andere, jedweder nach seinem Stande, wenn er mit demselben der Welt dienen könne, so viel haben, als sie brauchen, indem so lange das Vermögen seinen vernünftigen Nutzen habe, es kein Reichthum sey: 2) daß einige auch reich seyn mögen, jedoch nur auf eine gewisse Zeit, und dahin gehörten alle unverheyrathete, so laage sie Lust zu verheyrathen hätten, weil sie nicht wissen könnten, wie stark die Familie werden möchte, auch die Verheyratheten, die noch im Stand sind, Kinder zu zeugen, aus eben der Ursache, und alle diejenigen, die gedanken, in einem höhern Stande der Welt besser zu dienen, als in dem vorigen. Auf solche Weise könne man den euerles Summe reich und nicht reich seyn. [Vergleiche den Artikel: Reichthum.]

Die politische Geldkunst siehet auf die äußerliche Glückseligkeit, so fern selbige durch das Geld befördert wird, und zeigt daher, wie man Geld erwerben und dafselbige

stige täglich brauchen müsse. Sie geht also auf das Wohlfeyn einer Republik überhaupt, und betrifft also den Regenten, oder einer jeden einzelnen Person, welche man die Privatpolitische Geldkunst nennen könnte. Jene weiset insensonderheit, wie ein Fürst reich werden, welches eine practicable Sache ist, indem er dieses aus der Erfahrung wissen. Das einzige vernünftige Mittel dazu ist, daß sein Land reich mache, indem natürlich, wenn ein Regent durch seine Klugheit die Einkünfte des Landes vermehret, ist auch die Schatzkammer davon machse und zunehme, und hingegen wenn das Land arm, der Regent niemals reich seyn könne. Bey solcher Vermehrung kann er sich so viel zueignen, als der wahre Nutzen der Regierung erfordert, ja nach Bedarftheit der Umstände, als zur Zeit der Noth, noch ein weit mehreres, worinnen er nichts unbilliges begehret, wenn zum Nutzen des allgemeinen Wesens zu angewendet werden. Ja wenn ein Fürst sichet, daß die Unterthanen zu reich, und dadurch zur Ueppigkeit verleitet werden möchten, so kann er diesen Ueberschuß sich nehmen, und ihn also anwenden, als davon Waisenhäuser, Invalidenhäuser, Kirchen und Schulen gestiftet, gebessert, wohlverdiente Männer belohnet, und im Fall noch was übrig bleiben sollte, der Staat vermehret werden, welches auch dem armen Handwerksmann wieder Nutzen kommen kann. Ist demnach die Schatzkammer des Fürsten einerley mit der Schatzkammer des Landes, so werden beyde das Land und der Fürst in diesem Ansehen, zugleich reich und die Mittel, die ein Land reich machen, machen auch einen Fürsten reich. Selbige sind folgende: 1) muß man darauf denken, daß alles Geld im Lande in steter Bewegung sey, welches wie ein Vortheil ist, dessen Ruhe keinen, die Bewegung aber, der das Laufen allein Nutzen bringet, und daher soll kein einziger Thaler in Ruhe liegen, welches bey weitem nicht so viel nuzet, als ein Dreyer der rouliret. Darauf pflegt man insgemein wenig zu sehen, und man denkt, es sey dem Lande allem gleich viel, wer das Geld habe, wenn es nur im Lande bleibe. Allein wenn man die Sache genau überleget, wird sich ein anders zeigen. Denn vermindert das Wohl eines Fürsten von dem Wohlfeyn seiner Unterthanen, so ist natürlich, daß es besser um die Unterthanen stehen müsse, wenn das Geld rouliret, als wenn dasselbe stille lieget, in dem von einem Thaler, ja von Millionen Millionen, wenn sie ruhen, kein einziger Mensch leben kann, da hingegen von einem einzigen Thaler, der in Bewegung ist, täglich zehn Menschen leben können. Es würden auf diese Art viele von den

Untertanen unvermögend werden, ihre Handthierung zu treiben, Handel und Wandel muß in Abnahme kommen, und die Gaben werden mit vieler schmerzlichen Empfindung und Klagen gegeben. Dieses kann fälschlich geschehen, wenn man im Lande Sicherheit im Ausleihen verschaffet, damit niemand aus Furcht betrogen zu werden, das Kapital liegen lasse; es müssen reiche Leute im Essen, Trinken, Wohnung, Kleidern und andern Stücken mehr aufgeben lassen, was durch andere was verdienen können, das Geld kommt so unter die Leute, und man hat nicht einen so großen Anlauf von Bettlern. Es müssen die Landwirthschaften wohl getrieben, die Manufacturen in Aufnahme gebracht werden, da denn ein Mittel dem andern die Hand bietet. Wenn der Regent soviel von dem Ueberschuß der Renten gesammelt, als zur Werbung einer ansehnlichen Armee nöthig ist, so soll er weiter an keine Sammlung der Schätze denken, und auch für seine Person keinen Thaler ruhen lassen, und wenn gleich das Geld vor die Armee nicht rouliret, so schaft es doch in seiner Ruhe größern Nutzen; als wenn es in Bewegung wäre; alle andere Ruhe aber des Geldes ist dem allgemeinen Wesen, welches dasselbe besitzt, schädlich: 2) soll dieses Mittel, daß das Geld roulire, zum rechten Nutzen angewendet werden, so muß man veranstalten, daß das Geld nicht aus dem Lande zu dessen Schaden gebracht werde, welches auf unterschiedene Art geschehen kann. Denn es geschieht dieses durch den Pracht mit ausländischen Waaren, wodurch das Geld zwar rouliret, aber nicht zum Vortheil der Republik, weil es aus dem Lande kommt: den Pracht aber, den man mit inländischen Sachen treibet, soll man eben nicht verbieten, indem Pracht, wenn er eine bloße Nachahmung anderer Leute unsers gleichen ist, welche der Wohlstand erfordert, und Hoffarth nicht einerley sind, wodurch das Geld so rouliren kann, daß die Reichen etwas erschöpft, und von deren Ueberschuß den Armen etwas zugewendet werde. Es kommt das Geld ferner aus dem Lande, wenn viele in fremde Länder reisen, und da das Geld durchbringen, mithin muß der Fürst auch auf die Minderung dieses Uebels denken, welches aber nicht die Absicht hat, daß er seinen Landskindern, wenn er selbst keine Universität hat, verbieten sollte, Studiren wegen auf Universitäten zu ziehen, und also das Geld nicht aus dem Lande zu tragen, machen man in der Republik verständige und tugendhafte Leute braucht, die nachgehends dem Land mehr einbringen können, als dasjenige ausmacht, was sie außer demselben verthan; selbst aber eine Universität anzulegen,

zulegen, ist nicht allezeit thöulich, und wenn auch practicable, nicht rathsam, mithin ist vielmehr vor ein Land, wo keine Universität ist, ein Vortheil, daß die Landeskinder außerwärts Gelegenheit, was nützlich zu erlernen, finden. Hat der Fürst in seinem Lande selbst eine Akademie, so scheint zwar, daß man dadurch beides, die Erlernung der guten Künste und Wissenschaften, und die Erhaltung des Gelds im Lande erlangen könnte, wenn man den Landeskindern auf fremde Universitäten zu reisen verböte, oder wenigstens verordnete, daß sie einige Jahre auf der einheimischen zubringen müßten. Eine solche Anstalt ließ sich wohl machen, ob aber in der That so großer Nutzen davon seyn wird, lassen wir dahin gestellt seyn. Denn setzen wir zum Voraus, daß an der gründlichen Erlernung guter Wissenschaften, und einem tugendhaften Leben der Bedienten in einer Republic mehr gelegen, als an dem Geld, so dadurch im Lande erhalten wird, so sehet dahin, ob mit der einheimischen Universität in Ansehung der Lehre; der Wissenschaften und der Disciplin allezeit so beschaffen, daß man den wahren sich vorgesetzten Entzweck erlangen kann, wie nicht weniger, ob jemand auch Lust hat, daselbst zu studieren. Denn wie leicht kann sich auf verschiedene Art utragen, daß wohl die nöthigsten Wissenschaften auf einer einheimischen Akademie schlecht practicirt werden, und also niemand darin was rechtes lernen kann, auf welche Weise man zwar das Geld im Lande behalten hätte; man bekäme aber keine tüchtigen Leute, die einmal dem gemeinen Wesen rechtsschaffene Dienste thun könnten, welcher Schaden weit größer, als derjenige, wenn das zum Studiren nöthige Geld aus dem Lande auf eine fremde Universität gebracht wird. Soll aber jemand wider seinen Willen auf eine fremde Universität ziehen, da er in den Bedanken steht, er könne auf einer andern seine Studien glücklicher treiben, so macht dieses in dem Gemüth Verdruss, und dieser Verdruss im Studiren Hindernisse. Das Reisen in fremde Länder ist sich so schlechterdings nicht verbieten. Denn obgleich viele in ihrem Vaterland klug worden; und hingegen mancher, der viel Geld aus dem Lande geschleppt, und in der Fremde sitzen lassen, nicht klüger worden, und hingegen wohl neue Laster und Thorheiten zurück gebracht, so ist doch dieses ausgemacht, daß man auf der Reise manches anmerken kann, welches zum Nutzen des Vaterlandes kann angewendet werden, und kommt also nur darauf an, was vor eine Person reiset, und ob sie im Stande ist, sich auf der Reise vernünftig zu regieren, und mit dem Geld wohl hauszuhalten; hiervon aber zu urthei-

len, ist eine schwere Sache, auch in Ansehung, daß viele erst auf der Reise selbst lieberlich werden, nicht wohl practicable. Sollte aber das Reisen so sehr überhand nehmen, welches zwar bei jetzigen Zeiten nicht zu besorgen, und man würde wahrscheinlich vorher, daß man in Zukunft so viel gereiste Personen zum Dienst der Republic nicht brauchen könnte, so hat der Regent wohl Ursache, durch ein Verbot den häufigen Reisen Einhalt zu thun. Zu denjenigen Arten, wie das Geld aus dem Lande gebracht wird, gehört auch, wenn man dasjenige, so man an Speise, Trank, Kleider, Wohnung zu seines Leibes Nothdurft brauchet, anders woher holen und mit barem Geld bezahlen muß, daher man die Ursachen zu untersuchen, warum das Land in ein und dem andern Mangel habe, und wo man selbiges gefunden, auf Mittel bedacht seyn, wie demselbigen durch Verbesserung des Feldbaus, der Holszucht, oder Viehzucht, Jagden, Fischereyen abzubelfen. Von guten Jahren muß man einen Vorrath an Naturalien sammeln, damit wir nicht bey einem Mißwachs, den zu vermeiden wir nicht vermögend sind, das nöthige aus fremden Ländern holen, und das Geld dahin bringen müssen. Die größte Ursache, die ein Land arm macht, ist der Krieg, absonderlich wenn er in entlegenen und fremden Landen aus geführt werden, in dem solchergehalt das Geld aus dem Lande kommt. Wird er im Lande selbst geführt, so bleibt wohl das Geld, so die Armee verzehret, im Lande, es kann auch dadurch fremdes Geld durch die feindliche Armee ins Land gebracht werden; allein der Feind kann theils durch Plündern, theils durch Contributiones, theils durch Vermüthung des Landes großen Schaden, und dadurch großen Mangel anrichten. Am erträglichsten ist noch der Krieg, der an den Grenzen sein Lager aufschläget, weil die Unterthanen von dem Ausgange desselben wieder etwas genießen. Quacksalber, Wartschreyer, Comödianten, Sceltänzer, Spieler, Glückstöpfer, und andere Landläufer können auch viel Geld bisweilen aus dem Lande schleppen, und wo man siehet, daß sie nicht eben so viel verzeihen, als sie verdienen, oder nicht den geringsten Nutzen stützen, welches dann und wann von einem Quacksalber und Wartschreyer geschehen mag, niemals aber von Comödianten, Sceltänzern, Glückstöpfern, so soll man sie im Lande gar nicht dulden, und das wenige, so sie der Obrigkeit wegen erhaltener Erlaubniß abtragen müssen, nicht annehmen. [Comödianten, welche auf eine regelmäßige Art die Tugend und das Laster oder die Folgen derselben lebhaft vorstellen, verdienen allen Schutz im Staate.] 3) Es ist nicht genug, daß das gegenwärtige

das Geld im Lande bleibe, und in Fester Bewegung stehe, und roulire; sondern man muß auch darauf bedacht seyn, wie es mehr Geld ins Land gebracht werde, das vorher noch nicht darinnen gewesen ist. Dazu dienen die Bergwerke, indem wie viel jährlich von Metallen aus der Erde gegraben wird, um so viel das Land reicher ist, makeu dasjenige, was unter der Erden war, den Einwohnern nichts koste, nun aber zu deren Nutzen kann gebraucht werden, man mag aus dem Metall Geld schlagen, oder sonst Handel und Wandel damit treiben. Jedoch weil die Bergwerke nicht alle eierleien Art sind, noch allezeit allein von den Inwohnern gebauet und genuetzt werden, so müssen hier die besondern Umstände in Betrachtung gezogen werden, wenn man urtheilen will, wie weit die Bergwerke einem Lande nützlich sind. Glücklich ist dasjenige Land, wo die Bergwerke gute Ausbeute geben, und die Gewerke Inwohner sind; am glücklichsten aber, wenn Silber- und Goldbergwerke da sind, die reiche Ausbeute geben. Denn dadurch wird es um so viel reicher, als die auf den Bau gewendete Kosten und die Ausbeute zusammen sich belaufen, indem einmal der Gewerke ihr Geld rouliret, so dem Lande nützlich, hernach erreicht das ausgegrabene Metall, so man vorher noch nicht gehabt, den Reichtum. Sind die Gewerke auswärtige Personen, und die Bergwerke tragen Ausbeute, so geht zwar so viel Geld aus dem Lande, als die Ausbeute, die sie zu ihrem Antheil bekommen, werth ist; weil aber dasjenige, so aus der Erde gegraben wird, vorher niemanden eigenthümlich gehört, wegen der Unkosten hingegen der Gewerke ihr Geld rouliret, auch so dem Fall, wenn sie nichts tragen, so ist doch das Land davon mehr Nutzen als Schaden, welches auch geschieht, wenn die Gewerke Inwohner sind, und die Bergwerke keine Ausbeute tragen aus den der Ursach, daß doch wegen der Unkosten das Geld nicht stille liegt, und selbster unter die Leute kommt. Denn sollte man sagen, es hätte das Geld an effere Dinge können gelegt werden, so münte es vielleicht in Ansehung der Gewerke seyn, nicht aber in Ansehung der Republic. Denn wenn dieselbe eins ins andere gerechnet von 100. Thalern 110. Thaler bekommt, so steht ihr Handel wohl, es müste aber ein elend Bergwerk seyn, da 100. Thaler Unkosten nicht jährlich vor 10. Thaler Metalle, oder andere Bergarten sollten an Licht bringen; und sie aufgewendeten 100. Thaler kriechen nicht in die Erde hinein, sonst wäre der Handel sehr schlecht, sondern sie bleiben auf der Erde in den Beuteln der Bergbedienten, darinnen sie doch, wie bekannt, sich

auch nicht lange aufzuhalten pflegen. Eins der vornehmsten Mittel, das Geld im Lande zu vermehren, ist auch der Handel und Wandel, wenn man an auswärtige mehr Waaren verhandelt, als man von ihnen zu nehmen nöthig hat, mithin muß der Regent so viel, als möglich ist, darauf denken, daß der Handel und Wandel in Flor komme. Man treibt denselben entweder mit rohen Materialien, oder mit daraus verfertigten Waaren, dann die Natur sowohl, als die Kunst den Grund legt, und es entstehen daraus unterschiedene Grade von dem Vermögen des Landes. Die Materialien, damit man handeln kann, werden entweder aus den Bergwerken genommen, oder von dem Garten- und Ackerbau, oder von der Viehzucht. Aus den Bergwerken kommen die Metalle, Mineralien, Steine und Steinkohlen. Der Ackerbau giebt allerhand Arten vom Getraide; wohin man auch die Weinberge rechnen kann; aus dem Garten nimmt man das Obst, Holz von Bäumen, so man verarbeiten kann, allerhand Kräuter und Gewächse; und von der Viehzucht hat man nicht nur das Vieh selbst, sondern auch Butter, Käse, Wolle, Talc, Focken, Haut, Felle, und dergleichen, wohin man auch noch den Handel mit dem Holz, mit den Fischen, dem Wild und so ferner rechnen kann. Auf solche Weise muß die Landwirthschaft fleißig getrieben und untersucht werden, worinnen und an welchen Orten sich zum Vorsein des Landes etwas vornehmen läßt. Dergleichen Sachen nun, welche die Natur dem Lande gegeben, haben den ersten Grad des Werthes von der Natur. Zu solchen Materialien kommt die Kunst, wodurch man solche Waaren verfertigt, die man Manufacturen nennet, welche den natürlichen Preis, oder den ersten Grad des Werthes gar sehr erhöhen können, indem dadurch eine solche Sache kann bereitet werden, die leicht noch zweimal so viel gilt, als ihre Materie, wenn sie der Kaufmann dem Handwerker bezahlt, welcher denn wieder seinen ansehnlichen Profit haben kann, er mag die Waaren an einheimische, oder auswärtige verkaufen, und das macht den dritten Grad des Werths. Es ist aber hier zum Voraus zu überlegen: ob man gar keine Materialien ausser Land führen, und alles verarbeiten lassen soll, welches einige davor halten, es müsse nemlich der Regent, wenn er sich und sein Land bereichern wollte, besorgen und verordnen, daß keine unverbesserte Materialien aus seinem Lande giengen, indem was die Ausländer daraus machten, er auch in seinem Lande bereiten lassen, und die Materialien viermal höher nutzen könnte; allein wir halten davor, daß man mit Unterschied darauf

Darauf antworten muß. Denn in Theil ist das wohl richtig, daß ein Land weit größern Vortheil hat, wenn daselbst die Materialien können verarbeitet, und die Waaren entweder an die Inwohner, oder an Auswärtige verhandelt werden; ob sich aber allezeit appliciren und practiciren läßt, ist eine andere Frage. Wenn es mit den einheimischen dahin kann gebracht werden, daß sie die im Lande verarbeitete Waaren nehmen müssen, und die Einfuhre fremder Waaren, davor man baar Geld zahlen muß, verhindert wird, so ist ein großer Vortheil, wodurch das Geld nicht nur im Lande bleibet, sondern auch in steter Bewegung ist. Ja wenn solche Waaren zugleich an Auswärtige vor baar Geld können verhandelt werden, so ist noch weit besser, weil hiedurch zugleich viel Geld ins Land kommt, wiewohl sich weder das erste noch das andere allezeit practiciren läßt, und ereichen sich nach der Beschaffenheit der Länder und Derter allerdings Fälle, da es besser die Materialien, als die daraus verarbeiteten Waaren aus dem Land zu führen. Denn bisweilen finden sich an einem Ort die Materialien in so großer Menge, daß man nicht genug Arbeiter dazu haben, und nach Proportion des Landes unterhalten kann; oder diejenigen, die mit uns handeln könnten, verlangen nicht sowohl die verarbeitete Waaren, als vielmehr die Materialien; oder sie werden nicht so auf die Art, wie an andern Orten, verarbeitet, und was andere Fälle mehr sind. Inzwischen muß hierinnen der Regent das möglichste thun lassen, und wo man siehet, daß die Manufacturen mit großerm Vortheil können angeleget werden, alle Mittel brauchen, wodurch sie nicht nur in Flor zu bringen, sondern auch darinnen zu erhalten, wovon unten bey der Materie von Manufacturen mit mehrern gehandelt worden. Es sind noch andere Arten, dadurch das Aerarium kann vermehrt werden, wenn ein Fürst die in seinem Lande geworbenen Soldaten an einen andern verkauft, oder von einem andern Fürsten, daß er ihn zur Zeit der Noth beschützen möge. Pension bekommt, oder wenn er seine überflüssige Kammergelder auf Zinsen ausleiht, oder die Kammergüter mit gutem Vortheile verkauft, oder verpachtet. Von dieser Materie können zweyerley Schriften nachgelesen werden. Einige sind generalpolitische Bücher, worinnen diese Materie zugleich mit abgehandelt worden, worunter insonderheit die Gedanken des Hrn. von Seckendorfs in Fürstenthum, Buddei in element. philosoph. pract. part. 3. cap. 5. sect. 5. Klüdgier in der Kunst zu leben und zu herrschen pag. 294. 199. der nach des Buddei Principiis geschrieben hat, und

Wolf in den Gedanken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen cap. 6. §. 476. 199. p. 545. verdienen gelesen zu werden, die wir auch hier berühren haben. Andere haben besondere Schriften von dieser Materie aufgesetzt, welche der Hr. von Rohr in seiner Haushaltungsbibliothek cap. 2. §. 20. 199. erzeiget hat. Die vornehmsten sind 1) Herrmann Conring in dissert. de aerario principis recte instituendo, augendo et conservando, worinnen er von dieser Sache schon gar methodisch gelehret: 2) Christian Senelius in tract. politic. de aerario, sive de rationibus acquirendi Principi pecuniam, worinnen er von Zöllen, Tributen, Münzwesen, Bergwerken, Administration unbeweglicher Güter, montibus pietatis, monopoliis, Zuchthäusern u. s. w. handelt: 3) Joachim Becher in dem politischen Discours von den eigentlichen Ursachen des Auf- und Abnehmens der Länder, Städte und Republicken, worinnen viel seine Entwürfe von Commercien, Manufacturen, Seidenhandel und dergleichen zu lesen, wiewohl er auch zuweilen solche Vorschläge gethan, die sich in Praxi nicht so leicht appliciren lassen, als er sich eingebildet: 4) Freyherr von Schröder in der fürklichen Schatz- und Rentkammer, darinnen er Vorschläge thut, wie ein Fürst der Untertanen Güter vermehren soll, und ist eins der besten Bücher von dieser Materie: 5) ein gewisser unaenannter Cavalier in der fürklichen Machtkunst, oder unerschöpflichen Goldgrube, wodurch ein Fürst sich mächtig und seine Untertanen reich machen kann, darinnen viele gute Anmerkungen, sonderlich das Commercien- und Manufacturwesen betreffend, enthalten sind. Es hat diese Schrift Heinrich Bodinus mit des Cavaliers Gutbefinden herausgegeben, dawider aber das Jahr darauf 1704. ein anders heraus kommen unter folgendem Titel: das Gold des publicken Credits, welches der vornehme Auctor der fürklichen Machtkunst und unerschöpflichen Goldgrube durch Herrn Heinrich Bodens Gürtigkeit und Vermittelung publice beschauen lassen, wird auf dem Probierstein der gefunden Vernunft zum Commercio untuglich befunden von einem Lübeckischen Kaufmann: 6) Johann Georg Lerb in vier Proben, wie ein Regent Land und Leute verbessern, des Landes Gewerbe erheben, seine Gefälle und Einkommen sonder Ruin der Untertanen billigmäßiger Weise erhöhen, und sich dadurch in Macht und Ansehen setzen könne, worinnen er allerhand Anschläge erörtert, wie ein Fürst für den Ackerbau, Bergwerke, Manufacturen, Commercien, Uni-

versitäten,

erständen, Künstler u. s. w. sorgen, und auf deren Verbesserung bedacht seyn soll:) Job. Georg Döhler in der Untersuchung des heut zu Tage überhand nehmenden Geld-, und Nahrungsmangels nach seinem Ursprunge und Ursachen, auch sichern und gewissen Hülfsmitteln, anderer zu geschweigen, die der Herr von Rohe an besagtem Orte schon angeführt hat.

Die privatpolitische Geldkunst geht einen jeden Privatmenschen und dessen Privatinteresse an, welche zeigt, wie man nicht nur klüglich Geld eigentümlich erlangen, sondern auch brauchen soll. Wir reden hier von einer Kunst, die sich auf eine gewisse Geschäftlichkeit gründet, und theoretischen Regeln voraus setzet, mit welchen wir mit den Mitteln, die vom Glück dependiren, nichts zu thun, weil sie nicht in unserer Gewalt stehen, und aber keine Regeln leiden, folglich wenn jemand reiche Eltern hat, einen Schatz findet, durch den Tod eines Andern wandelt eine gute Erbschaft bekommt, sehr bedankt wird, oder unverdienter Weise eine reichliche Pension hat, glücklich in alteren ist, so kann er wohl viel Geld zusammen bekommen, niemand aber kann sagen, daß es durch seine politische Klugheit geschehen sey. Die wahre Klugheit ist mit keinen verbotenen und ungesuchten Mitteln zu thun, und fallen hier die unrechtmäßige Mittel weg, welche wir Grade haben. Einige fallen nach ihrer Schändlichkeit andern Leuten gleich: die Hugen, wenn man einen groben Diebstahl begehet, vermittelst der Hurereyen was verdienet, indem man entweder hureet, oder Huren hält, und dadurch die Leute an sich zu ziehen sucht. Einige sind zuweilen verdeckt, daß man es nicht so leicht durchgehends merket, als wenn man unter andern übermäßige Interesse von den Capitalien nimmt, unter dem Scheine des Rechts andrer Leute Vermögen an sich zieht, im Handel und Wandel Schindereyen und Betrügereyen treibt, unrechte Geschenke annimmt, welche privilegirte Diebe sind, bey deren Gut kein Segen, und es muß endlich einrichten Erben. Was die rechtmäßigen Mittel betrifft, Geld zu bekommen, so geht dahin 1) daß man eine reiche Heirat thue. Vor dem mußte derjenige, der die Tochter haben wollte, dem Vater ein Stück Geld geben, und sie also abkaufen. Von dem Jacob wissen wir, weil kein Geld hatte, so mußte er abverkauft, und wurde ihm die Sache sauer gemacht, worauf Salomon sielet, wann er in den Sprichwörtern cap. 31. 29. saget: viele Töchter bringen Schandtum, und bey den alten Deutschen

hieß es nach dem Zeugnisse Taciti de moribus Germanor. cap. 13. dotem non vxor marito, sed vxori maritus offert. Heute zu Tage ist die Sache umgekehrt, und man kann wohl sagen: viel Töchter machen arm. Doch ist eine besondere Klugheit nöthig, wenn man dieses Mittel appliciren, und durch eine reiche Heirat Geld bekommen will. Denn bey diesem Handel, wenn man eine Frau zu nehmen gesonnen, muß nach der Klugheit vornehmlich die Wahl dahin gerichtet werden, daß man eine vergnügte Ehe haben moge, welches das Geld an sich nicht macht, und nur Gelegenheit sowohl zu vielem Guten, als Bösen geben kann. Ein unvernünftiges Weib bey ihrem vielen Gelde kann dem Manne Drangsal genug machen, daß er wenig Vergnügen bey seinem erbepratheten Gute hat, und wenn jemand für sich einiges Vermögen besiget, ja wenn er auch nichts hat, und seine Umstände leiden es nicht, länger außer der Ehe zu leben, so thut er viel besser, er nimmt ein armes ehrliches und tugendhaftes Mädchen, als eine reiche und in der Eitelkeit und Bosheit ersoffene. Kann man beides beisammen haben, eine geschickte und tugendhafte Person, und nebst dem Gelde, so wäre man wunderlich, wenn man eine reiche der armen nachsetzen wollte, da sie alle beyde gleiche Qualitäten und gute Eigenschaften hätten. Denn das Geld ist nutz, wenn es in die Hände einer vernünftigen Person kommt: 2) muß man etwas verdienen, wenn man nach erlangter Geschäftlichkeit im Stande ist, andern nützliche Dienste zu leisten, und selbige einem bezahlt werden, folglich muß man sich nicht nur in einer Sache eine nützliche und gründliche Wissenschaft erwerben; sondern auch klüglich zu appliciren wissen, woraus einige besondere Maximen fließen. Man muß nämlich etwas nützliches lernen, welches so viel heißt, man richtet sich nach dem Geschmack seiner Zeit, darinnen man lebet, wodurch man seine Profession beliebt machen kann. Wenn einer sich mit dem größten Fleiße auf die scholastische Philosophie geleeget, und wäre gesonnen auf Academien zu leben, und sein Brod mit Lesen zu verdienen, der würde um deswegen wenig verdienen, weil seine Wissenschaft nicht mehr Mode, und hätte er damit vor hundert Jahren kommen sollen. Hat man eine nützliche Profession erwarblet, so erlerne man sie nicht nur gründlich, sondern auch nach der Mode, und verknüpfe das gründliche mit dem, was artig und galant ist, worauf sonderlich bey dem Studiren zu sehen. Denn man hat mit zweyerley Leuten zu thun. Einige sind verständig, und sehen vornehmlich auf Realitäten; andere und zwar der meiste Theil, gehen nur auf das äußerliche, und haben einen ge-
meinen

meinen Geschmack, daher es nöthig ist, daß man auch seinen innerlichen Geschicklichkeiten einen guten Schein geben, und den lüsternden Augen der Welt desto ansehnlicher vorstellen kann. Man findet dreierley Leute, die es hierinnen verstehen. Einige studiren weder gründlich, noch nach der Mode auf eine galante Art, unter denen diejenigen sehr thöricht handeln, welche hindlängliche Mittel haben, daß sie lange Zeit auf Akademien bleiben, und was gründliches studiren könnten, aus Geld aber sich nur etliche Jahre da aufhalten, und oben hin alles tractiren. Denn hat man nichts rechtes gelernt, so muß man nicht allein lange warten, ehe man befördert wird; sondern bekommt auch einen schlechten Dienst, dabey man lebenslang bleiben muß, mithin geht das ohnedem wohl drauß, was man zu ersparen gesucht; da hingegen ein anderer, der an seinem Studiren nichts ermangeln lassen, und damit was Rechtshaffenes erlernt, ehe und besser befördert zu werden, sich die gegründete Hoffnung machen kann, wodurch er mit großem Wucher wieder einrunder, was er reichlich ausgeleitet hatte. Und gesetzt, daß sich oft nach dem Glücke das Gegentheil äußerte, indem einer, der schlechte Geschicklichkeit hat, ehe und besser ansteige, als einer, welcher gründliche Gelehrsamkeit hat, so richtet sich doch ein vernünftiger Mann nicht nach dem, was das Glück thut, sondern was die Wahrscheinlichkeit mit sich bringt, indem man sich an diese eher, als auf jenes verlassen kann. Andere lernen zwar etwas gründlich, lassen es aber etwa aus einem Eigensinne an den äußerlichen fehlen, welches, wenn es gleich Kleinigkeiten sind, oft an der Beförderung hinderlich seyn kann, wie denn auch welche sind, die zwar um das äußerliche, womit sie sich den Augen der Welt darstellen, besorgt genug sind, es fehlt ihnen aber an der innerlichen Realität, deren Glück so gewis nicht ist. Sind die gehörigen Geschicklichkeiten da, so muß es ferner heißen: loquere, ut videam, daß man selbige in wirklichen Unternehmungen zeigt, und dadurch sich bey den andern in Hochachtung und guten Credit zu setzen jaget. Denn wenn jemand der allergeistichste Mensch wäre, wollte aber, so zu reden, immer hinter dem Ofen sitzen bleiben, daß niemand was von ihm hörte, oder sähe, so würde er damit in der Welt schlecht fortkommen, und wahrhaftig wenig vor sich bringen. Es sind der Leute heut zu Tage sehr viel, die Beförderung suchen, und was verdienen wollen, daß man an die unbekannten nicht denkt. Doch kommt nicht allemal auf die bloßen Geschicklichkeiten an, indem oft die Coniuncturen des Glücks gegenwärtig so beschaffen, daß dasselbige einem

entgegen, auch keine bessere Aspecten des selbigen aufs künftige zu erwarten. Daher demselben nachzugeben, und unter andern demjenigen Ort, wo man bisshero das Glück vergebens erwartet, zu verlassen, rathsam ist. Ein gutes Gewächs will bisweilen in demjenigen Erdreiche, in welchem es zuerst aufgegangen, nicht recht fortkommen, und man pflzt ihm wohl, wenn es in eine andere Erde versetzt wird, in welcher es oft weit besser belettert, und zur Zierde des Gartens aufs ansehnlichste herwächst. Ein kluger Mensch bindet sich aus blinder Liebe an sein Vaterland, in welchem er aufgewachsen ist, nicht. Gracian stellet dieses in dem Oracul Mar. 198. sehr schön vor: das Vaterland, spricht er, ist eine Stiefmutter auch der größten Geschicklichkeit; es herrschet in demselben der Neid, als in seiner natürlichen Heimath. Man läßt sich da mehr die Unvollkommenheit, die etwa den ersten Anfang eines Menschen noch begleitete, im Gedächtnis stehen, als die Größe, die er nachher erreichen. Eine Nadel hat wohl ehe vor eine Sache von hohem Werthe gelten können, wenn sie aus einer Welt in die andere geführt worden, und ein Glas, das man in unbekannte Lander gebracht, hat wohl einen Dammant an Schatzbarkeit beschamet. Und hier Gracian jaget, ist so wahrhaftig, daß dieses auch die Schrift mit dem Crempel Christi bekräftiget, der in ausländischen Gegenden als ein großer Prophet angepriesen wurde, in seinem Vaterlande aber nichts galt, daß er auch jagte, ein Prophet gilt nirgends weniger, als in seinem Vaterlande, Marc. 6. 9. 4. Hat jemand ein Amt erhalten, oder sey bey seiner Profession so weit gebracht, daß er durch Arbeiten was verdienen kann, so ist kein besser Mittel, sich dabey zu erhalten, als daß er seine Sachen ruhig abwartet. Außer dem Arbeiten und Werthen gleibts noch andere Wege, etwas wenigstens darneben zu erwerben, die aber nicht durchgängig auf gleiche Art quellen und jeden anständig sind. Manche Handwerksmann kann nebst seinem Handwerke viel verdienen, wenn er einen Sahhof hat, und die Wirtschaft treibt, welches hingegen für etlichen Gelehrten ein unanständiges Profession wäre, und ist daher keinesweges zu billigen, daß auf manchen Dörfern der Herr Pfarr zugleich Wirth seyn muß. Doch leidet auch diese Regel ihre Einschränkung. Denn weil solche Handlungen nur nach der Wohlständigkeit zu untersuchen sind, solche aber auf der Gewohnheit anderer Leute beruhet, und in Ansehung des Orts, des Standes, der Profession gar sehr unterschieden seyn kann, so können davon keine besondere absolute Regeln gegeben werden.

werden. Eine öffentliche Wirthschaft reiben, wird wohl durchgehends bey uns in eine Sache gehalten, die einem Gebrechen unanständig; weissen sie aber auf akademien nur Studirende und hatten solche, so ist dieses vielmehr was Lobenswerthes was Tadelnswürdiges, und damit läßt sich auch, wenn die Zeiten gut und die Victualien wohl einzukaufen sind, was verdienen. An manchen Orten ist die Gemeinheit, daß alle ohne Unterschied, Bornehme und Beringe, Gelehrte und Ingelehrte, Bier oder Wein verschenken, und sich öffentlich in der Stadt ausruhen lassen, welches hingegen an einem andern Orte einem vor unanständig würde ausgelegt werden. Es finden sich für Gelehrte Handwerke und gemeine Künste, dadurch sie ohne Schaden ihrer Reputation Geld erwerben können, wenn sie selbige nicht selbst verrichten, sondern durch andere die Arbeit thun lassen. Also kann einer mit Ehren den Ackerbau treiben, wie die Landjunker und Pächter; und ein Medicus kann seine eigene Apotheke haben, wenn er sie durch seinen Provisor besetzt. So hatten ehemals die Stephanische eigene Buchdruckerey, und verlegten ihre Bücher selbst; ob sich aber solches heute zu Tage süglich mit Nutzen nachhaken ließe, künde dahin. Das andere Stück dieser Geldkunst besteht darinnen, daß man mit dem erworbenen Gelde süglich umgehe. Es kann das Geld auch selbst niemanden glücklich machen, und wenn man viel Millionen in den Kassen liegen hatte, so könnten sie keinen Menschen einen einzigen Tag erhalten, wenn sie nicht in eine Bewegung kommen, nicht muß man dasselbige nur als ein Mittel, und nicht als den Endzweck ansehen, das ist, sich vor dem Geiz hüten. Ein Vernünftiger geht wohl mit dem Gelde um a) durch einen vernünftigen Gebrauch desselben, als eines Mittels, in gegenwärtigen Fällen sich und andern zu nützen. Wir sagen hier mit Fleiß, sich und seinem Nächsten so man damit Gutes thun, und gedanken des lieben Gottes nicht, von dem wir vielmehr alles haben, und der unserer Hüthe, oder Bedrängnis mit dem Gelde nicht bedarf, woraus zu schließen, was von der Anwendung seines Geldes zu den so genannten *pau casus* zu halten, wenn man unter andern den Altker oder die Canzel bedienend läßt, womit man seinem Menschen nuzet. Erasmus schreibt in seinem *conuiuium religiosorum* lib. 1: *mihi videtur, vix excusari posse a peccato capitali, qui sumibus immodicis uti existunt, aut ornant monasteria seu templa, quum interim tot vicia Christi templa, sane periclitentur, nuditate horroant, etrumque necessariorum inopia discrucientur.* Am jüngsten Tage will Christus die-

jenigen Wohlthaten, die man den Elenden, als seinen Gliedmaßen erwiesen, vergesst rühmen und annehmen, als wären sie ihm selbst geschehen, gedentt aber nichts von *pau casus*, die ihren Ursprung aus dem Habsthum haben, und selbst von einigen Kirchenvätern verworfen worden. Also soll man mit dem Gelde sich und seinem Nächsten nützen. Es findet der Mensch für seine Person zweyerley Ausgaben; nöthige, welche die Nothdurft erfordert, und nicht so nöthige, die die Bequemlichkeit und der Wohlstand mit sich bringen, welche letztere den ersten nachgeben müssen. Er giebt nicht mehr aus, als die Nothdurft; die Commodität und der Wohlstand erfordern, und vermeidet dadurch zwey schädliche Abwege, den Abweg der Verschwendung, da man ohne vernünftige Ursache das Geld ausgibt, und den Abweg des Geizes, wenn man ohne vernünftige Ursache weniger ausgiebt, als man könnte und sollte. Seinem Nächsten nuzet er auf eine zweyfache Art: einmal indirecte, wenn durch die Ausgaben, die er für sich und die Selbigen thut, das Geld dergestalt in Bewegung sehet und roulet, daß es unter die Leute kommt und im Lande bleibt, worauf ein jeder zu sehen, weil das gemeine Volk daran hängt; hernach directe, wenn er bey seinem Ueberflusse Wohlthaten antheilet, welches auch mit geordneter Klugheit geschehen muß. Kündiger macht in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele cap. 10. sect. 3. §. 29. p. 270. folgende Anmerkung bey: was ein jeder von Ueberflusse habe, wäre nicht sein, sondern des andern, welches er zwar als ein Vormund der Armen haben möge, die entweder wegen der Noth der Reichen zu nichts kommen können, oder wegen ihres liebloshen und habgastigen Wesens nichts eigenthümliches haben sollten, damit wenn es nöthig befunden werde, er beyden wenig, oder viel, nachdem es der Zustand erfordert, dabey auch hundert und tausend Thaler nicht müsten für zu viel geachtet werden, zahlen moge. Es müssen aber, fährt er fort, die Armen von denen Wohlthätern, bis zu ihrer vernünftigen Zufriedenheit, versorget werden: denn Gott habe die Kräfte der Natur zu aller Menschen Zufriedenheit erschaffen, nämlich den Armen müsse so viel gegeben werden, daß ihnen der Mangel des Vermögens kein Gutes nehme, das sie nach Gottes Willen haben sollen. Eitelkeiten sollen sie nach Gottes Willen nicht haben, so ist ihnen dann der Wohlthäter auch nicht dazü verpflichtet: einem von starker Leibesbeschaffenheit soll er weniger geben, als einem Schwächlichen und Kranken: einem Habgastigen weniger, als einem Frommen, doch auch diesem.

diesem nichts, was seine Eitelkeit reizen kann; einem geschickten Menschen, der wahrscheinlich das gemeine Beste befördern kann, soll er mehr, und nach Gelegenheit der Umstände, vielmehr geben, als einem andern, weil solches ein Mittel ist, die allgemeine Zufriedenheit zu befördern, wiewegen auch der Stand der Armen soll in Betrachtung gezogen werden, wenn es ein Stand ist, damit man der Welt dienen kann: weil der Pöbel gleich pflegt denjenigen, der nach seinem Stande nicht leben kann, zu verachten, und sein Gutes nicht anzunehmen: b) führt sich ein weiser Mann bey dem Gelde wohl auf durch eine vernünftige Sammlung desselben in Ansehung der künftigen Zeiten. Es haben die Alten recht gesagt: es müsse der Mensch allezeit drey Pfennige in seinem Beutel haben, einen Zehrpennig, Nothpfennig und Ehrenpfennig. Der erste geht auf die gegenwärtige Versorgung, und muß den beyden andern vorgesetzt werden, und weil der andere wegen einer künftigen Noth bezuzulegen, der Ehrenpfennig aber nur wegen des Wohlstandes bey Hochzeiten, Gattungschaften und dergleichen ausgegeben wird, so geht der Nothpfennig diesem vor, den man, so viel möglich, zu sammeln und in Sicherheit zu bringen hat. Denn es können sich solche Fälle ereignen, da entweder außerordentliche Ausgaben nöthig sind, als bey Krankheiten, Todesfällen, Kriegszeiten; oder wenn jemand durch Feuer, Wasser, Diebe, Krieg zum Theil um das Seinige kommt; oder wegen langwieriger Krankheit, hohen Alters nichts verdienen kann; oder wenn man beyrathen will, nicht weiß, wie stark die Familie werden dürfte, dergleichen auch, wenn man schon verbeirathet, aber noch im Stande ist, Kinder zu zeugen; oder gedentet in einen höhern Stand zu kommen, und wenn man denn nichts gespart, so kommt man bey einem solchen Falle gar schlecht zu recht. Ein weiser Mann aber sammlet und sparet auf eine vernünftige Art das Geld, das ist, er richtet sich hier nicht nach der Möglichkeit, was er in Zukunft brauchen könne, sondern nach der Wahrscheinlichkeit, was er vermuthlich brauchen werde. Denn sammlet man nach der Möglichkeit, so darf man niemals aufhören, wie es eben die Geizigen machen; ja es kann dabey keine vernünftige Wirkung, wie bey der Wahrscheinlichkeit geschehen. Nach dieser kann derjenige, der eine Million besitzt, nicht so leicht arm werden, als wer nur eine Tonne Goldes hat, nach der Möglichkeit hingegen ist es einerley, weil unter andern der Krieg, der eine Tonne Goldes raubt, auch eben sowohl eine Million binnnehmen kann. Es sonnen von dieser Materie Thomastus im Entwurfe der politischen Klugheit cap. 8.

Zeumann im politischen Philosophen cap. 6. Wolff in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. 2. cap. 4. Kohr in der Einleitung zur Klugheit zu leben cap. 9. 10. 11. und in der Haushaltungsbibliothek cap. 1. nachgelesen werden. Ein gewisser Franzose, Namens Palissy, hat ein Buch unter dem Titel: *moyens pour devenir riche* geschrieben, worinnen er aber nur zeigt, wie man durch Hülfe des Salveters und auf andere Art den Getreidesaamen so fruchtbar machen könne, daß es vielfältige Frucht bringe. Man hat auch des Jellwingers *explicationem politicam rationis discendi*, worinnen er aber ebenfalls nur einige Arten berührt, mit die Menschen in der Republik etwas zu erwerben pflegen, als Ackerbau, Haushaltung, Kaufmannschaft u. s. f. (Siehe von Real Staatskunst T. VI. S. 116, f. f. von Bielefeld Staatskunst T. I. S. 274 u. 283.)

Gelegenheit,

Ist ein Begriff der vorhandenen Umstände, die zur Ausführung einer vorhabenden Verrichtung nöthig sind, als insonderheit des Orts, der Zeit und dergleichen. Man theilet sie a) in eine gute, welche zu was Gutes kann gebraucht werden, und in eine böse, die zu einer bösen Verrichtung ausschlagen kann, als wenn man sagt, Gelegenheit macht Diebe, wiewohl man auch sagen muß, Gelegenheit macht Hurerey, Trunkenheit, wenn nämlich solche Objecta dem Menschen vorgekeltet werden, wodurch seine böse Neigungen zu zeigen, die man deswegen sorgfältig zu meiden hat: b) in eine vollkommene, wenn alle Umstände, die zur Ausführung einer Verrichtung nöthig, vorhanden sind, und in eine unvollkommene, wenn ein oder der andere Umstand fehlet, daß die Verrichtung wenigstens nicht bequem ins Werk kann gestellet werden: c) in eine geschickte, die einem nach angewendetem Fleiße, und durch Hülfe anderer an die Hand gegeben wird, und in eine unverfehene, die der Vermuthen einem aufhört. Von der Lehre von der Zurechnung kommt dieser Punkt mit vor, 1. Hochstetter in colleg. Pufendorf. exerc. 2. §. 46. pag. 106. Pufendorf de officio hominis et civis lib. 1. cap. 1. §. 22. erfordert vier Umstände zu der Gelegenheit, das Objectum der Handlung, die Umstände des Orts, der Zeit und hinlängliche Kräfte, wobei Treuers not. p. 36. zu lesen.

Gelehrsamkeit,

Man kann hier so wohl eine theoretische als practische Betrachtung anstellen, und

nd nach jeder das Wesen der Gelehrsamkeit untersuchen; nach dieser aber die menschliche Verrichtungen gegen dieselbe alten.

Was die Gelehrsamkeit sey, hierinnen at man zweierley Begriffe; die eine deß ist eine gemeine, da insgemein der nige für einen Gelehrten gehalten wird, er erstlich in der lateinischen Sprache etas begriffen, und dann nach der gewöhnlichen Manier eine Zeitlang auf Academiis studiret hat. Der andere Begriff ist ein eigentlicher und wahrer, da man die Gelehrsamkeit nach ihrem wahren Wesen ansieht, und sie für eine Erkenntnis der Wahrheiten, welche einem nicht gleich in die Augen fallen, und uns zeichnen, wie wir unser Thun und Lassen nach dem Willen Gottes einzurichten haben. Thomasiaus in der Einleitung zu der Vernunftlehre cap. 1. §. 1. sagt, es sey die Gelehrtheit eine Erkenntnis, durch welche ein Mensch geschickt gemacht werde, das Wahre vom Falschen, das Gute von dem Bösen wohl zu unterscheiden, und dessen gegründete, wahre, oder nach Klegenheit wahrscheinliche Ursachen zu eben, um dadurch seine eigene, als auch anderer Menschen im gemeinen Leben und Wandel zeitliche und ewige Wohlfahrt zu befördern. D. Buddeus philos. istrum. p. 1. cap. 3. §. 2. nennet sie eine wahre und gründliche Erkenntnis der wahren Glückseligkeit dienlichen Sachen, consue. Lange in promeuv. erudit. p. 1.

Wir nennen die eigentliche und wahre Gelehrsamkeit erstlich eine Erkenntnis der Wahrheiten, welche Erkenntnis denn judicium und gründlich seyn muß, da wir ermittelst des Judicii die Wahrheiten erkennen. Die Gelehrsamkeit ist eigentlich ein Werk des Judicii, welches vor die das erfordertste Hauptfähigkeit zu achten, und worinnen die gemeine Erkenntnis von der gelehrten unterschieden ist. Denn die gemeine beruhet auf die Sinnen, auf das Gedächtnis und auf das Ingenium, und kann sie bey der judicirenden oder gelehrten nicht aufgeschlossen werden, indem das Gedächtnis, und das Ingenium dem Judio die Materialien, an welchem es seine nützliche Wirkungen zeigen möge, an die Hand geben müssen. Soll der solche Erkenntnis ihren wahren Nutzen bringen, so muß man auch einen Gehnack im moralischen Verstande daran haben, daß man beständig ein Wohlgefallen an den erkannten Wahrheiten hat, und dadurch die Gelehrsamkeit zu einer tätigen Gelehrsamkeit macht. Hieraus leicht zu schließen, was von der Streitfrage zu halten: ob die Gelehrsamkeit von Siz im Verstande, oder im Willen abe? Die Grenzen der Gelehrsamkeit und weder allein im Verstande, noch als Philos. Lexic. I. Theil,

Ein im Willen zu suchen, wie verschiedene dafür gehalten. Denn sie erfordern ein ganzes Gemüth, weil die wahre Gelehrsamkeit den Menschen allseitig machen muß: die bloße Erkenntnis aber so gar des wahrhaftesten Guten dieses nicht ausrichten kann, und niemand an einer Sache ein Vergnügen haben mag, wo er dieselbe nicht vorher erkannt. Es muß die Erkenntnis in dem Verstande mit dem Vergnügen darüber in dem Willen allezeit verknüpft seyn. Der Endzweck der wahren Gelehrsamkeit bestehet darinnen, daß man Gott und der Welt rechtschaffene Dienste leisten, und sich glücklich machen soll. Soll unsere Gelehrsamkeit nicht auf eine eitle Curiosität ankommen, so muß sie einen Endzweck haben. In allen unsern Verrichtungen müssen wir unser letztes Augenmerk darauf gerichtet seyn lassen, daß wir uns nach Gottes Willen richten, weil wir einzig und allein von ihm dependiren. Weil er nun dem Menschen die Vernunft mitgetheilet, so hat er dadurch zu verstehen gegeben, er wolle, es soll dem Menschen wohlgehen. Damit er ihren Nutzen nicht auf eine wunderfame Art befördere, so soll ein Mensch dem andern dienen, wie denn eben deswegen die Menschen die Sprache haben, und die gesellige Liebe ihnen eingeprägt ist. Will er, daß es den Menschen wohlgehe, so will er auch, daß es mit wohl gebe. Hieraus läßt sich nun gar leicht schließen, daß das der Endzweck der wahren Gelehrsamkeit sey, damit wir Gott und der Welt rechtschaffene Dienste leisten, und uns glücklich machen, wie wir oben gesagt haben.

Es kann die Gelehrsamkeit in Ansehung ihres Körpers, und in Ansehung der unterschiedenen Glieder, woraus dieser Körper bestehet, betrachtet werden. Der Körper bleibt ein einziger, und man muß sagen, daß nur eine einzige wahre Gelehrsamkeit, weil die Wahrheit und judiciöse Erkenntnis derselben nur einfach, und obschon verschiedene Gelehrten mit verschiedenen und ungleichen Sachen umgehen, so verhalten sie sich doch gegen dieselbe als Gelehrte auf einerley Art, indem sie die Wahrheit zu erkennen suchen. Die Glieder aber, oder Wissenschaften, daraus dieser Körper zusammen gesetzt ist, sind von großer Menge, durch deren jede die Gelehrsamkeit einer besondern Unglückseligkeit und Mangel bey dem Menschen abzubellen sucht. Diese unterschiedene Wissenschaften können auf verschiedene Art betrachtet werden. Einmal in Ansehung ihrer Natur, so fern sie Wissenschaften sind, und da sind sie alle theoretisch, das ist, sie bestehen aus Principien, und den daher geführten Schlüssen: hernach in Ansehung des Objecti, oder der Sachen, womit die Wissenschaften

ten umgeben, welche entweder theoretische, oder practische sind, weswegen man solche gar wohl in Betrachtung des Objecti in theoretische und practische einteilen kann; angesehen das Objectum das Wesen einer Wissenschaft ausmacht, und dabero diese Eintheilung nicht unbrauchbar ist: Drittens in Ansehung ihrer Subordination unter einander; da einige als wesentliche, andere aber als außerwesentliche Stücke des ganzen Körpers können betrachtet werden. Die wesentlichen Stücke der Gelehrsamkeit sind, ohne welche der gesamte Körper der Gelehrsamkeit nicht bestehen kann, und die auch an und für sich unmittelbar zu der Glückseligkeit des Menschen etwas beitragen, dergleichen die Philosophie, Theologie, Medicin, und Rechtsgelehrsamkeit sind; die außerwesentlichen Stücke aber sind, ohne welche der gesamte Körper der wahren Gelehrsamkeit bestehen könnte, und die an und für sich zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit etwas beizutragen nicht vermögend sind, sondern nur dazu dienen, daß sie in den wesentlichen Stücken und in der Erkenntnis derselben ein solches Werkzeug abgeben, daß man durch dasselbe darin einen glücklicher Fortkommen kann. Zu den letztern gehören nun die so genannten litterae humaniores, welche man, wenn man das Wort Gelehrsamkeit im weitern Sinne nimmt, die werkzeugliche Gelehrsamkeit nennen kann. Wegen des Zusammenhanges der gelehrten Disciplinen unter einander finden sich verschiedene Gedanken; doch suchet man in gemein den Grund derselben in den unterschiedenen Arten der menschlichen Glückseligkeit, zu deren Beförderung solche abzielen, und weil eben dieselben gar genau mit einander verknüpft sind, so fließet hieraus die Verknüpfung der Disciplinen, da immer eine der andern hülfsreiche Hand bieten muß. Auf Academiën ist zwar oftmals Streit wegen unterschiedlichen Wissenschaften, welche bald diese, bald jene Facultät an sich ziehen will. Das natürliche Recht wird von den Herren Juristen und Philosophen; das canonische von den Herren Theologen und Juristen; die natürliche Theologie von den Herren Philosophen und Theologen einander hin und wieder streitig gemacht. Es wird auch dieser Streit niemals aufhören, wenn man die Grenze so genau setzen will, und dabei neidisch ist. Die Wissenschaften überhaupt sind auf Academiën in die so genannte vier Facultäten getheilt, in die Theologische, Juristische, Medicinische und Philosophische, da denn unter die Philosophie auch die litterae humaniores, mit begriffen werden. Thomajus in cautel. circa praecogn. iurispr. cap. 3. §. 6. not. merket an, daß

diese Eintheilung eine Erfindung der christlichen Cleriker wäre, um dadurch die Herrschaft über die andere zu erlangen. Und Rüdiger de sensu veri et falsi l. 1. c. 9. §. 36. erinnert, daß diese Eintheilung unrichtig, weil man die Philosophie, als die Gelehrsamkeit selbst, der Theologie, Rechtsgelehrsamkeit und Medicin, so nur gewisse Species und Arten von der Gelehrsamkeit wären, nicht könnte entgegen setzen, und werde also das Band in die Glieder der Eintheilung, oder in die Species mitgemischt. Es ist nämlich die Gelehrsamkeit an diese Facultäten nicht gebunden, und war die wahre Gelehrsamkeit vorher, ehe man diese Namen und Grenzen mußte. Ob es aber ratsam sey, denen humanioribus und der Mathematic eine besondere Facultät einzuräumen, wie einige dafür gehalten, kann wohl daher geschlossen werden, daß die humaniora und Mathematic ein besonderes Objectum und ein besondertes Absehen haben, und daß was unbequem sey, das Wort Philosophie, wenn auch die humaniora darunter gehören, in so doppeltem Sinne zu nehmen. Alle wahre Gelehrsamkeit bedienet sich eines gedoppelten Lichts, als des Grundes der Erkenntnis, nämlich des Lichts der Natur und der Gnade, oder der heiligen Schrift. Man verkehret aber durch die Offenbarung der heiligen Schrift nicht das ganze Verbalbuch, sondern nur dasjenige darau, welches wir vermöge des natürlichen Lichts, wenn es nicht der heilige Geist den Männern Gottes geoffenbaret, nicht hätten wissen können. In der heiligen Schrift stehen auch Wahrheiten, die uns der Vernunft ebenfalls zu erkennen sind. Ob aber das natürliche Licht der menschlichen Vernunft dem Lichte der göttlichen Offenbarung heiliger Schrift entgegen? solches ist bey der Lehre vom Verstande untersucht worden. Die Gelehrsamkeit kann man erstlich einteilen in Aufhebung des Principii in die göttliche und in die menschliche. Die göttliche Gelehrsamkeit ist, deren Principium einzig und allein aus der heiligen Schrift müssen genommen werden, und die kein Mensch mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft erkennen kann. Doch in Betrachtung der Schlüsse und Folgerungen, die ein Mensch aus den in der heiligen Schrift vorgeführten Sachen ziehet, und auch allerdings ziehen zu können sind, kann man einen Teil der Gewichtigkeit der Vernunft bündig und richtig zu schließen, nicht entbehren. Die menschliche Gelehrsamkeit ist, welche in der Erkenntnis der Wahrheit einzig und allein auf die menschliche Vernunft gegründet ist, und deren Principium nur müssen genommen werden. Man kann sie auch die Weltweisheit in eigerm Ver-

ande nennen. Hernach kann die Gelehrsamkeit einzeltheilet werden in Ansehung der Sachen, womit sie umgeheth, in die allgemeine, und in die besondere. Die allgemeine ist diejenige, deren Objectum allgemein ist, daß solches in allen beider Arten der Gelehrsamkeit nöthig und nicht zu entbehren ist, dergleichen ornehmlich die philosophische Gelehrsamkeit seyn mag; die besondere Gelehrsamkeit ist, da ein jeglicher Theil derselben in besonderes Objectum vor sich hat, und dahin gehöret die Theologie, Rechtsgelahrtheit und Medicin. Die galante Gelehrsamkeit begreiffet diejenigen Wissenschaften, die zu der Kunst, den Leuten in Gesellschaft zu gefallen, erfordert werden. Man nennt dergleichen Wissenschaften auch sonst curieuse Wissenschaften, weil man dadurch die Curiosität der Leute vergnügen kann. Der Grund einer solchen Gelehrsamkeit ist nicht die Gründlichkeit, sondern die Mode, und war nicht so wohl die Mode gemeiner Leute, als vielmehr derjenigen, die sich in Wissenschaften distinguiren. Doch muß auch zuweilen was gründliches mit dabei seyn, weil der galanten Welt dann und wann ein und andere gründliche Wissenschaften wohlgefallen, doch werden dergleichen Dinge in der galanten Gelehrsamkeit nur als Sachen, die artig sind, und der Welt wohlgefallen, betrachtet. Exempel galanter Wissenschaften lehret Gracian in seinem Discreto amico, Müllers Vortem über Gracians *Tracul Mar.* 22, p. 138. seqq.

Von der practischen Betrachtung der Gelehrsamkeit hält man das menschliche Leben und Laffen, theils in Ansehung der Regeln der Gerechtigkeit, theils der Klugheit gegen dieselben. Nach den Regeln der Gerechtigkeit fragt man: welches ist die Wichtigkeit der Menschen in Ansehung der Gelehrsamkeit, welche nämlich zum Studiren verbunden, und was vor Wissenschaften man zu seiner Hauptprofession zu erwählen habe? Das erstere ansehung, so ist der Mensch zur Ausbesserung seines Leibes und seiner Seele wohl verpflichtet, als welche Verpflichtung sich in die Bequemlichkeit, solche in einer Gesellschaft zu befördern, und folglich vermag derselben glücklich zu leben, mit ründet, s. Pufendorf de iure nat. et gentium 2, 4, 13. Thomasius jurisprudent. lib. 2. cap. 2. Buddeum in differt. de cultura ingenii cap. 1. §. 2. sqq. und in institut. theol. moral. p. 2. c. 3. §. 6. Küdiger in institut. erudit. 1538. ed. 3. zumal da die gelehrten Stände und Wissenschaften zum Wohl einer Gesellschaft gar vieles beitragen, s. Barbeyrac Discours sur l'utilité des lettres et des sciences par rapport au bien de l'état, welche in Amsterdam 1715.

herausgekommen, und davon in den deutschen actis eruditor. part. 37. p. 43. ein Auszug gemacht worden: wovon auch zu coustiren Pricis Disputation quantum conferat eruditio ad sollicitatem humanam; und Proeilei de eruditionis precio et mensura, 1701. Zur Erkenntniß der gelehrten Wissenschaften sind nun alle diejenigen überhaupt, die ein Naturell dazu haben, verpflichtet, das ist, so die natürliche Fähigkeit des Vermögens, welche aus den Kräften des Verstandes und Zuneigungen des Willens entsethet, besitzen. Denn alle Habitus, die man in einer Profession erlangt, müssen die natürlichen Kräfte zum Grunde haben. Doch leidet diese Regel, wenn man sein Absehen auf ein besonderes Individuum richtet, vermöge der Klugheit gewisse Einschränkungen. In Ansehung des Geschlechts ist überhaupt bey der Gelehrsamkeit kein Unterschied zu machen. Daß das Frauenzimmer studiren könne, daran wird niemand zweifeln, indem sich die Natur oft gegen solches in Austheilung der natürlichen Fähigkeiten eben so gütig, als gegen das männliche Geschlecht erweist. Aus diesem natürlichen Vermögen einer Verbsperson laßt sich auf ihre Verbindlichkeit zu der Erkenntniß der gelehrten Wissenschaften schließen; jedoch wegen allerhand sich dabei ereignenden Umständen mit gewisser Einschränkung in Ansehung der Wissenschaften selbst. Ein Frauenzimmer, das geschickt zum studiren ist, soll studiren, aber so wie es ihrem Stande gemäß ist, s. Buddeus differt. de cultura ingenii c. 2. §. 2. das bey auch der Schurmännin problem. pract. num. feminae christianae conveniat studium litterarum? insonderheit aber die bibliothèque des dames, die in Amsterdam 1718. herausgekommen, kann gelesen werden. Das Alter in Ansehung der gelehrten Wissenschaften anlangend, so kann man keine allgemeine Regel von dem zu der Gelehrsamkeit nöthigen und richtigen Alter setzen, maßen sich die natürlichen Fähigkeiten an keine gewisse Zeit binden lassen, und bey einem eher, bey dem andern aber später zur Reife gedehen, auch die Wissenschaften selbst so beschaffen sind, daß bey einem sonderlich das Gedächtniß, bey andern aber das Judicium nöthig ist. In Absicht auf den Stand, so sind fürstliche und adeliche Personen noch mehr verbunden, sich in den gelehrten und nützlichen Wissenschaften umzusehen, als die vom bürgerlichen Stande, wie ihnen sonst die Natur die nöthigen Fähigkeiten mitgetheilet. Befindet sich bey Armen ein gutes Naturell, nämlich die nöthigen Fähigkeiten des Verstandes, und eine sonderbare Neigung zum Studiren, so soll man sie billig dazu anhalten. Denn wer sich in Erwählung einer Profession nach

der lebhaftesten und muntersten Fähigkeit seines Naturells richtet, der folget dem natürlichen göttlichen Berufe. Zum andern hat der Mensch auch seine Pflicht in Ansehung der Wissenschaften zu betrachten. Dieselben sind nicht von einerley Gattung. Es giebt notwendige, werthvolle, galante, auch eitele Wissenschaften. Die notwendigen machen das Wesen der Gelehrsamkeit aus, und dadurch ein Mensch geschickt wird, in einer Gesellschaft Gott und seinem Nächsten rechtthaffene Dienste zu leisten, und weil auch von diesen verschiedene Arten sind, so ist er verpflichtet, eine solche Art zu seiner Hauptprofession zu erwählen, wodurch er am nützlichsten sich in der Gesellschaft erweisen kann, oder die sich zu der lebhaftesten Fähigkeit seines Verstandes schickt. Befinden sich aber die verschiedenen Fähigkeiten des Verstandes in gleicher Lebhaftigkeit und Munterkeit, so daß das Gedächtniß, das Ingenium und Judicium in Ansehung der Lebhaftigkeit in gleichem Grade stehen, so ist man verpflichtet, eine judiciöse Profession, und wenn derselben zwey sind, diejenige, damit man andern mehr nutzen kann, zu erwählen. Sehr viele erwählen sich eine Profession entweder auf Anreizen der unordentlichen Affecten, oder auf unbedachtames Einrathen anderer; inzwischen thun dergleichen Leute wohl, wenn sie bey reiferm Verstande befinden, daß sie nicht dasjenige ererbt, wozu sie Gott und die Natur bestimmt habe, wenn sie, da sie können, den Zeiten umkehren, und sich auf eine Wissenschaft legen, dazu sie von Natur geschickter sind. In solchem Falle führen sie sey dem Willen Gottes gemäß aus. Zwar pflegt man insgemein aus dem Luc. 11. v. 26. dawider einzuwenden, daß wer die Hand einmal an den Pflug geleeget, der solle sich ein Gewissen machen, sie wieder davon abziehen, so absonderlich wider die, welche von der Theologie abfallen, erinnert wird. Aber das Sprichwort überhaupt ist gar ungereimt, indem man die Hand an den Pflug sowohl mit Vernunft, als auch ohne Vernunft legen kann; insonderheit aber, sofern man solches aus dem Luca anrühret, und hier appliciren will, thut man dem ganzen Context großen Tort. Dasjenige Unsatteln aber, so schlechterdings aus Antriebe der bösen Neigung vorgenommen wird, ist nicht zu billigen. Man kann von dieser Materie lesen Linsens dissert. de apostasia studiorum, Lehmann de mutatione studiorum, Lillenthal de machiavelismo litterar. p. 133. Mayer in exercit. de quaestione: vtrum theologiae studiosus salua conscientia theologiae studium deserere et iurisperitiae, aut medicinae se consecrare possit; Thomasius in dissert. de desertione ordinis ecclesiastici Olear-

rium in dissert. de Luthero ex iuris studio theolog. et Zieglero ex theol. iure consul. wo man auch Exempel von solchen gelehrten Abtrünnigen finden wird. Diejenigen Wissenschaften, die sich in dem andern nur als Werkzeuge verhalten, will man nicht höher, als ihr Wesen, und der von uns daraus zu erwartende Nutzen mit sich bringt, halten, solich auf seinem Fleiße, den man darauf wendet, solche Grenze setzen, daß zwischen demselben und dem daraus zu hoffenden Nutzen eine Proportion sey. Diejenigen Wissenschaften, so zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit nicht den geringsten Nutzen beitragen, und aus Antriebe der unordentlichen Affecten erlernt werden, sind die unnützen Wissenschaften. In diese Classe gehören die scholastische Philosophie, die Ratiocinationen, die Geomantie, die Chiromantie, und Physiognomie, wegen die, so ihre Zeit auf solche Kunst wenden, sich dem Willen Gottes nicht gemäß aufführen. Die Klugheit in Ansehung der Gelehrsamkeit oder zu studiren anlangende, so kommt dieselbe darauf an, daß man mit den Wissenschaften und den Mitteln, die zur Erlangung ihrer Erkenntnis nothig und nützlich sind, so umgebe, damit man den dabei intendirten Endzweck glücklich erreiche. Wer vollkommen wohl studiren will, muß so wohl auf die innerliche Geschicklichkeit, als auf die äußerliche Wohlthatigkeit der Studien sehen, damit er sich vermöge der eifern zu einem Amt in der Gesellschaft geschickt mache; durch die andere aber der Welt gefallen möge, und solich durch beyde seine Glückseligkeit befördere. Von beyden Arten zu studiren schreibt die Klugheit gewisse Regeln vor, die in acht zu nehmen. In Ansehung der innern Geschicklichkeit in dem Studiren kommt das ganze Werk auf die vernünftige Wahl und Anwendung derjenigen Mittel an, die zur Erlangung einer gründlichen Gelehrsamkeit dienlich sind. Zu den Mitteln rechnen wir die niedrigen und hohen Schulen, den Umgang mit gelehrten Leuten, den nahren Gebrauch der Bücher, das Exercitiren und die Meditation, welche Mittel in zwey Classen können gebracht werden, so fern wir erstlich durch Hülfe und Beistand anderer und hernach durch unsere eigne Bemühung gelehrt zu werden suchen. Von jeden ist ein besonderer Artikel aufzusuchen. In Ansehung der äußerlichen Wohlthatigkeit bey den Studien erfordert die Klugheit, sich in der Welt auch um den Bestand solcher Leute, die nur auf das äußerliche sehen, und eine Sache nicht nach ihrer innerlichen Güte, sondern nach dem äußerlichen Scheine schätzen, zu bemühen. Denn man muß unter solchen Leuten leben und

vermittelst derselben sein Glück machen, deren Verstand sich nicht weiter als auf das, was die Sinnen unmittelbar erreichen, nämlich auf das äußerliche erstreckt. Es sind verschiedene Schriften vorhanden, worinnen sonderlich von der allgemeinen Gelehrsamkeit und derselben Disciplinen überhaupt, und von der Methode, einem eine Wissenschaft geachtet bezubringen, und dieselbe zu lehren, gehandelt wird, wovon Moros in polyh. stor. littor. lib. 2. cap. 7. lange in protheor. erudit. human. praef. und pag. 400. sonderlich Struve in der Vorrede zu des Baptista Guarini Werken de ordine docendi et studendi nachzuweisen. Von den neuern haben einige von erlauchten Schriften gewisse Sammlungen gemacht, dahin die Collectionen gehören, die zu Basel 1533. und 1539. heraus kommen, welche Strobandius in Thoren in Preussen in drey Theilen 586. 87. 88. editet, die zu Amsterdam 645. 12. und zu Utrecht 1658. 12. andicht getreten, die Crenius in drey Theilen unter verschiedenen Titeln heraus gegeben, gehören. Von einzeln dergleichen Schriften gedenken wir vor andern des laude fleury traité du choix de la méthode des études; des Mabillons traité des études monastiques, des Clercs in archaeanis, Portrets tr. de triplici eruditione, solida, superficiali et falsa, Budzti disert. de cultura ingenii, Langens rotheor. erudit. humanae vniuersae, des homasii cautel. circa praecogn. iurispr. ie andern aber übergehen wir, weil sie schon von uns in dem Entwurf der allgemeinen Gelehrsamkeit lib. 1. cap. 4. angeführt worden. Es haben auch einige und da in ihren philosophischen Schriften diese Materie zugleich mitgenommen, als Thomasius in der Einleitung der Vernunftlehre c. 1. Budzcius in philos. instrument. part. 1. cap. 3. ange in der medicina mentis, Gerhard philosoph. rational. lib. 1. cap. 1. Syrus in philosophia prima part. 1. cap. 4. 5. 199. Von der Schrift: cogitationis de eruditione, cuius imperfectio per uarias eius classes expenditur, ad collidendam inde uilitatem et necessitatem relationis, welche in Englischer Sprache London 1700. zum andern mal heraus kommen, findet man in den actis eruditum 1701. p. 49. Nachricht. [Von den Lehrboden in der Philosophie habe ich in der Vorrede zu meiner Geschichte von den Seelen gehandelt.] Consistent in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit bei der Lehre von der Majestät und selbst den Rechte gefragt: was ein Fürst ein Recht über die Studien habe? kann ein jeder Hausvater seine Kinder natatim in seinem Hause unterrichten, so wird da billig einem jeden seine

Freiheit gelassen, wiewohl dennoch der Fürst einige Aufsicht darüber halten kann, weil der Republic daran gelegen, daß die Kinder wohl erzogen werden. Wenn aber öffentliche Gesellschaften und Collegien, das ist, Schulen und Akademien zum Nutzen der Republic sollen ausgerichtet werden, so äußert sich dabei die höchste Gewalt desto mehr, und der Fürst hat fast eben die Rechte dabei zu beobachten, die ihm bei andern Gesellschaften und absonderlich in Religionsachen zukommen. [Mehrere Schriften siehe in Joh. Andr. Fabricii Abriss einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit 1. Band s. 1. f. f. Ich will noch namhaft machen des Senr. Meene seine orationem de causa eruditionis superficialis, die er zu Quedlinburg 1741. in 4. heraus gab; des Joh. Gothofr. Rudner schediasma de vitiis inter eruditos occurrentium scriptoribus; nicht weniger des Gerhard Meier programm. de impia quorundam in scholis docentium eruditione. Siehe den Artitel: Academie.]

[Seite,]

[Ist eigentlich eine Abgabe vor die Sicherheit der Personen und Waaren. Ist bedeutet es auch so viel als Zoll; siehe Zölle. Die Vernunft genehmigt die Forderung des Regenten in Abticht auf das Seite. Denn giebt mir der Regent vor mich und meine Waaren Sicherheit, so durch eine Bedeckung, oder durch andere Anstalten, welche einen Aufwand erfordern, so ist der Willigkeit gemäß, daß man zur Schadloshaltung des Staats etwas abgebe. Wie aber, wenn man Seite in des andern Gebiete geben muß, obchon keine solche Anstalten getroffen worden, wodurch man vor den Räubern gesichert wird? — Ich antworte in diesem Fall, ersetzt entweder der Regent die Waaren und den mir von Räubern zugesügten Schaden, oder er thut es nicht. Ist jenes, so erfordert die Vernunft wiederum, daß man Seite gebe, und auf Seiten des Staats fordern. Wäre aber das Letztere, so würden nach der Vernunft noch zwei Fälle zu unterscheiden seyn. Entweder wird mir doch gerichtliche Hülfe versprochen, den Räubern nachzusetzen, sie durch Steckbriefe zu verfolgen u. s. w. oder es geschieht kein Versprechen einer solchen vorzüglichen Hülfe. Gebe ich auf den ersten Fall, so kann abermals mit Grunde Seite gefordert werden, weil doch die Obfligkeit im Fall eines begangenen Raubesh meinetwegen Mühe anwenden, auch wohl Boten mit Steckbriefen auf ihre Kosten schicken muß. In letzterem Fall hingegen würde ich vor die Sicherheit etwas geben müssen, ob ich schon keine Sicherheit bekäme, und dies würde freilich

lich kein Ausbruch der Vernunft sehn. Man wird aber auch einen solchen Fall nicht leicht in einem Staat finden. Es geschehen bey der Einforderung des Geleites dann und wann an diesem und jenem Ort Dinge, die ich nach der Vernunft nicht wohl beareifen kann. Wie ich denn mich zu erinnern weiß daß ich einstmals durch eine angesehene Stadt mit Pistolen ritte, und da forderte man mir kein Geleite ab. Dies war billig, weil ich da keine Sicherheit brauchte, indem ich mich mit geladenen Pistolen schon selbst wehren konnte. Ein andermal ritte ich durch eben diese Stadt, mit Pistolenhalftern, hatte aber die Pistolen in einem schon zurückgelegten Ort zur Ausbesserung gelassen, um solche auf dem Rückwege mit zu nehmen, und auch da forderte man kein Geleite. Das dritte mal ritte ich ohne Pistolen und ohne Pistolenhalfter durch eben dieselbe Stadt, und da mußte ich Geleite geben. Ich fragte, warum mir sonst keines wäre abgefordert worden, man antwortete, vielleicht hätte ich Pistolen gehabt. Worauf ich versetzte, daß ich auch ohne Pistolen das vorige mal durchgeritten wäre. Ja, blieb es, vielleicht hätte ich doch Pistolenhalfter gehabt. Dieses kam mir freulich lächerlich vor, denn durch Pistolenhalfter kann ich mir keine Sicherheit verschaffen, noch jemanden erschrecken. Uebrigens kann gelesen werden Georg Christ. a Böllnig de regali veligalium iure. Tub. 1652. 4. Joh. Strauchii diss. de regali veligalium iure. lenae 1669. 4. Man lese auch den Artikel: Sicher Geleite, welches vom Geleite zu unterscheiden ist, und im lateinischen saluus conductus genennet wird.]

Gelindigkeit,

Ist eine Art der Gedult, da wir über die Fehler und Mängel derjenigen, bey welchen wir leben, und die uns auch oft selbst mit beleidigen, wenig Verdruss und Quaal empfinden. Sie ist eine Tugend, wosern sie aus dem reinen Brunnen der wahrhaftigen Liebe quillet, und ist mit der Wahrheit verknüpft, oder wird von dem Glanz des Verstands erleuchtet. Denn ein verkündiger Mensch siehet auch die verborgene Ursachen der Fehler und Uebertretung der Menschen ein, und findet einige Entschuldigungen vor unzehlige Thaten, welche ihm vormals sehr anstößig und böse zu seyn erschienen haben. Er siehet zum Exempel, daß er sich darüber beunruhiget hat, wenn man bey einigen Gelegenheiten solche Worte zu ihm gesagt, welche er vor Worte der Verachtung gehalten, weil er entweder den Vorsatz, oder die geringe Vernunft derjenigen Personen, welche dieselben vor-

gebracht, nicht gewußt hat, und daß er oftmals dasjenige, was ihm schmerzhaft und ohne einigen Vorsatz zuwider gethan, der Bosheit zugeschrieben hat. Doch sehe man zu, daß man diese Tugend mit der Scheintugend, oder dem Laster nicht vermische, wenn man aus Hochmuth, oder verderbter Liebe sich gegen andere gelind bezeuget, s. Esprit de la faiblesse des vert. humain, t. 1. c. 12.

[Gelübde,]

[Vota, werden die Versprechungen genennet, die man unter der Bedingung thut, wenn wir ein Gut erhalten werden, das wir wünschen. Diese Versprechungen können Begehungs- und auch Unterlassungsabhandlungen zum Vorwurf haben. 3. E. wenn ich so glücklich seyn sollte, das höchste Loos in der Lotterie zu gewinnen, so will ich 100 Thaler in dem Spiel schenken, oder so will ich niemals ein Hazardspiel unternehmen. Für sich betrachtet sind solche Gelübde gleichgültig und von der Vernunft weder geboten noch verboten. Thut man Gelübde zum Wohl des Publicums, so können sie von erspriesslichen Folgen seyn. 3. E. wosern ich meinen weitläufigen Vetter beerben sollte, so will ich die Hälfte der Erbschaft zum Kirchenbau schenken. Solche Gelübde, deren Erfüllung auf Vollkommenheiten abwecken, sind mit zu halten allerdings verpflichtet.

Oft nimmt man das Wort Gelübde in engerer Bedeutung, und versteht darunter ein Versprechen, das man Gott thut, wosern uns unsere Abicht, die wir wünschen, gelingen sollte. Der Philosoph hat aber gegen diese Gelübde mancherley Bedenken. Denn 1) können wir eigentlich Gott nichts versprechen. Nicht was wir haben, siehet ohnedem unter der Herrschaft Gottes, und bloß von ihm hängt es ab, ob wir ein Gut behalten sollen oder nicht. 2) Wir sind in Ansehung aller Güter, die wir besitzen, in Beziehung auf Gott, nur als Väter (usuarii und usufructuarii) anzusehen. Gott hat uns die Güter bloß in vermalten gegeben, und zwar dergestalt, daß wir sie nutzen sollen, um wahrhaftige Vollkommenheiten in der Welt zu befördern. Es ist daher der Mensch eine Sache mißbrauchbar, oder zum Bösen anwendet, so muß er sich mehrere Rechte an, als ihm Gott verwilliget hat, und thut gleichjam einen Eingriff in die Herrschaft Gottes. 3) Hat Gott von seinen Geschöpfen nichts nöthig, da er selbst alles durch seine Allmacht bewirken kann, woran er einen Nutzen trägt. Doch läßt sich denken, daß man zum Dienste Gottes etwas verspreche, was entweder auf nähere oder entferntere Art Gottes Ehre verherrlicht und frucht thut.

E. Man thut das Gelübde, eine Kirche, Capelle, Schule, Waisenhaus zu bauen; nöthige Geschirre, Leuchter, etc. u. s. w. ferner Altartücher, Bedeckungen der Kanzel zu schenken, oder ein Kapital anzuflehen, von welchem ein Prediger besoldet werden soll. Allein alle diese Geschenke zielen auf das Wohl unserer selbst und unser Nachsten ab, Gott bekommt dadurch nichts, sondern die Menschen. Ja! wenn wir Gott dienen, den Gottesdienst besuchen, beten u. s. w. so ist dies in der eigentlichen und strengsten Bedeutung nicht was so wir Gott leisten, sondern es ist ein Dienst der auf unser eigen Wohl und einen Vortheil abzielt. Gott hat davon nichts. Wenn wir die Ehre Gottes ererblichen, oder Bewegungsgründe aus Gottes Vollkommenheiten zu unsern Handlungen nehmen, so ahmen wir Gott nach, wir machen uns selbst glücklich, trachten aber tragen wir etwas zur Erhaltung oder Erweiterung der göttlichen Vollkommenheiten bey, und wie wollten wir elende Geschöpfe auch dieses bewerkstelligen zu können, von uns rühmen? Hat Gott nicht schon vor der Schöpfung das vollkommenste Wesen, ehe wir noch eine Ehre vererblichten?

Oft thun die Menschen Gelübde, die zwar wider alle Pflichten streiten, ob sie schon glauben, durch Beobachtung derselben dem Allerhöchsten einen großen Dienst, eine besondere Gefälligkeit zu erzeigen, und solche Gelübde kann die Vernunft unmöglich genehmigen. Z. E. wenn ein Vater das Gelübde thut, sofern er einen Sohn erbalten würde, so wollte ihn Gott widmen, er sollte Theologie studiren, da es doch dahin steht, ob dieses Kind auch Fähigkeit und Genie zu nem geistlichen Lehramt haben werde. Ich rechne auch hieher die Gelübde, alle Tage zu fasten, weder zu essen noch zu trinken, sofern wir unsern Zweck erreichen würden. Denn vielleicht ist es die Leibesinfituation eines Menschen nicht zu diesem Erfordern zu halten. Das Fasten überflüssig will ich aber deswegen nicht verwerfen. Wenn man bey großen Beten und Fasttagen oder in römisch-katholischen Ländern, zur Fastenzeit sich solcher Enthaltsamkeit, die den Leib sehr beschweren, so hat dieses einen guten Erfolg, man wird seine Gedanken besser besamen können, auf Gott und Religion arbeiten mehr richten können, als im übrigen gesetzten Fall. Denn jeder weiß, daß man zum Nachdenken — und Buße erfordert wahrhaftig Nachdenken — gar geschickt sey, wenn man viel Speise zu sich genommen hat. Läßt es auch die Bezauberung eines Menschen zu, einen ganzen Tag ohne alle Speise und Trank zu leben, so mag man solches auf den

großen Beten und Fasttagen gar wohl thun. Würde hingegen ein Mensch dadurch kraftlos, ohnmächtig, und triebe ihn der Hunger allzufehr, so möchte ihn solches Fasten mehr die Andacht verhindern, als befördern. Das Gelübde, welches im Jahr 1765. die Marquise von Bellestaz that, nicht mehr zu essen und zu trinken, und wodurch sie sich ums Leben brachte, war ein Selbstmord. Noch muß ich bemerken, daß die Eidschwüre nicht als Gelübde und Versprechen, die man Gott thut, angesehen werden können, obgleich dieses verschiedene behaupten. Siehe Eyd. Von den Juden bestanden die Gelübde in Handlungen, da man dasjenige, was Gott nicht eben besonders geheiligt war, ihm heiligte, es mochte mit Personen oder andern sowohl lebenden als leblosen Dingen geschehen. Diese Gelübde werden auf mancherley Art abgetheilt, wovon Federichs Realschulericon, Leipzig 1748. pag. 1372. gelesen werden kann.]

Gemächlichkeit,

Ist diejenige Beschaffenheit eines wollüstigen Gemüths, da man vor allem demjenigen, was den äußerlichen Sinnen beschwerlich scheint, einen Abscheu hat, und demselben zu entgehen sucht. Ein solcher Mensch schüzt zwar vor, es geschehe alles seiner Gesundheit wegen; das eigentliche Abscheu aber ist vielmehr, ein und den andern unangenehmen Empfindungen zu entgehen, und wenn man die Sache genau untersucht, auch die Exempel solcher commoden Seelen anseheth, so befindet sich, daß sie ihrer Gesundheit mehr schaden, als nutzen. Es ist zwar natürlich, daß man vor demjenigen, was einem an der Gesundheit, und am Leben schädlich ist, einen Abscheu habe, und selbigem zu entgehen suche; man muß aber nicht aus einer bloßen sinnlichen Einbildung etwas vor beschwerlich und schädlich ansehen, das es in der That nicht ist, wie diese Wollüstige thun. Es erstreckt sich solche Gemächlichkeit auf alle äußerliche Sinne, daß man bald ein so hartes Gefühl an Füssen, Händen und andern Gliedern des Leibes; bald eine harte Nase, Zunge, Gehör hat, davon zu mehreren Erläuterung der Artikel von der Wollust kann gelesen werden.

Gemeines Wesen,

Ist eine Gesellschaft vieler Menschen, die sich vereinigen, daß sie bey einander bleiben, und sich auf eine gewisse Art wollen regieren lassen, damit sie sicher und vergnügt leben können, wovon ausführlich unten in dem Artikel Republic gehandelt werden.

Das 4.

Gemein

Gemeinschaft,

Man versteht darunter ein Recht, da ihrer etliche eine Sache ungetheilt besitzen und gebrauchen können. Was es im Anfang der Welt, ehe das Eigenthum eingeführt worden, damit vor eine Verwandniß gehabt, ist oben in dem Artikel von dem Eigenthumrecht untersucht worden. Nachdem aber das Eigenthum eingegeführt worden, sind verschiedene wieder auf die Gemeinschaft gefallen, und haben selbige entweder eingeführt, oder doch in der Lehre davor gehalten, daß man sie billig einführen sollte. Unter den heidnischen Philosophen scheint Pythagoras der erste zu seyn, der in seiner Schule eine solche Gemeinschaft der Güter angeordnet, daß diejenigen, die sich unter ihm begaben, ihr Vermögen herbey bringen und zum gemeinen Gebrauch überlassen mußten, jedoch dabei die Freyheit behielten, daß wenn ihnen, ehe die Versuchungsjahre aus wären, solche Lebensart nicht anstünde, sie das übrige wieder zurück nehmen, und sich der eigenen Herrschaft darüber bedienen könnten, welches Gellius noch Attic. lib. 1. cap. 9. Jambluchus in vit. Pythag. cap. 18. und Diogenes Laertius lib. 3. segm. 10. bezeugen. Plato billigte dergleichen Gemeinschaft; seine Gedanken aber insonderheit von der Weibergemeinschaft werden auf unterschiedene Art ausgeleget, davon Zeusmann in actis philosoph. part. 5. p. 309. weitläufig gehandelt. Epicurus wollte es mit der Gemeinschaft der Güter nicht halten, indem er meinte, selbige einzuführen, sey ein Zeichen des Mißtrauens, unter rechten Freunden aber sey kein Mißtrauen, wie Laertius lib. 10. segm. 11. berichtet, dabei auch noch Buddeus in analect. hist. phil. pag. 440. zu lesen. Unter den Juden sollen auch die Essäer, wie Josephus antiquitat. iudaic. lib. 18. c. 2. meldet, ihre Güter unter sich gemein gehabt haben, und als das Christenthum zu allererst in die Welt ausgieng, so war die Frömmigkeit und Liebe der Christen so groß, daß sie einig waren, im Herzen und in der Seele. Eine Frucht und Probe ihrer bürgerlichen Liebe unter einander war auch die Gemeinschaft, da sie die Ländereien, Häuser und was sie sonst hatten, verkauften, das Geld den Aposteln darbrachten und die Eintheilung so machten, wie es ein jeglicher vornöthig hatte. Man hat aber diese Gemeinschaft nicht vor allem ein zu halten, als wäre sie bei allen Christen üblich gewesen, indem selbige nur die Gläubigen zu Jerusalem eingegeführt hatten, und aus der heiligen Schrift sehen wir, daß die andern Kirchen, so die Apostel gepflanzt, diesem Exempel nicht gefolget, wie denn Paulus die Thessalonier vermahnet, sie

sollten mit ihren Händen arbeiten, und sich den nöthigen Unterhalt erwerben 1 Thessal. 4. v. 11. 12. Eben dieses ist auch von der Antichristlichen Kirche Act. 11. v. 29. 30. und von der Corinthischen 1 Cor. 11. v. 20. bekannt, und man liest nicht, daß auf Ansehen der Apostel solche Gemeinschaft der Güter sey eingeführt worden, wenigstens da sie solche andern Kirchen nicht empfahlen, haben sie selbige nicht vor nöthig geachtet, wovon Clemens in not. ad Hammond. in 28. cap. 4. v. 35. Hartmann de gestis christian. sub apostol. pag. 287. Care in dem ersten Christenthum pag. 663. sonderlich Gottlieb Schelwigs disput. de communione bonorum imprimis aetate apostol. Gedan. 1715. zu lesen, dabei als einer Sache, die dieher eigentlich nicht geachtet, wir uns nicht aufhalten. Thomasius handelt in der Einleitung zur Sittenlehre cap. 6. §. 82. sqq. weitläufig von dieser Materie und zeigt, daß die ungetrennliche Gemeinschaft alles Vermögens, in gleichen alles vernünftigen Thun und Lassen als die völlige Bezeugung, daß nunmehr die vernünftige Liebe ihre Vollkommenheit erlangt, anzusehen, merkt aber dabei wohl an, so lange keine vernünftige Liebe unter den Menschen, so lang könne sie nicht eingeführt werden. Es ist auch dieses eine ganz vergebene Frage: ob nicht rathamer, daß man das Eigenthum abschaffe, und die Gemeinschaft einführe? Denn man sehe nur vorher, ob die Sache practicable, oder nicht, ehe man untersuchen will; ob sie rathsam sey, oder nicht. Setze man sie als eine thörichte Sache voraus, so ließe sich noch erregen; ob die vernünftige Liebe nicht eben so wohl bei dem Eigenthum, als bei der Gemeinschaft statt haben könnte. Das Eigenthum an sich macht keine Unruhen in der Welt, sondern die bösen Affecten der Eigenthümeherrn. So vernünftig und christlich ein Reicher bei seinem Reichthum leben kann, so unvernünftig und gottlos kann sich ein Armer bei seiner Armuth auführen. Man findet niemals in heiliger Schrift, daß die Gemeinschaft als ein notwendiges Kennzeichen der wahren Liebe angegeben wird. Ein gewisser Auctor hat unter dem Schein, als ob er ein neu entdecktes Volk, das er die Severambes nennet, nach ihrer Regimentsart und Sitten historisch beschreiben wollte, die Gestalt einer Republic, darinnen alle Güter gemein wären, vorgestellt.

Gemüth,

Man braucht dieses Wort so wohl in weiterm Verstand vor die Seele überhaupt; als auch in engerm vor diejenige Kraft, die man sonst den Willen nennet, als

Wenn man sagt, er hat ein gut, ein böses Gemüth, welche letztere Bedeutung gewöhnlichste, daher von der Sache selbst unten der Artikel vom Willen aufsuchen.

Gemüthsbewegung,

Dadurch versteht man mehrertheils einen Affect, dabei das Gemüth, oder der Wille außerordentlich und heftig bewegt wird, wie oben in dem Artikel von den Affecten gezeigt worden. [s. Joh. Wolff. Trieb von den menschlichen Gemüthsbewegungen Leipz. 1731.]

Gemüthsneigung,

Dieses Wort pflegt man mehrertheils von dem ordentlichen und gelinden innerlichen Trieb des Willens zu einer Sache zu gebrauchen, davon unten der Artikel Neigung des Gemüths mit mehrern handelt. [S. Joh. Wolff. Trieb von menschlichen Neigungen 12. Leipzig 1733.]

Gemüthsruhe,

Ik derjenige Zustand des Gemüths, da er Mensch entweder in dem bereits wirklich erlangten, oder vernünftig und mit Brunde gekosteten Genuß desjenigen Gutes, dessen er fähig ist, freudig und mit ihm selbst vergnügt ist, und von keinen Unruhen und unordentlichen Affecten beherrscht wird.

Der Grund der Gemüthsruhe ist das wahre Gute, welches man entweder schon wirklich genießet, oder mit Vernunft offet, daher dieselbe als eine Frucht entsetzt, und eben weil hierinnen die Vernunftmäßigkeit die Richtschnur ist, so wird die Beunruhigung der unordentlichen Affecten davon ausgeschlossen. Hieraus läßt sich nun gar leicht schließen, daß die wahre und Scheingemüthsruhe ist, welche letztere aus dem falschen Verstand, den sich die verderbten Menschen an den Gütern, da sie die Scheingüter an wahren vorziehen, machen, rühret, als also natürlicher Weise niemand, als in Weisheit, welcher vernunftmäßig lebet, und nicht dem Trieb der verderbten Affecten folgt, wahrhaftig geruhig in seinem Gemüthe leben kann, s. Küdigers in Institutionib. erud. pag. 657. edit. 3. Anno 714. hat Samuel Pycroft in engländischer Sprache cogitationes de tranquillitate et oblationis animi, et quo modo singulari vitae humanae circumstantiis obneri possit, heraus gegeben, welche in den actis eruditorum 1716. pag. 115. recensiret werden, wiewohl er die Sache wirklich aus der heil. Schrift aufsiehret. Die Sceptici haben sich eingebildet, die

Gemüthsruhe könnte durch einen bedäunigen Zweifel und Zurückhaltung seines Judicii, ob etwas gut, oder böse sey, erhalten werden. Den Ugrund dieser leeren Einbildung haben gezeigt Vellemanus in scepticismo debellato cap. 11. p. 59. Buddeus in analectis historiae philosophicae pag. 235. Daries in seiner philosoph. Sittenlehre erkläret die Gemüthsruhe durch eine angenehme Empfindung, welche aus der Harmonie unserer willkührlichen und freien Handlungen mit den Trieben zur Vollkommenheit entspringet.]

Gemüthsunruhe,

Ik hingegen derjenige Zustand des menschlichen Gemüths, da ein Mensch sich von den verderbten Neigungen und Affecten regieren läßt und sein Verlangen eben deswegen, weil solches unvernünftig ist, nicht stillen kann.

Der Grund dieser Gemüthsunruhe ist das Verderbniß des Willens, daß ein Mensch solche Sachen verlangt, die keine wahrhafte Güter sind, und deren Genuß folglich den Willen nicht befriedigen kann. Es äußert sich aber dieser elende Zustand auf eine gedoppelte Art: 1) gradus daß das Verlangen eines verderbten Willens unendlich fortgehet, und niemals bey einem Punct stehen bleiben kann. Denn einmal sind die Sachen, woran unvernünftige Leute ihr Vergnügen suchen, so mancherley, und hiernächst so beschaffen, daß das Verlangen des Willens auch bey dem wirklichen Genuß derselben nicht kann gestillet werden, wodurch man endlich derselben, wenn man sie eine Zeitlang gehabt, überdrüssig wird, und fällt auf was, welches man für besser hält, und so gehet unendlich fort. Man siehet dieß ganz klar an Leuten, deren Herz entweder an der Ehre, oder an der Wollust, oder an dem Geiz hängt. Ein ehrgeiziger Mensch denkt anfangs, wenn er unter andern ein Canzeliste wäre, so wollte er völlig damit vergnügt seyn; ist er solches eine zeitlang gewesen, so kommt ihm die Lust zu einem Secretariat an; nachdem wollte er gerne Rath seyn, hierauf steht ihm die Nase nach einem Hofrath, geheimden Rath u. s. w. Ein Geiziger denkt anfänglich, wenn er nur etliche hundert erworben, so wollte er sich um weiter nichts bekümmern, und wenn er sie hat, fällt er wieder auf eine neue Summe, und ist, so lange er vom Geiz geplagt wird, nicht zu ersättigen, welches sich mit einem Wollustigen eben so verhält. Hingegen bey der wahren Gemüthsruhe, da sie sich auf wahrhafte Güter und vornehmlich auf das höchste gründet, bleibt der menschliche Wille in seinem Verlangen stehen, weil er des höchsten

ken Guts, über dem sonst kein anders zu finden, genehmet: 2) äußert sich dieser elende Zustand durch einen Streit, indem eine Neigung mit der andern Neigung, ein Affect mit dem andern Affect streiten, und das Gemüth bald dahin, bald dorthin lenken. Denn es sind die drei hauptverderbte Neigungen Ehrgeiz, Geldgeiz und Wollust, in unterschiedenem Grade ihrer Lebhaftigkeit bey den menschlichen Gemüthern vermischet, welche dann oftmals wider einander wirken, das an der andern ein Ehrgeiziger, vermöge seines Ehrgeizes von manchen abgehalten; durch seine Wollust hingegen wieder dazu angetrieben wird. Dergleichen widerwärtige Bewegungen in dem menschlichen Willen die Gemüthsunruhe mit Belben ausmachen.

Man findet vier Arten der Menschen, welche in der Gemüthsunruhe stehen. Einige leben schlechterdings nach ihren verderbten Neigungen und Affecten, wie das unvernünftige Vieh. Etliche aber leben so darnach, daß sie die Verrichtungen, welche daher fließen, verstellen, in Aufsehung des Wohlstandes, nicht aber daß sie ihre Unvernunftmäßigkeit erkennen sollten. Andere erkennen wohl das Unvernunftmäßige und Regellose ihrer bösen Neigungen und Affecten; wollen aber selbigen nicht widerstehen, so sind auch welche, die nachdem sie den elenden Zustand ihres Willens erkannt haben, sich endlich, solchen zu widerstehen, ansetzen seyn lassen, auch schon wirklich ihren Anfang ihres Widerstandes gemacht. Die ersten sind Narren: die andern Recken zwischen der Narrheit und Thorheit mitten inne; die dritten sind auf dem Weg der Weisheit, und die vierten sind Schüler der Weisheit.

Genealogie,

Oder Geschlechtskunde, nennet man diejenige Lehre, welche die Personen, so auf dem Schauplatz dieser Welt eine vornehme Figur gemacht haben, nach ihrem Stamm und Geschlecht darstellt. In der Generalabhandlung werden Regeln von dieser Wissenschaft, insonderheit was die Ausrechnung und Vorkellung der Ahnen anbelangt; in der Specialbetrachtung aber die Geschlechter der vornehmsten Herren vorstellig gemacht. Sie giebt in der alten und neuen Historie ein großes Licht, weil man die vornehmsten und wichtigsten Geschlechter nicht recht verstehen kann, wo man nicht von der Hauptperson und derselben Ursprung und Geschlechter eine zulängliche Nachricht hat. Die allerwichtigsten Controversien, sonderlich von Successionsfachen in Könreichen und Fürstenthümern, bekommen aus der Genealogie ihr größtes Licht, und

können ohne dieselbe nicht entschieden werden. Auch hierinnen geht großer Mißbrauch für, da man die Geschlechterregister so weit hinaus führet, und auf der einen Seite sich bey hohen Häuptern beliebt zu machen; auf der andern ihrem Geschlecht am Alterthum und Hoheit einen Vorzug für andern zuwege zu bringen, bemühet ist. Wer sich in dieser Wissenschaft umsehen will, der hat sich über den Mangel hieher gehörigen Schriften nicht zu beklagen. Keimmann hat *historiam literario - genealogicam* geschrieben; von der Charlatanerie aber der Genealogisten gedenket Menke *de charlatan. eruditor. pag. 131. edit. 3.*

Genesimantie,

Bedeutet diejenige Art der Weissagung, da man aus den monströsen Geburten und außerordentlichen Mängeln der Kinder was künftiges schließen will, wovon Jenichens *Disput. de genesimantia, Leipzig 1699.* zu lesen ist.

[Senie,]

[Dieses Wort wird in einer weitern und auch in einer engeren Bedeutung gebraucht. In jener versteht man darunter das bestimmte Verhältniß unter den Kenntnissen oder Erkenntnißkräften eines Menschen. So ist mancher Mensch mehr in Poesie und schönen Wissenschaften sähig, und geschickt, weniger aber in ernächerten Disciplinen u. s. w. Dieses Verhältniß giebt demnach sein Senie. Sonach hat jeder Mensch ein gewisses Senie entweder zu dieser oder zu jener Sache. Das aber nach Sulzer sogar auch den Thieren ein Senie beizulegen sey, möchte wohl eine allzu ausgedehnte Bedeutung geben, die dem Redebrauch entgegen läuft. In der engeren Bedeutung laßt das Wort Senie den Vorzug in den Seelenkräften an, wodurch sich der eine Mensch über andere erhebet. Zeichnet sich ein Mensch in Beziehung auf alle seine Fähigkeiten von andern auf eine vortheilhafte und vorzügliche Weise aus, so legt man ihm ein allgemeines, sonst aber nur ein besonderes Senie bey. Ein Polyhistor muß ein allgemeines Senie besitzen. Auch wird das Senie in ein subjectivisches und objectivisches abgetheilt. Das erstere ist der Vorzug und die Größe in den Fähigkeiten der Seele; das letztere bestimmt von den Gegenständen, wozu die Seelenkräfte vorzüglich aufgelegt sind, mancherley Benennungen. 3. E. ein weislaufignes Senie, wenn die Geistesfähigkeiten sich auf viele Gegenstände erstrecken; und diesen setzet man ein eingeschränktes Senie entgegen.

Genie u. s. w. sind folglich aus den Benennungen klar. Von dem subjectivischen Genie giebt die Fähigkeit die Objecte in rohen Grad der Deutlichkeit einzusehen, in aufgeklaartes Genie, einen hellen Lospf. Ist damit eine Geschwindigkeit und unschmeimende Leichtigkeit verpaarschaftet, so heist es ein feuriges Genie. In Aufsehung der Dauer sich mit Geandern zu beschäftigen, entsteht ein dauerhaftes Genie. Du Bos erklärt das Genie durch eine Geschicklichkeit, welche in Mensch von Natur hat, gewisse Dinge wohl und mit Leichtigkeit zu unternehmen, die von andern nur mit vieler Mühe verrichtet werden können. Siehe reflexions sur la peinture et poesie. T. 2.

1. Helvetius erfordert zum Genie die Frandung, ja ein rechtes Genie müsse die Kunst oder Wissenschaft zu den möglichen Grad der Vollkommenheit bringen, er zu der Zeit möglich ist. Von Haller erklärt das Genie durch eine vorzügliche Fähigkeit, die ein Mensch von Natur einer Wissenschaft besitzt. Görting. leitung 1748. S. 724. Sulzer in seiner Theorie der schönen Künste sagt: er Mensch habe überhaupt Genie, wenn er in den Geschäften und Verrichtungen, zu er eine natürliche Neigung hat, eine vorzügliche Geschicklichkeit und mehr Fruchtbarkeit des Geistes zeige, als andere Menschen. Wieland erfordert zu ein Genies, sonderbare und ungemaine Leistungen, welche über die übrigen Menschen erhaben sind. Man sehe die Betrachtungen über den Menschen. Baumgarten setzt die Natur des Genies in ein bestimmtes Verhältniß der Erkenntnisvermögen bey einem Menschen in der Metaphys. S. 648. und in der engern Bedeutung rechnet er den vorzüglichen Grad in gewissen Verrichtungen dahin, siehe S. 649. seiner Metaphys. Krieger in der Theorie der schönen Künste und Wissenschaften S. 391. beschreibt dasselbe durch is Resultat der menschlichen Vollkommenheiten, wiefern sie sich alle in den ankenden Kräften concentriren und idig beweisen. Jeder in seiner Logik und Metaphysik bestimmt das Genie durch ein vorzügliches Vermögen verborgene und eher nicht bemerkte Verhältnisse, Aehnlichkeiten oder Zusammenhimmungen zu entdecken. Vergleiche auch den Artikel: Naturell.]

Genius,

In den Schulen der alten heidnischen Philosophen wurde sehr vieles von dem Genies sowohl überhaupt, als insbesondere von dem Genies der Menschen geredet, da man statuirte, es hätte ein jeder Mensch einen gedoppelten, einen guten

beschrime und seine Glückseligkeit befördere; von dem andern aber käme alles böse, so bey einem Menschen anzutreffen, s. Suetium in quaestione. Alnetan. lib. 2. cap. 4. S. 3. Lugubrium de perenni philosophia VIII, 23. 31. 40. Pfanner in theologia gentili pag. 180. seq. und die obferu. in Natal. Comitibus mythologiam rit. genius. Eben diese Gedanken von dem gedoppelten Genio eines Menschen hatten auch viele von den alten Christen, s. Suetium in Origenian. lib. 2. quaest. 5. wolwohl Iamblichus de mysteriis Aegyptior. sect. 9. cap. 7. behauptet, daß man jeglichem Menschen eigentlich nur einem Genium oder Dämonem bezulegen habe.

Es gründet sich diese sehr alte Meinung größtentheils auf die Geisterlehre der Pythagoräer und Platonieorum, welche verschiedene Classen der geistlichen Substanzen setzten, daß nach dem obersten und höchsten Gott, die unsterblichen Götter, dann die Dämones, und auf diese die menschlichen Seelen, so fern sie entweder von dem Körper getrennet, oder mit demselben verknüpft wären, folgten. Die Dämones, denen sie einen aerischen Leib zuschrieben, sahen sie als Unterhändler an, vermittelt welchen die Gemeinschaft zwischen den unsterblichen Göttern und den Menschen unterhalten würde, daß sie nämlich den Menschen die göttlichen Befehle andeuten; und hingegen jener ihr Gebet und Opfer den Göttern hinterbringen müßten, dabey sie glaubten, daß diese Dämones den Menschen auf unterschiedene Art erscheinen könnten, auch derselben zweyerley Arten, gute und böse wären. Denn daß die Heyden den Fall der Engel zu den ältesten Zeiten einiger maßen gekannt haben, solches weisen verschiedene deutliche Stellen ihrer Schriften aus, sie mögen nun diese Erkenntnis aus den Wirkungen dieser Geister, oder aus der Tradition gehabt haben. So kommen bey Plutarcho de vit. aera alien. pag. 405. die Dämones des Empedocles für, welche *Ζηλαται καὶ ἐρασιπαιεῖς* heißen; Porphyrius de abstinentia lib. 2. pag. 80. gedenket der *ἀγαθὸν καὶ φαῦλον δαίμοναν*; Iamblichus de myster. Aegyptior. sect. 2. cap. 7. der *ἀγαθὸν καὶ τιμωρὸν ἀγγέλων*, Julianus orat. 2. pag. 90. der *φαῦλον καὶ ἀνοήτων*, anderer Stellen zu geschweigen. Der gute Dämon wurde auch genennet *δαίμων δεξιός*, welche Benennung bey dem Callimacho hymn. in Cerer. v. 32. vorkommt, und von dem berühmten Spanheim über den angeführten Ort sehr wohl von dem guten Dämonen lausgelegt wird; der böse hingegen *δαίμων*

δαίμων ἑταῖρος, i. e. aduersarius bey *Pindaro Pyth. Od. 3. δαίμων τυράννης*, bey dem *Sophocle Elea. v. 918. Φοβερὸς καὶ φιλόδοξος*, bey dem *Marimo Tyrion* in *Dissertat. 26.* Wenn dieser Unterschied der Dämonum eigentlich bekannt worden und aufgetaucht sey, solches kann man so genau nicht sahen, und nennen die meisten, daß *Plato* für seine Person davon nichts gedacht, und stamme also vielmehr von den *Platoniciis* her, wiewohl andere aus dem *Platone* gewisse Stellen anführen wollen, woraus dieser Unterschied erhellet.

Diese Dämones waren nun die *Genii*, die man vor besondere und von der menschlichen Seele abgesonderte geistlichen Substanzen mehrentheils hielt. Von dem guten hielte man dafür, daß er die Menschen beschütze, und auf deren Verrichtungen Achtung gäbe, wie wir in dem Artikel *Schutzengel* mit mehreren gezeigt haben; hingegen von dem bösen *Genio* glaubte man, daß er den Menschen zum bösen anreize, wie *Servius ad Aen. lib. 6. v. 440.* bezeuget, *ex duobus geniis, qui nobis addantur, alterum ad mala depravare*, welches *Hermes* in *Poem. cap. 1. Ἰπτιζεν εἰς ἀνομίαν*, und *Pindarus Pyth. od. 3. εἰς κἀνδ' ἑταῖρον* giebt, so fügte er auch den Menschen manches Uebel zu. Daß aber nach diesem Begriff *δαίμων* und *genius* gleichgültige Wörter sind, bezeuget *Apulejus de dogm. Platon. pag. 42.* und de *Socratis p. 79.* ohnerachtet sie beyderseits noch andern Bedeutungen unterworfen sind, ja daß man auch das Wort *genius* im griechischen gebraucht habe, zeigt *Desid. Heraclius* in *Arnob. lib. 1. pag. 15.*

Diese Geisterlehre gab bey den Alten Gelegenheit zu der *Theurgie* und *Goetie*, da man durch gewisse Ceremonien in die Gemeinschaft der guten, wobin die *Theurgie* zielte, und der bösen Dämonum vermittelst der *Goetie* zu kommen suchte, daß man solche sehen, hören und mit ihnen umgehen könnte, welches auch *Ammianus Marcellinus lib. 21. pag. 360.* zu vernehmen giebt, wenn er sagt: *ferunt theologi, in lucem editis hominibus cunctis salua firmitate fatali, huiusmodi quaedam velut actus reclusa numina sociari, admodum tamen paucissimis visa, quos multiplices auxero virtutes.* Und hieraus wurden dann die sogenannten *spiritus familiares*, welches die *Genii* waren, sofern man eine Bekanntschaft und einen Umgang mit denselben durch allerhand Ceremonien erlangt hatte, und die auf verschiedene Weise den Menschen erschienen, auch die Gestalt kleiner Thiere, als einer Wespe, Grylle, Fliege annahmten,

und sich in Ringen, Erustassen, Gläsern, Kapseln und dergleichen einschließen ließen, s. *Speerlings institut. physic. lib. 2. cap. 3. quæst. 6. Clodium de spiritibus familiaribus §. 9.* Es werden sowohl aus der alten, als neuern Historie verschiedene angeführt, die dergleichen *spiritus familiares* sollen gehabt haben. Unter den Alten ist vornehmlich *Socrates* mit seinem *Genio* bekannt, welcher sich dergleichen selbst zu eignet, und oftmals davon berufenet, wie bey dem *Platone* in *Euthyphronæ, apologia, Theæceto*, und *Theage* zu sehen, daraus die Stellen *Olearius de genio Socratis §. 4.* anführet, und auch die anderen, so davon geschrieben, als *Apulejus, Plutarchus, Maximus Tyrion, Proclus, Cicero, Minutius Felix, Tertullianus, Clemens Alexandrinus, Chalcidius, Eusebius, Lactantius* nebst mehreren, der Augen gehabt haben. Wenn man aber die Nachrichten von dem *Socratischen Genio* genau ansiehet, so wird man verschiedener Umstände, die sonst bey andern *Geniis* nicht bemerkt werden, gewahr, dergleichen vors erste ist, daß *Socrates* seinen *Genium* nicht gesehen, sondern nur gehört habe; vors andere, daß der *Genius* den *Socratem* wohl zuweilen vor ein und dem andern Vorhaben abgehalten, niemals aber zu etwas angewahnet, davon *Apulejus de deo Socratis* folgende Ursache anführet: *enimvero Socrates utpote vir apprime perfectus ex sese et ad omnia congruentia sibi officia promptus, nullo, adhortatore, nunquam indigebat, ut vero prohibitor nonnunquam; drittens, daß dieser Dämon aus der Classe der obren Dämonum gewesen, und viertens, daß auch dieser *Genius* andern, wenn es nöthig gewesen, begehenden, welches *Maximus Tyrion* *dissert. 26.* bemerkt. Was man nun von dem *Genio* des *Socratis* zu halten habe, darüber sind allerhand Gedanken unter den Gelehrten entstanden. Einige haben die Sache überhaupt als ein Gedicht ansehen wollen, welches entweder vom *Socrate* selbst, sich desto mehr in ein Ansehen zu setzen, kommen, oder von seinen guten Freunden, welchen erst vielkelt vorher weiß gemacht, unter die Leute gebracht worden. Andere lassen die Existenz vor sich in ihrem Werth, welches durch den *Genium* keine besondere geistliche Substanz, sondern bald ein gewisses Gestirn, von welchem *Socrates* seinen *Einsatz* bekommen, wie *Pomponius de incant. cap. 12.* bald seinen Nutzen in geschickten Verstand, wie *Plautus* in *apolog. pro vir. mag. susp. cap. 13. §. 4.* *Richard Simon* in *histor. crit. veter. testam. lib. 1. cap. 14. pag. 95.* *Gassendus* in *syntagm. phil. Epicur. part. 2. sect. 2. cap. 6.* *Der anchor du Platonisme dévoilé**

us. 56. Fabricius biblioth. graec. lib. 4. ap. 11. not. pag. 357. bald eine gewisse und besondere heimliche Zuneigung des Gemüths, wie Carresius lib. 1. epist. 5. Doch andere achten es für was hartes, ein historisches Glauben, sonderlich auf Seiten des Platonis, der so genau mit dem Socrate umgegangen, diesen Ort nachthun, und die Sache gänzlich zu erugnen, oder durch den Genium gewisse Eigenschaften und Fähigkeiten der Seele zu verstehen, da doch Plato den Dämonem ausdrücklich von der Seele unterschiede, daher sie vor wahrscheinlicher halten, daß Socrates einen eigentlichen Dämonem oder Genium gehabt habe, wie in der berühmte Dissertation des Herrn Mearii mit wehrern ausweiset. Ob es aber ein guter, oder böser Geist gewesen? arinnen ist man auch nicht einig, und schon einige, als Dacier und Charpentier in dem Leben des Socratis, in-leichen Poiret in oeconom. lib. 3. cap. 3. ihn für einen guten Engel ausgegeben; so haben doch andere in Ansehung, daß Socrates als ein Heide in Unglauben, und noch in großen Sünden gelebet habe, mit mehrerm Grund behaupten wollen, daß es ein böser Geist gewesen sey. Auf den Socratem folgt billig Plotinus, von dessen Spiritu familiaris in seinem Leben, so Porphyrius beschriebe, vieles gedacht wird; daß er aber einen Gott, vermuthlich den Apollinem, im Spiritu familiaris gehabt habe, solches lehrt Porphyrius cap. 2. dadurch zu erkennen, wenn er schreibt, es hätte ihm Apollonius, der den des Plotini Tod gesehen, erzählt, daß kurz vor des Plotini überleben sich ein Drache, oder große Schlange sehen lassen, welche unter des Plotini Bette hin und in ein Loch, so in der Wand gewesen, gekrochen sey, worauf alsobald seinen Geist aufgegeben; nun aber weiß man, wie die Henden in der Ausbildung kunden, daß Apollo in der Gestalt eines Drachens zu erscheinen pflege, daher auch seinem Sohn dem Esculapio ein Drache, oder eine große Schlange zum Wahrzeichen beigelegt worden. In im roten Kapitel bekräftiget Porphyrius mit dem eigenem Zeugnis des Plotini, daß er einen Gott, und einen gemeinen Geist zum Spiritu familiaris gehabt habe. Es wäre nämlich ein göttlicher Mönch nach Rom kommen, und als er mit Plotino bekannt worden, habe jener zu diesem gesagt, er wolle ihm seinen spiritum familiarem in sichtbarlicher Gestalt zeigen, zu welchem Ende in den Tempel der Isis gegangen, und der Egyptier habe den spiritum familiarem citiret. Allein es sey kein gemeiner, sondern gar ein Gott erschienen, worauf der Egyptier gesagt: o glücklichster Plotinus! der du nicht einen schlech-

ten Geist, sondern einen Gott zum Schutz bekommen hast. Doch daß diesen Erscheinungen wenig Glauben beizumessen steht, sieht man nicht nur aus den Umständen der Geschichte selber, sondern auch des Plotini und Porphyrii, welches leichtgläubige, melancholische, ehrgeizige Leute gewesen, wie auch aus der Beschaffenheit der damaligen Zeit, da man dem mit Gewalt überhand nehmenden Christenthum Einhalt thun, und der damals florirenden Platonischen Philosophie eine neue Stütze zu geben gesucht: conf. Sennemanns da philosophor. part. 1. p. 144. seq. anderer Exempel von dem Genio des Augusti, Brucke, Antonii, Constantii aus den ältern Zeiten zu geschweigen. Von dem neuern werden auch verschiedene angegeben, die besondere spiritus familiares gehabt hätten, und gehören dahin Chicus Nesculanus, ein Florentiner, welcher sich in commentario in sphaeram de sacrobusto selber berühmt, daß er einen solchen Geist besäße, wie Claudius in apologia cap. 13. p. 241. berichtet, wie wohl er in seiner Erzählung sich sehr dunkel erklärt, ingleichem der Gualtero Postellus, der auch selbst fürgegeben, daß ihm der Engel Raphael, welcher nach der Rabbinischen Tradition Adams Lehrmeister soll gewesen seyn, unterschiedene Geheimnisse geoffenbaret habe, so von einigen dahin gedeutet wird, als habe sich dieser Mann eingebildet, daß Adams Geist vermittlest der Vorhaardischen Seelenwanderung in ihn gekrochen sey. Doch wer von Postelli Genie nur einige Erkenntnis hat, und weiß, was er sonst für abentheuerliche Phantasien gehabt, der wird seine fürgegebene Gemeinschaft mit dem Engel gar leicht als eine Frucht seiner allzu starken Imagination ansehen. s. Jttings opuscula varia p. 235. Ferner wird hieher gerechnet Jacius Cardanus, von dem sein Sohn Hieronymus Cardanus de varietate lib. 16. cap. 43. also schreibt: daemonem aethereum, ut ipse dicebat, diu familiarem habuit; qui quam diu coniunctione usus est, vera illi dabat responsa, quum autem illam excussisset, veniebat quidem, sed responsa falsa dabat: tenuit igitur annis viginti octo cum coniunctione, solutam autem circiter quinque, dum adstrictus esset, commodum satis exhibebat, neque solus semper, licet plerumque, sed aliquando cum sociis etiam veniebat: und an einem andern Ort berichtet er, daß seinem Vater sieben Geister erschienen wären, welche mit ihm von unterschiedenen und wunderbaren Dingen disputirten, ihm auch aus des Averrois Büchern die geheimsten und unbekanntesten Sachen erklärten. Und ob schon dieser jüngere Cardanus hin und wieder in seinen Schriften, sonderlich de vita propria seines eigenen Genii und Dämons

nis gedenket, so hält doch dieses Nau-
däus in apolog. pro viris mag. suspect.
cap. 13. p. 245. sowohl, als Morhof in
polyhist. tom. 2. lib. 2. cap. 14. §. 2. p.
255. für eine bloße Einbildung, zumal
da Cardanus de varietat. lib. 16. opp.
p. 334. solches gar deutlich von sich leug-
net. Der bekannte Thomas Campanella
hat in seinen Büchern de sensu re-
rum et magia lib. 3. cap. 10. von sich be-
zeuget, wenn ihm etwas böses bevorstehe,
so pflege er entweder wachend, oder schlaf-
end eine Stimme zu hören, die ganz
deutlich zu ihm sage: Campanella, Cam-
panella! bisweilen höre er auch an-
dere Worte dabei, und ob er gleich ge-
nau Achtung gäbe, so könne er doch nicht
merken, wer es sey: und gewiß, wo es
sein Engel wäre, so müßte es wenigstens
ein Dämon, oder ein Geist seyn, wie et-
wa dem Sacrat einer dengeschieden, oder
auch der Affect dessen; so etwas böses be-
deute, conf. Campanella epistol. ad Casp.
Scioppium in Struvens adis litterar. ex
manuscript. edit. fascic. 2. p. 39. Aber
es ist auch dieses eine Phantasie des Cam-
panella gewesen, der ohne dies in Aus-
sinnung allerhand Chimären sehr glücklich
war, doch verdienet er deswegen unter
den Atheisten oder Herenmeistern noch
keinen Platz. Julius Cäsar Scaliger
de arte poet. lib. 3. cap. 25. eignet sich
auch selbst eine Stelle unter denjenigen,
die spiritus familiares haben, zu, und ver-
sichert, daß er nichts zu schreiben für sich
nehme, wo ihn nicht der Genius dazu
antriebe, und die zu der vorhabenden Ar-
beit nöthige Erkenntnis und Erleuchtung
in ihm erweckte; allein die wenigsten
werden sich an diese Versicherung etwas
lehren, nachdem die meisten wissen, wie
heftig der Ehrgeiz den Scaliger geplaget.
Von dem Dobino lesen wir in den Pa-
cinianis pag. 3. daß er sich gegen einige
heraus gelassen, er sünde mit einem sol-
chen Geist in einer genauen Gemeinschaft,
wie er denn auch selbst in daemonoman. lib.
1. cap. 2. dergleichen von einem seiner
guten Freunde berichtet, welche Ge-
schichte auch Morus in antidoro advers.
atheism. lib. 3. cap. 11. p. 128. tom. 2.
opp. anführet, und der Herr Olearius
in dissert. de genio Socratis §. 10. meldet,
daß er von einem bekehrten Juden ge-
höret, wie er mit einem Genio versehen
gewesen, der in Gestalt eines sehr schö-
nen Jünglings, mit weißen Kleidern an-
gethan, erschienen und ihn nach Beschaf-
fenheit der vorliegenden Sachen treulich
vermahnet, oder gewarnt habe. Doch
wie einige eine Gemeinschaft mit einem
besondern Geist oder Genio zu haben ver-
mehnet; also sind auch welche gewesen,
die überhaupt mit den Geistern, und zwar
nach ihrer Meinung mit den guten Dä-
monibus in einer äußerlichen Bekannt-

schaft zu stehen vorgegeben, dahin als
bedeutliche Driester, so sehr selbst mit
der Theurgie zu thun gehabt; ind be-
dere aber Pythagoras, Apollonius Ty-
neus, Julianus der Abtrünnige, Jambli-
chus, Andelius und andere Platonici ge-
hören; und von den neuern hat vor an-
dern der Engländer Joh. Dee groß Auf-
sehens durch seinen vorgegebenen Um-
gang mit den Geistern gemacht; dahin-
ge, so Arnold in der Kirchen- und Ko-
nigshistorie part. 3. cap. 20. seq. berüh-
ret, zu geschweigen. Ja man führt
Exempel derer an, die mit den bösen Ge-
stern leiblicher Weise umgangen wären,
unter denen Henricus Cornelius Agrip-
pa vornehmlich bekannt ist, der eines
schwarzen Hund mit sich herum geführt,
den er Monsieur genennet, welcher der
Teufel soll gewesen seyn. Es erzählt
dieses Jovius in elog. p. 121. dem an-
dere darinnen gefolget; wird aber von
Joh. Wiero lib. 2. de praest. daemou.
cap. 5. widerleget, als der Agrippam er-
kannt, und erwidret, daß es ein natür-
licher Hund gewesen; wie denn auch Nau-
däus in apolog. cap. 15. und Bayle in
dem dictionaire histor. et crit. voce Agri-
ppa diese Verschuldigung von ihm ablehnet.
Eine andere dergleichen Begebenheit soll
sich mit dem Sermolao Barbaro zu-
getragen haben, der sich wegen der Atri-
telischen Entelechia vom Teufel Unter-
richt ausgebeten, und was andere solcher
Historien mehr sind, die man hin und
wieder antrifft.

Will man diese Materie von den Ge-
nitiis und spiritibus familiaribus genauer
untersuchen, so muß man sein Absichten
auf die Sache selbst, hernach auf die
historische Nachrichten haben. In der er-
sten Absicht ist die Frage gedoppelt, ein-
mal: ob ein jeder Mensch einen beson-
dern guten Genium, oder Schutzengel
habe? welche entweder nach den heiden-
schen Principiis von den Dämonibus
oder nach dem Begriff, den wir von den
guten Engeln aus der heiligen Schrift
haben, zu untersuchen, und im ersten Fall
gänzlich zu verneinen, im andern aber
als ein theologisches Problem anzusehen,
da auf beyden Seiten die Wahr-
scheinlichkeit zweifelhaftig. Hernach aber fragt
sich: ob ein jeder Mensch zugleich einen
gedoppelten Genium, einen guten u. bösen
habe? welches keines weges zu behaupten
auch niemals mit Grund kann behauptet
werden, und wo es geschähe, so würden
viele absurde Folgerungen daher fließen,
die hinreichend genug wären, den Es
an sich selbst über den Haufen zu stoßen.
In der andern Absicht wird ein vernünftiger
Mensch, welcher den Grund der hi-
storischen Wahrheit versteht, die ange-
brachte Nachrichten von den spiritibus fa-

iliaribus nicht alle Schlechterdings für
ehr halten. Denn einmal haben viele
andere damit hintergehen und betrügen
wollen, um sich und ihre Verrichtungen
so ansehnlicher zu machen, oder ein-
stige Leute zu blenden, und ihnen eine
vergaubliche Furcht einzujagen. So
sachte Numa Pompilius, das Römische
Volk desto besser im Zaum zu halten, und
es ein großes Ansehen zu erwerben, die
Karime, daß er fürgab, er wäre mit der
Jöttin Aegeria bekennt, die ihm des
Nachts entbrachte, wie er nach der Götter
Böhlgefallen den Gottesdienst anzuord-
nen, und was er etnem jedem Gott für
Brieker zu bestellen, s. Livium lib. 1.
ap. 1. Plutarchum in vita Numae, Va-
r. Maxim. lib. 1. cap. 2. Dergleichen
Streiche sich auch Mahomet bey Aufrich-
tung der Muhametanischen Religion be-
kante, wie aus der Kirchengeschichte be-
kannt ist. Vord andere haben sich etliche
elkt betrogen, die vorher ihren Kopf mit
beugischen und magischen Grillen an-
gestrichet, und hierauf bey der Schwäche
des Judicii der Imagination zu viel ein-
geräumet, mit welchem Temperament
des Verstandes sich noch zuweilen eine
gewisse Gemüthsdisposition, Ehrgeiz oder
Melancholie, und das aus dem letztern
mischende leichtgläubige oder furchtsame
Wesen verknüpft hat, in welchem Zu-
stand ein Mensch geschickt genug ist, sich
überhand falsche Einbildungen zu ma-
chen, wie nur die oben angeführte Ere-
niz vom Vossello und Campanella aus-
weisen können. Denn ohngeachtet leug-
net man nicht ganz und gar, daß gewisse
Beister leidlicher Weise erschienen, die
man vor spiritus familiares gehalten; wo-
sch aber dergleichen wahrhaftig zugetra-
gen, da hat man die ganze Sache nicht
anders, als ein Werk des Satans anzu-
sehen. Denn wenn man mit solchen Sei-
tern zuerst will bekannt werden, so be-
kennet man sich abergläubischer und gott-
loser Ceremonien, die sich für gute Engel
nicht scheuen, und zu dem haben die Be-
ister derselben mehrtheils mehr Scha-
den, als Nutzen von ihnen, conf. Clodius
de spiritibus familiaribus §. 10. seq.
Böschart in *donusque spiritus eruditi*
familiaris, Bodinum in daemonom. lib.
1. c. 3. Delrionem in *disquis. magic.*
ib. 6. cap. 2. seq. 3. Goldastum von
Konfession der Serengüter §. 10. p.
16. und was wir in observationibus in li-
ros novi foederis p. 72. sqq. angemerkt
haben.

[Genügsamkeit.]

Ist diejenige Tugend, da ein Mensch
mit demjenigen, so er besitzt, oder von
andern erhält zufrieden ist. Sie wird

allen denenjenigen bezeugt, welche in
ihren Begierden Ziel und Maß halten,
und nicht mehr zu besitzen wünschen, als
die Geseze, die Pflichten und die Lage
der Dinge, in der sie sich befinden, zu-
lassen. Die Sittenlehrer handeln weit-
läufigt von der Pflicht und dem Nutzen
der Genügsamkeit. Hofmann von der
Zufriedenheit mag hierbey gelesen wer-
den. Siehe Zufriedenheit.]

Genus,

Wird in der Logie bey der Lehre von dem
Prädicabilien erklärt, deren die Aristote-
lici fünf seyen, als das Genus, die Spe-
ciem, die Differenz, das Proprium und
das Accidens, wodurch die unterschiedene
Wirkungen der Substanzen in Abstracto
sorgekeltet werden. Es haben die Ari-
stotelici zwischen dem Genere und der
Specie einen solchen Unterschied gemacht,
daß jenes nur auf die der Art nach unter-
schiedene Dinge: diese aber nur auf ver-
schiedene einzelne Sachen, oder Indivi-
dua von einer gewissen Art giengen, der-
gestalt, daß unter dem Genere die Spe-
cies, und unter der Specie das Indivi-
duum künde, z. E. das Wort animal sey
ein Genus, als darunter die unvernünfti-
gen Thiere und die Menschen, und un-
ter jenem wiederum allerhand Arten von
den Bestien gehörten; das Wort Pferd
hingegen sey eine Species, worunter man
die Individua, oder dieses und jenes
Pferd zu rechnen habe, daher heist es in
den gemeinen Logiken: genus est id, quod
de pluribus specie differensibus praedicari
potest in quid, movon man Porphyrium
in Isagog. cap. 2. §. 8. Aristotel. lib. 1.
topic. cap. 5. §. 8. Chauvin in lexic.
philos. p. 277. edit. 2. lesen kann.

Eigentlich ist das Genus ein Abstra-
ctum, welches dasjenige Wesen, so alle
einzelne Sachen, oder Individua von un-
terschiedener Art gemein haben, anzeigt:
oder es ist dasjenige Abstractum, welches
nicht nur allen und jeden Individuis ei-
nes gewissen Objecti, sondern auch allen
und jeden Individuis des Objecti, so dies-
sem sonst entgegen steht, zukommt, z. E.
das Genus von der Tugend ist, daß sie
ein Habitus des Gemüths sey, welches
allen Arten der Tugend, der Gottes-
furcht, Gerechtigkeit &c. und allen be-
sondern Individuis der tugendhaften Leu-
te zukommt, aber nicht nur diesen; son-
dern auch allen Arten und Individuis
der Laster und Lasterhaften, daß man
nämlich sagen kann, das Laster sey ein
Habitus des Gemüths, da sonst das Laster
und die Tugend einander entgegen ste-
hen, dieses aber mit einander gemein ha-
ben, daß sie Habitus des Gemüths
seyn. Thomafius in der Einlei-
tung der Vernunftlehre cap. 4. §. 19.
sagt:

sagt: wenn die Individua, die ein gemein Wesen hätten, von unterschiedenen Speciebus wären, so hieße dieses gemeine Wesen das Genus. Ist aber das Genus ein Abstractum von den Individuis, so muß daraus folgen, daß sich die ganze Natur des Generis bey einer jeztlichen Specie, und bey einem jeden Individuo befindet, z. E. wenn eine lebendige Kreatur das Genus; ein Mensch die Species, Johannes und Paulus Individua sind, so muß das völlige Wesen einer lebendigen Kreatur bey allen Menschen, folglich auch bey allen einzeln Menschen anzuwesend seyn, woraus zugleich zu ersehen, daß man nicht nöthig habe, zwischen dem Genere und der Specie einen so genauen Unterschied mit den Aristotelis zu setzen, indem man das Genus so wohl von den Specien, als Individuen sagen kann. Ferner fließet hieraus, wo gewisse Arten von Sachen, oder Species, folglich Individua vorhanden, da muß auch ein Genus seyn, z. E. sind Bestien und Menschen da, und von beyden einzelne Subiecta, so haben die Bestien und Menschen dieses mit einander gemein, daß sie lebendige Kreaturen sind; betrachtet man aber dieses allein in Gedanken, so heißt das Genus. Doch befinden sich außer diesem wesentlichen Begriffe, so das Genus fürstellet, noch andere wesentliche Concerte, welche die Sachen, so im Genere mit einander übereinkommen, von einander unterscheiden, daß also der Begriff von der Specie und dem Individuo weiter, als der vom Genere gehet. Es wird das Genus eingetheilt a) in genus remotum, in das entfernte, da zwischen ihm und der Specie, oder Individuo noch eins statt habe, z. E. Ens, Kreatur, in Aufhebung der Menschen, oder Vauli, Petri und anderer einzeln Menschen, und proximum, in das nahe, welches sich zu der Specie oder Individuo so findet, daß kein näheres zu finden, wenn ich sage, der Mensch ist eine lebendige Kreatur: b) in genus summum, in das allerhöchste, welches alle andere Genera unter sich habe, und keines über sich, und dieses ist das Ens, indem alle Sachen, so der Mensch empfinden kann, darunter gehören; und in infimum, in das unterste, so alle andere Genera über sich habe, und keines unter sich. Jenes, oder das Ens kann wieder in die Substantz und in das Accidens eingetheilt werden. Die Veripatetici nennen das erstere genus generalissimum, das andere genus subalternum, welches bald als ein Genus, bald als eine Species könne betrachtet werden.

Geographie,

Weltbeschreibung, ist ein Theil der Cosmographie, und eine Wissenschaft von den

Eigenschaften der ganzen Erdkugel und derer darauf gelegenen Dörter nach den Abtheilungen der Herrschaften und Länder. Man theilet sie in eine allgemeine und in eine besondere: davon jene die Erdkugel überhaupt; diese aber die verschiedene Stücke, Länder und Gewässer der Erde betrachtet. Beides kann auf zweyerley Art geschehen, entweder mathematisch, wenn ich die Erdkugel nach ihren Theile nach der Größe ansehe; oder historisch, wenn man die Erde und die verschiedene Länder in Ansehung des politischen Regiments, und der mancherley merkwürdigen Sachen, so sich darinnen zugetragen, beschreibt. Die mathematische theilet nicht allein die Erdkugel nach der Größe und Figur, und in Aufhebung des Himmels nach gewissen Punkten, Circeln und Linien ab; sondern lehret auch universal und particular Landkarten verfertigen, worinnen Sturm in der kurzen Vorbereitung zu rechtschaffener Erlernung der Geographie, der sonderlich vor Anfänger dienlich ist, Varenius in geographia generali, Dicelius in paedia geographiae generalis, Weigel in dem Erdspiegel, Liebknecht in den elementis geographiae generalis, insonderheit Nicciolus in geographia reformata, Bened. 1662. fol. Anleitung geben. Die historische läßt sich wieder in die ältere, mittlere und neuere theilen. In der älteren dienen unter den ältern Scribenten Strabo, Ptolemäus, Dionysius, Plinius, Solinus, Mela; unter den neuern Vertius, Cluver, Cellarius. In der mittlern plagt uns der Mangel der dazu dienlichen Bücher allzufehr, und haben wir auch nur von Deutschland außer den wenigen Schriften des Conradus, Hachenbergs, Paullini, Frehers, Meiboms, Joachims fast gar nichts aufzuweisen; da hingegen von der neuen viele gute Schriften vorhanden sind. Wer hierinnen was vor sich bringen will, thut wohl, wenn er allfängs alle Weitläufigkeit meidet, und vielmehr, wenn man das erstemal die Welt durchwandert, auf folgende Punkte sein Absehen richtet: was der alte und neue Name eines Landes, oder Stadt; was ein Land vor Grenzen habe: was vor Flüsse darinnen zu merken: was vor eine Hauptstadt, und etwa vor wenige Plätze in dem Lande, und endlich was vor Befestigungen in demselben sind, dabey man sich gute Carten und ein gutes Handbuch zuleget. Will man die Welt noch genauer durchsehen, so reiset man sie noch einmal durch, und betrachtet alle Plätze mit großer Sorgfalt, darinnen ihm die sogenannten delices, so von unterschiedenen Ländern heraus, die Reisbeschreibungen und Topographien zu setzen kommen können, s. Langlet du Fresnoy in methode pour etudier l'histoire cap. 2.

ist neuerlich in Paris 1742. herausgekomm-
nen, und in catalogue des historiens,
Robbe in methode pour apprendre faci-
lement la geographie in 2. Vol. Par. 1658.
introduction à la geographie par Mr. San-
don, so unter andern in Paris 1689. 12.
gedruckt: nouvelle methode pour appren-
dre facilement la geographie universelle
par le Sr. de la Croix 12. Vol. 4. Lion
691. Es ist unmöglich, daß jemand
das recht erzählen, oder der hörende von
der Sache einen rechten Grund fassen
könne, wenn ihm die Dertter, wo solches
geschehen, das ist die Geographie nicht
etwas bekannt ist. Ein Reisender kann
sich selbst ohnmöglich entziehen, und ei-
ner, der in Gedanken reiset, oder ein Hi-
storicus würde oft nicht wissen, wo er
zu Hause wäre, wenn er diese Wis-
senshaft nicht des sich hätte. Büsching
eine Erdbeschreibung hat viele Vorzüge,
mit welchen man sein geographisches und
historisches Magazin verbinden kann.
Bosk ist Zubners, Schatzens, Sagers,
Geographie bekannt. Auch verdient die
neue Europäische Staats- und Reisegeo-
graphie, mit Landkarten und Kupfern,
einzig und Görlitz 1750: 1770. in 16
Theilen bemerkt zu werden. Wozu
dann thun kann Le Grand dictionnaire geo-
graphique et critique par Mr. Bruz la
Martiniere, à la Haye, Amsterd. et Rot-
terd. 1726-1739. 9 Tom. fol. Es ist zu-
einzig überliefert und 1744: 1750. in 13
Theilen herausgegeben. A complete
system of geographie illustrated with se-
veral maps by Elman. Bown, Lond.
746. à Tom. fol. Joh. Mich. Fran-
cks Abbildung des Erdbodens. Verg-
leich Erdbeschreibung. Martini Ein-
leitung in die alte Erdbeschreibung.
Johs Grundriß der Erdbeschreibung.
Johs geographisches Handwörter-
buch. Eberh Dav. Haubers Versuch
einer unendlichen Historie der Land-
karten; Ulm 1744. Sagers geographi-
scher Buchersaal. Sehr brauchbar ist auch
die neue europäische, historische Reisele-
xon von Schramm gr. 8. Leipzig 1744.
Sie auch das Lexicon der alten und neu-
en Geographie ebenb. gr. 8. 1730. wel-
chen man befügen kann: Elements de
geographie, par Mr. de Manpettais, à
Paris 1742. in seinen Oeuvr. T. III.
1. Memoires sur la structure interieure
de la terre, par Mr. Elie Bertrand,
Zutic 1752. gr. 8. Peter vom Mus-
senbrock diss. de magnitudine terrae;
in seinen dissert. phys. p. 355. Joh. Lu-
cks Einleitung zu der mathematischen
und physikalischen Kenntniß der Erdrul-
le, aus dem Holländ. überf. von Ab-
brecht. Kistner, Gott. 1755. 4. An-
fangsgründe der mathematischen Geogra-
phie, von Mich. Christl. Bened. Junf,
einzig 1771. 8. Mehrere dierher gebori-
Philos. Lexic. I. Theil;

ge Schriftsteller siehe in Job. Andr. Sa-
bricii Abriss einer allgemeinen Historie
der Gelehrsamkeit, 1ster Band S. XXXVII.
p. 305. seqq.]

Geomantie,

Ist eine Kunst, künftige Dinge aus ge-
wissen gesetzten Zahlen, oder durch Ent-
werfung gewisser Punkte aufs Papier
vorher zu sagen. Eigentlich ist sie die
Weissagung aus der Erde, weil vor dem
die Punkte mit Stecken in dem Staub,
oder Sand entworfen wurden, wie man
dann unterschiedene Arten die Punkte zu
machen hatte, daß man dazu nicht allein
die Erde, sondern auch Kreter und Stei-
ne, worauf man mit einem spitzen Griffel
die Punkte bezeichnen, brauchte, und
erst nachgehends zu besserer Bequemlich-
keit Papier, Feder und Linde dazu ge-
nommen wurde. Es fiad aber etwas
mehrers, als die bloßen Punkte darhin-
ter, zumal da sie beim practiciren dieser
Kunst eine gewisse Entzückung des Ge-
müths erforderten, daß sich solches von
allen andern Sachen absonderte, zu dem
göttlichen Wesen schwünge, und von dar
erleuchtet würde, durch welche Erleuch-
tung ihm sich dasjenige, was er zu wissen
verlangte, offenbarte. Dieses ist eben,
was die Verehrer dieser Wissenschaft von
dem Genio sagen, daß man desselben da-
bei nöthig habe, und es kommt allerdings
das ganze Werk auf die Geisterlehre, und
auf das theurgische Wesen der alten ei-
gentlich an, und einige meinen daraus
so viel zu profitiren, daß sie nicht nur die
künftigen, sondern auch vergangen- und
gegenwärtige Begebenheiten dadurch zu
erfahren sich getrauen. Viele haben ge-
urtheilet, daß die Geomantie aus der
abergläubischen Astrologie entspringen.
Von dieser Kunst haben geschrieben Ro-
bert Fludd de animae intellectualis scien-
tia, seu geomantia hominibus appropriata,
quorum radii intellectuales extrinsecus,
hoc est circa negotia mundana versantes,
et e centro diffusi in centrum recolligun-
tur; Mr. de Peruchio in dem Tractat:
la chiromance, la physionomie et la geo-
mance Par. 1657. 4. So ist auch eine
Sammlung verschiedener geomantischen
Schriften herausgekommen, deren Mor-
hof in polyhist. tom. 2. antiqu. cap. 12.
S. 2. p. 414. und Pasche de inventis
nou. antiqu. cap. 7. S. 19. p. 600. geden-
ken. Die Verehrer derselben suchen sie
auch aus der heiligen Schrift und zwar
aus dem 8. c. v. 8. des Buchs der Weis-
heit zu erweisen, welche Worte aber von
nichts weniger, als von der Geomantie
handeln, zumal da es eine eitele und
abergläubische Sache damit ist: confer
Agrippam de vanitate scientiarum cap.
36. Peuceum de variis diuinat. gene-
rib.

rib. pag. 220. J. A. Schmid in dissert. de geomantia. Aulung in disp. de pseudomathematico, §. 22. sq. Buddeum de atheismo et superst. cap. 9. p. 763.

[Geometrie,]

[Ist die mathematische Wissenschaft, welche die Bestimmung oder Ausmessung der ausgedehnten Größen lehret. Ausgedehnte Größen aber sind von dreifacher Art, Linien, Flächen, Körper. Daß die Gelegenheit zur Cultur dieser Wissenschaft die Austretung des Nil in Aegypten gewesen, ist eine bekannte Sache. Man theilt die Geometrie in die theoretische und practische. Jene untersucht die Größen durch Vernunftschlüsse, diese aber zeigt die Anwendung der durch die Vernunft geschlossenen Grundsätze von Größen, auf dem Papier, Holz, Metall, auf der Erde und dem Felde. Man rechnet zur Geometrie folgende Theile 1) Erythmetria, welche von Linien handelt. 2) Epipedometria oder Planimetria, die von Flächen handelt. 3) Stereometria oder Solimetria, die von Körpern handelt. Es wird auch von der Geometria sublimiori geredet, die von krummen Linien handelt. Diese ist durch die neue Analysis des Leibniz und des Newton zu einer großen Vollkommenheit gebracht worden. Ferner spricht man von einer Geometria subterranea, welches die Marktscheidkunst oder eine Wissenschaft ist, alle Klüfte und Gänge in den Bergwerken abzumessen. D. Erasmus Rheinhodus und Nicolaus Voigtel, wie auch Joh. Friedr. Weidler haben sie in Schriften vorgetragen. Unter den Neuern gehört die Marktscheidkunst des Herrn Oberberghauptmanns v. Opple, und die Anleitung des Hrn. Cancrinus hieher.

Unter der sehr großen Menge Schriften, die zur Geometrie im weitläufigsten Verstande gehören, merken wir nur folgende wenige an. Euclidis Elementa. Von Wolf Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften, und eben derselben größere lateinische Schriften haben bis jezo ihren großen Werth, und derselbe giebt in T. V. ein Verzeichniß der vor ihm gelebten Mathematicorum und deren Werke. Unter die neuern Meßkünstler zählt man mit Recht, Davries, Kästner, Segner, Euler, Forrebow, Karsten, Bernoulli, Aepinus; und wir würden zu weitläufig, wenn wir alle diejenigen namhaft machen sollten, die sich als Meßkünstler in den schwedischen, parisschen, berlinischen, und englischen Jahrbüchern gezeigt, oder auch Compendia in unsern Tagen geschrieben haben.

Mallets Geometria practica im französischen, Swenters geometria practica, Bernhard Canzlers Bericht vom Feldmessen mit Abb. Treuens Zusätzen, Bayers Geometrie verdienen auch genannt zu werden. Penthers geometria practica, und Böhmens Anleitung sind unübertrefflich die besten. Zur höhern Geometrie gehören unter den alten Schriftstellern Apollonius Pergäi Conica; Sereni sectiones cylindricae; Theodosti sphaerica, Archimedis tractatus de spiralibus, conoidibus, utraque sphaeroidibus und de quadratura parabolae.]

Gerechtigkeit.

Es wird dieses Wort in einem weitläufigen Verstande genommen, sofern selbige entweder eine Eigenschaft der Person, oder einer Verrichtung bedeutet. Von der Gerechtigkeit der Personen handelt man in der Ethic, welche mit diejenige Geschicklichkeit des Gemüths nennen, da man seinen Nächsten als sich selbst liebet, und ihm alles, was man ihm zu leisten schuldig, zu erweisen allezeit willig und bereit ist. Dasjenige, was man vermöge dieser Bemühung seinem Nächsten erweist, sind alle Pflichten, die man ihm schuldig, und beides auf die Nothwendigkeit, ohne denen er in der Gesellschaft nicht leben kann, und auf die Bequemlichkeit, wodurch er bequem lebet, gehen. Eben deswegen, weil sie sich auf die gesellige Liebe, da wir unsern Nächsten als uns selbst zu lieben schuldig sind, gründet, wird sie die wahre Haupttugend in Ansehung aller Pflichten, die man gegen andere beobachten muß, daraus sich auch alle besondere Tugenden gegen den Nächsten leiten lassen, genennet. Philaretus ethic. lib. 1. part. 2. c. 9. p. 245. nennet diese Gerechtigkeit die Billigkeit und theilet sie in die Gerechtigkeit und in die Billigkeit in engem Verstand. Gundling in via ad veritatem. part. 2. cap. 2. pag. 64. macht drei Arten der Tugenden gegen andere, die Bescheidenheit, Wohlwollenheit und Gerechtigkeit, wobei Guelin in ethic. pag. 87. 298. und von der falschen, oder Eingerechtigtheit, Esprit de la fausseté des vertus d'homme, tom. 1. cap. 24. p. 247. zu lesen.

Die Gerechtigkeit der Handlungen setzt man indessen darinnen, daß sie eine Uebereinstimmung solcher Handlungen, die wir in Ansehung eines Rechts, das der andere hat, vorzunehmen, mit dem Gesetz sen. Diejenigen, welche in der Moral die Principia des gerechten, ethischen und des wohlankündigen von einander unterscheiden, vertheilen durch die Gerechtigkeit eine solche Beschaffenheit der Verrichtung, sofern sie vermöge einer äußerlichen Verbindlichkeit nach der

Recht

richtschnur, des eigentlich so genannten jenes eingerichtet ist. Es ist diese Gerechtigkeit, fonderlich nach dem gemeinen Sinn, da sie nur auf die nothwendige Nichten gegen andere gehet, auf unterchiedene Art eingetheilt worden. Aristoteles theilte selbige lib. 5. cap. 1. sqq. in Nicomach, in eine allgemeine, und in eine besondere, und diese wieder in eine theilende, oder iustitiam distributivam, in eine verwechselnde, oder iustitiam commutativam, wiewohl er keine deutlich schrieben, daher nicht nur unter seinen Auslegern und Anhängern verschiedene Meinungen entstanden sind, wie die aristotelischen Arten der Gerechtigkeit zu stehen; sondern man hat auch zum Theil gemessen, daß diese Eintheilungen nicht viel taugen, davon Jacob Thomassius in philos. pract. tab. 23. 24. Grotius in philosoph. mor. lib. 3. cap. 11. 6. Pufendorf de iure natur. et gent. 1. 1. cap. 7. §. 12. Hochstetter in colleg. Pufendorf. exerc. 3. §. 15. und de re poenar. sect. 6. zu lesen sind. Pufendorf de officio hominis et civis lib. 1. p. 2. §. 14. und de iure nat. et gent. b. 1. cap. 7. §. 8. und andere neuere ist ihm sind zwar bey diesen Gattungen der Gerechtigkeit geblieben; haben sich aber selbige auf eine weit deutlichere Art zertheilt, angelegen seyn lassen. Die allgemeine Gerechtigkeit wäre, da man die Pflichten gegen andere, auch diejenigen, die sie vermöge eines Rechts von sich nicht fordern könnten, in Acht nehmen; die besondere aber gieng nur auf solche Pflichten, welche der andere vermöge eines Rechts von uns zu verlangen fügen würde. Diese letztere sey entweder iustitia distributiva, da man einem jedem seine, oder auflege, nach dem er's werth ist und verdiene, 1. E. es wären 6000 Thaler unter Sempronio, Cajus und Titio zu theilen; Titius aber übertrug an Sempronius Cajum zweymal, und Sempronius hätte auch noch einmal so viel Verleumdungen, als Cajus vor sich, auf welche Weise nach dieser Gerechtigkeit Titius 6000, Sempronius 2000 und Cajus 1000 Thaler; oder iustitia commutativa, wenn solchen zweyen Handlungen und Sachen die richtige Gleichheit beobachtet werde, daß im Tauschen, Kaufen und Verkaufen, Leihen und Vermieten. Aber auch da ist sind verschiedene nicht zu Frieden kommen wenn man die Sache genau eintheilt, so wird hier bey der Eintheilung die allgemeine und besondere Gerechtigkeit, nicht die Gerechtigkeit der Vertheilungen, sondern der Personen eingetheilt, die daher nicht in die natürliche Ungleichheit, sondern in die Ethik eintreten. Und die Eintheilung in iustitiam commutativam und distributivam geht auf das Wesen der Gerechtigkeit, son-

bern deren Objecta nur auf, 1. Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 8. n. 2. 3. Titium ad Pufendorf. obs. 72. sqq. Treuer ad Pufendorf. p. 65. und Griebner in iurisprud. natur. proleg. cap. 1. pag. 6. Gedachter Grotius theilte sie im angeführten Ort in iustitiam expletricem, die ihr Absehen habe auf die Macht, oder auf das Vermögen, und sey diejenige, die in eigentlichem und engem Verstand die Gerechtigkeit heiße; und in iustitiam attributivam, welche ihr Absehen auf die Fähigkeit habe, und eine Begleiterinn derjenigen Tugenden wäre, so andern Menschen Nutzen schaffen, als 1. E. der Freygebigkeit, Barmherzigkeit und der Vorsichtigkeit, vermöge deren man sich in dem Regierungsstande der Wohlthat des gemeinen Wesens annähme. Es versteht aber Grotius durch das Vermögen das vollkommene Recht, und durch die Fähigkeit das unvollkommene Recht, und hat sich hier etwas dunkel erklärt, daher einige Neuere, die bey seiner Eintheilung bleiben, die Sache deutlicher geben, wenn sie sagen, die iustitia expletrix sey, wenn man dem andern dasjenige leiste, was er von einem iure perfecto, oder vermöge eines vollkommenen Rechts fordern könne, 1. E. ich miethe ein Zimmer des Jahrs vor zehn Thaler, wenn ich nun dem Hauswirth diese Summe zahle, so handele ich nach der iustitia expletrix, und leiste ihm dasjenige, was er von mir mit Recht, das ihm durch den Contract zugewachsen ist, fordern, und im Weigerungsfall mich dazu zwingen kann. Diese nennen etliche auch iustitiam particularem, weil sie nur unter denjenigen statt habe, zwischen denen ein vollkommenes Recht und eine vollkommenen Verbindlichkeit sey; expletricem aber nennet man sie, indem man durch sie dasjenige erfülle, was dem andern nach seinem vollkommenen Recht gehöre. Die iustitia attributrix sey, wenn man einem die Pflichten der Bequemlichkeit und Gefälligkeit erweise, die er von einem nicht mit Gewalt fordern könne, welche man auch universalem nennet, die ein jeder gegen den andern, es möge unter ihnen eine vollkommene Verbindlichkeit statt haben, oder nicht, zu beobachten, ingleichen legem caritatis, sofern selbiges dem legi iustitiae entgegen stehe; attributrix aber heiße sie, weil man aus Gefälligkeit einem dasjenige zuerke, was man ihm vermöge eines vollkommenen Rechts nicht wäre schuldig gewesen. Die iustitia expletricem theilet man wieder in rectoriam und aequatoriam; jene habe zwischen ungleichen, als Regenten und Unterthanen, Eltern und Kindern, Herren und Knechten; diese zwischen gleichen Personen statt. Von den Auslegern des Grotii können hier Veltchem in introd. ad Grot. p. 138.

Ofiander in obseru. ad Grot. p. 151. Henniges in obseru. in Grot. p. 69. Boecler comment. ad Grot. p. 141. Rulpius in colleg. Grotian. exerc. 1. p. 14. gelesen werden. Es erinnert Thomafius in der iurisprud. diuin. lib. 1. cap. 1. §. 106. daß man dieser Eintheilung des Grotii in der Rechtsgelehrsamkeit gar leicht entbehren könne. Hobbes'si Gedanken von der Gerechtigkeit de ciue cap. 3. §. 6. und in Leviath. cap. 15. als bestünde sie nur darin, daß man Tren und Glauben hielte, und sein Versprechen leiste, hat Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 1. cap. 7. §. 13. gründlich untersucht. Herr Wolff sagt in den Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen §. 1084. p. 574. die Gütigkeit, welche nach den Regeln der Weisheit sich richtet, ist dasjenige, was wir Gerechtigkeit nennen; solche Beschreibung verteidiget Herr Canz in philosophiae Leibnitianae et Wolfianae vsu in theologia p. 342. sq. und mennet, sie käme auf eins mit der gemeinen hinaus, daß die Gerechtigkeit darin bestünde, daß man allezeit geneigt sey, einem jeden sein Recht wiederfahren zu lassen. [Man bedient sich bey dieser Lehre der Scribenten des Naturrechts, die wir bey dem Artikel Gesez der Natur angeführt haben.]

Gerechtigkeit Gottes,

Diese Gerechtigkeit müssen wir uns in gewissen Stücken anders vorstellen, als die Gerechtigkeit der Menschen. Denn da die letztere sich nach dem Gesez richtet, und ein Recht voraus sezet, das der andere hat, so geht dieses bey Gott nicht an. Vielmehr müssen wir sagen, daß Gottes Gerechtigkeit bestche in einer solchen Vollkommenheit, da er sich gegen vernünftige Kreaturen nach ihren Werken so verhält, wie es seine Weisheit, folglich seine Ehre erfordert. Leben solche Kreaturen böse und übertreten sein Gesez, so bringt seine Ehre mit sich, daß er offenbare, er sey ein heiliges Wesen, welches nicht anders, als durch die Strafe geschehen kann. Lebet hingegen eine Kreatur nach seinem Geseze, so erfordert seine Ehre, daß er dabey seine Liebe und Gütigkeit zeige, welches durch die Belohnung geschieht. In Aufsehung dessen theilet man sie in eine Straf- und Belohnungsgerechtigkeit. [Verschiedene Neuere glauben, es sey die Strafgerechtigkeit Gottes in Ansehung der ewigen Höllenstrafen der Vernunft entgegen, und müsse nur unter den Höllenstrafen eine lange Zeit, eine aeternitas periodica verstanden werden. Dahin gehören die sogenannten frateres misericordiae oder ewigen Evangelisten, und neuester Zeit Da-

sedom. Daß aber eine Ewigkeit der Strafen den Gründen der Vernunft nicht entgegen sey, habe ich in meiner Geschichte von den Seelen S. 368. gezeigt. Vergleiche auch den Artikel: Sollen strafen. In der Lehre von der Gerechtigkeit Gottes wird man mit Nutzen lesen, was Leland in view of the deistical writers vol. 11. p. 162. wider den Biscount Bolingbroke und D. Chladenius in der diss. de supremis iustitiae diuinae regulis, Erlangen 1757. wider die Junger Suberin geschrieben. Senn lese man auch Clarke's demonstration of the being of God rom. 1. p. 239. sqq. Hilfinger's dilucidat. §. 445. seqq. D. Crusius Methaph. §. 284.]

Gericht,

Es wird dieses Wort in unterschiednem Verstande genommen, entweder vor den Ort, wo Gericht gehalten wird, oder vor die Versammlung der Richter und Besizer des Gerichts, oder vor die Gerichtsbarkeit selbst, welche in einem Recht und einer Gewalt, Gericht zu halten besteht, oder vor die ganze Handlung, die zwischen Kläger und Beklagten vor dem Richter vorgehet. Ein solches Gericht ist diejenige Handlung, da die streitenden Partheien dem Richter ihre Sachen vortragen und nach geschehener Erkenntniß derselben und gethanem richterlichen Ausspruch gezwungen werden, einander dasjenige zu leisten, was der Richter dem Recht, und der Billigkeit gemäß befunden, um dergestalt ihren Streit zu endigen. Wenn einer dem andern sein Recht versaget, so entsteht ein Streit. Die Mittel solchen zu heben, sind entweder gelinde, als der gütliche Vergleich und eine Arbitrage; oder scharf, wie die Gerichte und der Krieg. Der Krieg gehöret vor den natürlichen Stand; die Gerichte vor die bürgerliche Gesellschaft; der gütliche Vergleich aber und die Arbitrage vor den bürgerlichen Stand. Der Vergleich der Geseze wegen nöthig. Denn es kann wohl ein Gesez vernünftige Leute ohne Strafe regieren, und wenn sie ja was versehen, hilft bey ihnen eine gute Erinnerung eben so viel, als ein äußerlicher Zwang, wozu man aber keine Obrigkeitliche Personen brauchet, sondern es bedarf da, wie Plurarchus an einem Ort scribit, quilibet vir bonus magistratus est. Doch die meisten Leute sind unvernünftig, und wollen bey ihnen die bloße Erinnerung nichts helfen, weswegen man mit der Schärfe sie zur Beobachtung der Geseze anhalten und zu dem Ende Gerichte anordnen muß. Sind aber die Gerichte den Gesezen wegen, und ohne Fessel und Zwang nicht zu halten, so folget, daß die Macht, Gerichte zu halten, ein Stück der

Rajekst und unter die innerliche Regalien gehört. Solche Gewalt wird ausübet entweder unmittelbar Weise, denn die hohe Obrigkeit selbst in Person den Unterthanen Recht spricht, oder mittelbarer Weise, wenn sie Gerichte im Land anordnet, welche im Namen der hohen Obrigkeit Recht sprechen müssen, welches ebenfalls ein Stütz der höchsten Gewalt. Die Unterobrigkeit aber übet die Jurisdiction nicht anders, als im Namen und auf Befehl der hohen Obrigkeit aus, daher sie sich nicht eigenmächtig derselben anmassen darf, auch Rechenhaft davon zu geben schuldig ist, welches wider Paräum, Brutum, Dalaum zu merken, s. Aulpius in colleg. irotian. pag. 29. lit. e. Die Personen, welche bey einem Gericht seyn müssen, und der Richter und die streitende Parteien, so der Kläger und der Beklagte sind. Es finden sich auch verschiedene Unterschiede der Gerichte. Der eine ist entnommen von den Verrichtungen, so man man darinnen entweder die Streitigkeiten der Inwohner entscheidet, und ihnen zu ihrem Recht verhilft; oder man untersucht die Verbrechen und bestraft sie. Die erste Gerichte nennet man Civil- oder bürgerliche Gerichte; die andern aber criminal- oder peinliche Gerichte. So hat man auch Untergerichte, die nicht andern stehen, dahin sich die Parteien, welche durch das Urtheil beschwert, seyn vermenuen, wenden können: und Obergerichte, worunter andere stehen. Es werden zu jedem Gericht drei Stücke erfordert: die Erkenntnis der Sache, das Urtheil, oder der Ausspruch des Richters, und die Execution oder Vollziehung des Urtheils, wovon zu lesen Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 23. nebst seinen Auslegern; Pufendorf de iure naturae et gent. lib. 5. cap. 13. Soester in colleg. Pufendorphian. exerc. 9. §. 6. Juber de iure ciuitat. lib. 3. cap. 4. §. 3. Hermann medit. politic. cap. 14. politic. mall. cap. 14. Wolff in den Gedanken vom gesellschaftlichen Leben der Menschen pag. 506. sqq. Conring in disputat. de iudiciis in re publica recte inuentis, 1661. Böhmer in iure public. iuriv. pag. 499. sqq. [Im Lateinischen lautet das Wort Forum. Dies ist eigentlich ein Marktplatz, auf welchem allerlei Waaren zu verkaufen sind. dahin werden gerechnet, der Jahr- oder Wochenmarkt, die Messe, der Stapel der die Niederlage, die Börse. Weil man aber vor Zeiten in Rom und andern Orten das Gerichte auf den Markte und unter frenem Himmel hegte, wie auch noch an verschiedenen Orten bey Criminalfällen und bey dem sogenannten Halsgericht gewöhnlich ist, so hat man als-

den dem Worte Forum die Bedeutung eines Gerichts begelegt.]

[Gerichtsstillstand,
siehe Justitium.]

[Gerinnung,]

[Die Gerinnung, Coagulation, ist eine Art von Niederschlagung, oder Präcipitation, woben eine Menge von festen Theilen, die vorher dergestalt aufgelöst waren, daß man sie in dem Auflösungs mittel nicht bemerkte, durch ein niederschlagendes Mittel sich aus der Auflösung scheiden, einander anziehen, und einen festen oder zusammenhängenden Körper bilden. Bey den meisten übrigen Niederschlagungen bestimmt der niedergeschlagene Körper das Ansehen eines losen nicht zusammenhängenden Pulvers, es giebt aber auch flüssige Präcipitate. Siehe Präcipitation.]

Geruch,

Kann auf eine gedoppelte Art betrachtet werden; einmal an und vor sich; hernach in seiner Veränderung. An und vor sich anlangend, so braucht man das Wort Geruch in einer dreyfachen Bedeutung. Einmal heißt Geruch derjenige unter den äußerlichen Sinnen, welcher durch die Nasen die riechenden Sachen empfindet, und solche Empfindung durch das Gehirn der Seele zuführt, nach welcher Bedeutung man zu sagen pflegt; er hat einen guten Geruch; ich habe meinen Geruch verlohren. Fernach bedeutet der Geruch die Ausdünstung, die Ausdampfung der Theilchen, welche in der Nasen die Empfindung des Geruchs verursachen, als wenn man sagt: es ist ein übler Geruch in dem Zimmer. Was die riechende Sachen, die einen Geruch von sich geben, betrifft, so sind selbige in verschiedenen Umständen von einander unterschieden. So breitet sich wohl zuweilen der Geruch unter der Gestalt eines Rauchs sichtbarlich aus, welches man an Mastix, Weirauch siehet; mehrentheils aber wird der Geruch unter keiner Gestalt gesehen; sondern nur bloß mit der Nase empfunden. Ferner haben die Sachen bisweilen einen starken; zuweilen aber einen schwachen Geruch, wie denn der Geruch empfindlicher wird, wenn man die Körper, die da riechen sollen, reibet, beweget oder auch durch das Feuer und andere Wärme auflöset, da er hingegen durch die Kälte und Feuchtigkeit, wie auch durch allzu starke Bewegung sich vermindert. Es können zu dem Ende aus

E e 3

der Erfahrung viele Proben angeführt werden. Rosen und andere wohlriechende Blumen riechen bei schönen und warmen Wetter besser, als wenn die Witterung kalt und feucht. Die Jagdhunde können nicht so gut bei feuchter, als trockner Luft spüren. Ein wohlriechendes Holz riechet stärker, wenn man solches an etwas hartes reibt. Starke Weine, wohlriechende Wasser, Eßig riechen stärker, wenn sie ausgegossen werden. Aber hier fragt sich: was dieser Geruch eigentlich sey und worauf er beruhe? Aristoteles hat davon einen gar metaphysischen und abstrakten Begriff gemacht, wenn er de sensu et sens. cap. 5. sagt: Sicut sapidum nascitur, dum siccum agit in humidum, illudque inspissat, ut degustari possit, sic odorabile fieri, quatenus illud ipsum ingestum siccum iterum expurgetur et eluatur, indem überhaupt die vier Eigenschaften der Körper, womit sich die Aristotelici durch die ganze Physik schlagen, so abstracte Begriffe sind, daß sie die besondern Naturen der Körper nicht bestimmen können, wie denn D. Rüdiger in physica diuina pag. 571. unterschiedene Einwürfe dawider gemacht. Wir haben oben berührt, wie sich zuweilen der Geruch sichtbarlich durch einen Rauch ausbreitet, daher auch Plato gesagt, der Geruch sey ein Rauch, oder ein Nebel; und Aristoteles gedenket welcher, die den Geruch für eine feuchte Ausdampfung gehalten, s. Gassendum in physic. sect. 1. lib. 6. cap. 9. pag. 411. tom. 1. opp. Darinnen kommen die Cartesianer, Gassendisten und andere Mechanici überein, daß man den Geruch von den kleinsten Theilchen, deren Größe, Gestalt und Bewegung herleiten müsse; wenn sie aber die Sache genau determiniren sollen, so sind sie unter sich nicht einig, und können die Sache nicht klar anzeigen. Denn die Hauptfrage, die zuerst bei genauer Untersuchung fürkommt, ist: aus was vor Materie diese Theilchen bestehen, die einen Geruch von sich geben? Die Chymici führen allen Geschmack von dem Salz; und allen Geruch von dem Schwefel her, daß wenn derselbige fehle, auch kein Geruch geschehen könnte, und dahin gehen auch die Gedanken des Gassendi in dem oben angezogenem Ort pag. 414. daß also der Geschmack und der Geruch nicht auf einerley Grund beruheten. Denn ob man wohl Körper antreffe, die zugleich schwachhaft und riechend; so käme doch dieses aus der Vermischung des Salzes und des Schwefels, da die Theilchen des erkern den Geschmack; des andern aber den Geruch verursachten. Du Hamel de affectionibus corporum lib. 1. cap. 9. pag. 88. leitet sowohl den Geschmack, als Geruch von dem Salz, Schwefel und Weiz und deren vielfältigen Vermischung

unter einander her; und wenigstens sind die meisten darinnen einig, daß aus den riechenden Körpern kleine und recht subtile Theilchen ausdampften, welche den Geruch erwecken, so nicht nur der sichtbare Rauch einiger riechenden Körper; sondern auch noch andere Phänomene bekräftigten, die man sonst nicht auslösen könnte. So sey bekannt, daß man die Körper, sofern sie einige Feuchtigkeit bei sich hätten, röchen; wo sie aber ansehtrocknet würden, verlöhrten sie ihren Geruch entweder ganz und gar; oder doch das meiste davon, indem durch die Wärme der Luft die feuchten Theilchen heraus gezogen würden, welche in der Nase eine Bewegung und folglich die Empfindung des Geruchs verursachten: so bald nun die feuchten Theilchen fehlten; so hörte auch der Geruch auf. Ebendieses werde auch dadurch bestätigt, daß feste und harte Körper keinen Geruch von sich gäben; welches aber geschähe, wenn man sie reibe, stark bewege, und durch das Feuer auflösen ließe, indem dadurch die den Geruch erweckenden Theilchen ausgetrieben würden. D. Rüdiger in physica diuina pag. 576. erinnert, daß man auch feste Körper hätte, die einen Geruch von sich gäben, ohne daß man sie selbige reiben und bewegen dürfte, und wenn sie auch viele Jahre lang noch eine ander ganz stille lägen, diesen ihren Geruch einmal behielten, wie das andere mal, wie desfalls unter andern ein Exempel an dem Sassafras zu ersehen, woraus zu schließen, daß aus den festen Körpern keine Theilchen giengen, weil sonst mit der Zeit der Geruch sowohl, als die Quantität des Körpers müßten verrinnet werden; so aber nicht wahrzunehmen. Daher sey der Geruch nicht sowohl in dem festen Holz, als vielmehr in dessen Mercurio und Atmosphärula zu suchen, und daß die Feuchtigkeit daran schuld, sehe man daher, daß Körper, wenn sie ansehtrocknet, ihren Geruch zu verlieren pflegten. Inzwischen bemühen sich die Mechanici sehr, die Größe und die Gestalt der Theilchen, von denen der Geruch herkäme, zu erklären. Cartesius de homine part. 3. §. 34. läßt dabei bemerken, daß er sagt, es hätten diese Theilchen eine gewisse Größe, von deren Beschaffenheit der angenehme und unangenehme Geruch abhängt, wiewohl er dazu auch eine gewisse Figur erfordert: s. Rohault in trad. physic. part. 1. cap. 25. pag. 164. Willisius de anima brutorum op. 12. setzt, daß die Theilchen der süßen Sachen glatt, rund oder kuglicht wären, oder wenigstens weiche und biegsame Seiden hätten, damit sie auf solche Weise die Fäserchen der Nerven sanft und gelind bestreifen könnten; da hingegen die Theilchen der sauren Dinge sehr dornig

ig, und von allen Seiten gespielt und eif, der scharfen fachelicht, fast wie die Brenneffeln; der bitteren gabelicht; er salzigen spitzig; der rauben mit vielen spitzigen Häkchen versehen; der herben gleiche aber kumpfere Häkchen habende; der schmierigen, fetten und ungeschmackhaften kuglicht, glatt, oder auch rund und lang, dabey bieghaftig wären, auf welche Weise sich die Sache mit den unterschiedenen Arten des Geruchs auch erhalte.

Drittens bedeutet der Geruch die Empfindung selbst vermittelt der Nasen. Diese befindet sich nicht nur bey den Menschen; sondern auch bey unvernünftigen Thieren, welche wohl zuweilen in diesem Stück einen Vorzug vor dem Menschen haben, wie denn bekannt, daß ein Hund weit schärfer, als ein Mensch riechen kann. Man schreibt dieses der Leber zu, daß weil die Menschen allerley Speisen unter einander zu sich nähren, wodurch die Nasen immer mit vielen fremden ausgekämpften Theilchen erfüllt würden, sich hierdurch die Kraft zu riechen nothwendig verringere; die hingegen bey den Hunden, weil ihre Speizen simpler wären, unverletzt bliebe, welches noch daher zu ersehen, daß die Menschen weit schärfer riechen könnten, wenn sie nüchtern wären. Tu Samel de coram affectionibus lib. 1. cap. 9. und Norhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. p. 48. 5. 4. gedenken eines Menschen, der sich eine Zeitlang in Wäldern aufhalten und von Wurzeln der Bäume, Eichen und andern Früchten ernähren mußte, wodurch er einen so scharfen Geruch bekommen, daß er fast einem Spürhund gleich gewesen, und durch den Geruch leicht vermerken können, wenn etwa Menschen oder insonderheit Jäger vorhanden wären, ohneachtet er sie nicht gesehen. Es ist auch nicht zu leugnen, daß zwischen dem Geschmack und Geruch eine genaue Verwandtschaft ist, wie denn die meisten Thiere die Speisen durch den Geruch erkennen, und wir selbst von dem Wein nach dem Geruch urtheilen. So nehmen wir auch wahr, daß die Verstopfung der Nasengänge den Geschmack gar sehr verändern, und eben daher geschieht, daß vieler Geschmack mit dem Geruch vermischt wird, und sich viele einbilden, sie hätten etwas, da es doch eigentlich geschmeckt wird. Was die Art und Weise betrifft, wie die Empfindung geschieht, so ist vor allen Dingen der Unterschied zwischen dem Geschmack und Geruch zu bemerken, daß bey dem Geschmack der Körper, welchen wir kosten wollen, ganz nahe an die Zunge müsse gedrückt werden, welches aber bey dem Geruch nicht nöthig. Denn riechende Sachen müssen auch von weitem gerochen werden,

wie denn der auf den Küsten von Provence in großer Menge wachsende Rosmarin auf die 20 und 30 Meilen weit über das Meer seinen Geruch ausbreitet; ja viele wohlriechende Sachen müssen in die Ferne gehalten werden, weil sie in der Nähe sinken, oder wegen ihrer Stärke der Nase unangenehm vorkommen, welches an den Lilien, Tuberosen, sonderlich an Bisam, und Zibeth wahrzunehmen. Die Distanz aber, die zwischen dem Körper und der Nase seyn muß, kann so genau nicht bestimmt werden, wegen unterschiedener Beschaffenheit sowohl der Körper, als dieses Empfindungsinstruments, daher man manche Sache in der Ferne riechet: manche aber der Nase etwas näher muß gehalten werden; und mancher riechet was in der Ferne, das hingegen ein anderer es in der Nähe haben muß. Denn bey der Empfindung des Geruchs kommt nicht nur auf die Beschaffenheit des Körpers allein; sondern auch des Werkzeuges oder der Nase an, welches daher zu ersehen, daß der Geruch eines riechenden Körpers durch die andere Sinne, als durch das Gefühl, oder durch den Geschmack nicht empfunden wird: auch bey einerley Sache ungleiche Empfindungen durch die Nase geschehen, indem dasjenige, so einem lieblich riechet, einem andern wohl unangenehm vorkommt. Wer sich aber die Art und Weise, wie die Empfindung des Geruchs geschieht, nachdem der Körper in gehöriger Distanz ist, ordentlich fürstellen will, der muß vor allen Dingen auf die Beschaffenheit des daben nöthigen Werkzeuges oder der Nase sehen, wie selbige unter andern durch den Knorpel, so die Scheidewand heisset, in zwey Höhlen unterschieden ist, die sich in zwey vordere und zwey hintere Oeffnungen endigen, davon die ersten die äußerlichen Nasenlöcher sind, die andre aber hinterwärts über den Gaumen in den Schlund führen. In diese größere Höhlen öfnen sich auch noch einige kleinere Höhlen, so sinus genannt werden, deren sich zwey im untern Theile des Stirnbeins, zwey andre, ziemlich beträchtliche im obern Kinnbein, vom Sigmoides genannt, zwey oder bisweilen nur eines im keilförmigen Beine, und endlich diejenigen verschiedenen Höhlen, so im siebförmigen Beine durch die Zusammenfügung der verschiedenen knöchigten Blätter desselben gemacht werden, sich befinden. Nicht allein die Nasenlöcher, sondern auch alle diese, dahin sich öfnende kleinere Höhlen sind inwendig mit einem zarten Häutchen überzogen, wodurch die Empfindung, so man den Geruch nennet, angenommen und ferner durch die Geruchsnerven zu dem Gehirn gebracht wird. Daber denn auch der Nutzen dieser Höhlen deutlich erhellet,

nicht dazu dienen sollen, Damit dieses Häutchen, als das äußerliche Werkzeug des Geruchs, eine desto größere Oberfläche gewinne, auf welches die Ausflüsse riechbarer Körper aufstehen können.) Ist das Instrument in gehörigem Stande, so ist zu der Empfindung schlechterdings die Respiration nöthig, ohne welche der Geruch nicht kann empfunden werden, welches schon Aristoteles de anima lib. 2. cap. 9. erkannt; der gelehrte Bohn aber in circulo anarom. pag. 386. weiter und gründlich ausgeführt. Endlich geschieht der Ausfluß der Theilchen in die Nasenlöcher, nach deren beiden unterschiedener Beschaffenheiten auch die Empfindung des Geruches unterschieden wird, daß er zuweilen angenehm; zuweilen aber unangenehm ist. Und dieser Unterschied rühret von der Proportion zwischen dem Häutchen und Geruchsnerven, und zwischen der Gewalt, wie die Eindrückung, der Anfall der riechenden Theilchen geschieht, da es ganz natürlich, wenn solches gelind und faust zugehet, dieses der Seele wohlgefallen; aber hingegen mißfallen müsse, wenn die Eindrückung mit einer ziemlichen Gewalt vor sich gehet. Doch dependiret dieses vielmal von der Einbildung der Menschen, welche man mit der wirklichen Empfindung an sich selbst nicht vermischen muß. Denn es geschieht oft, daß zwei Personen, die wohl einerley Geruchsinstrument haben, und an einerley Sachen riechen, einen ungleichen Geruch zu haben fürgeben, indem der eine unter andern saget, der Bismar rieche angenehm; dem andern aber kommt er unangenehm für, welches denn vielmehr ein ungleiches Urtheil, als ungleiche Empfindung, die sich physisch auf einerley Art verhalten kann; der Unterschied aber des Urtheils aus verschiedenen Ursachen herrühren mag. Der Geruch kann unterschiedliche merkwürdige Wirkungen verursachen und dazu Gelegenheit geben, wenn wir z. E. von stark riechenden Sachen, so wir in die Nase geschnupfet haben, niesen; vom Geruch der Zwiebeln, des Meerrettigs, Senfs uns die Augen übergehen, ingleichen von kostbaren Balsamen unser Haut gestärket, hingegen stinkenden Sachen verberbt wird.

Daß der Geruch sich verändern kann, ist offenbar, welches aus verschiedenen Ursachen herzuführen pflegt, als 1) durch die Wärme, welche, wenn sie mäßig ist, die Gerüche nach ihrer Natur verstärken kann; gleichwie sie hingegen, wenn sie allzustark ist, eine sonst wohl riechende Sache stinkend macht, indem sie die feineren und subtileren Theilchen, welche durch ihr angenehmes und gelindes Anfließen den Sinn des Geruchs fügen könn-

ten, austreibe, daß also die gröbern zurück bleiben müßten: 2) durch die Kälte, welche den Geruch zuweilen verringert, zuweilen verstärken kann, welches letztere sich zuweilen den geistreichen Sachen zutragen pfleget, da nach der Mechanicorum Meinung durch die Kälte und Frost die wässerichten Theilchen gleichsam gebunden würden, wodurch hernach die geistreichen desto größere Kraft erhielten; 3) durch die Wärme und Feuchtigkeit ungleich, wie unter andern gesotten Fleisch ganz anders riechet, als das gebratene, weil durch die Wärme die sonst unangenehme Theilchen kumpf; und durch die Untermischung der Wassertheilchen angenehmer gemacht würden: 4) durch die Feuchtigkeit allein, als wenn unter andern das sonst unriechbare getrocknete Mehl einen Geruch erhält, wenn man solches mit Wasser vermischt, indem verborgene riechbare Theilchen, die man vorher nicht verspüret, gleichsam aufschwemmt und herfürtaezogen werden: 5) durch die Fermentation oder Gährung, welches man täglich in den Kellern, wenn das Bier, der Most gähret, sieht und wahrnimmt, was da vor eine Veränderung mit dem Geruch vor sich gehet. Denn durch die Gährung sollen die feisigen und schädlichen Theilchen haufenweis heraus steigen, und nur die süßern in dem Wein und Bier übrig bleiben, welche daher einen lieblichen Geruch verursachen: (Siehe Gährung.) 6) durch die Fäulnis, wie an dem faulen Fleisch, Eiern und andern Speisen zu ersehen, die nicht nur alle übel schmecken; sondern auch riechen, dahin auch alle stinkende Wasser zu rechnen, indem durch die Fäulung die geistreichen und subtilen Theilchen, so den angenehmen Geschmack und Geruch machten, ausgetrieben würden, daß die groben und feisigen Theilchen zurück bleiben, welche Ursache an dem unangenehmen Geschmack und Geruch wären. Es kann dergleichen Veränderung noch auf viele andere Arten geschehen, und sieht man sonderlich in den Apotheken täglich viele Proben, wie eine Sache bald wohl, bald übel riechend kann zubereitet werden. Zu Benebig ist 1592. heraus gekommen de saporum et odorum differentia, causis et effectibus liber vult, auctore Io. Brauo. [Wie der Geruch des Blumen durch die Electricität erregt wird, und woher er entsteht, hat Herr Cammerath Succow in seinen Briefen an das schöne Geschlecht S. 292. 401. f. deutlich beschrieben. Den Ursprung der Pots pourris liefert man S. 403. Wie der Geruch von der Ausdünstung der Körper und ihrer Atmosphäre abhänge ist S. 794. 832. zu lesen. Auch verdienet dessen Erklärung des Geruchs, und wie er durch den Schnupfen gehindert wird, S. 2027. f.

Verachtung gezogen zu werden. Der Bau und Nutzen des Geruchswerkzeuges ist daher untersucht, und das einige Thiere des Geruchs beraubt sind S. 235. f. gezeigt.]

Gesamtkauf,

Empio per aersionem, ist diejenige Art des Kaufs, wenn verschiedene Sachen auf einmal tariret und dem Käufer zusammen zugeschlagen werden, als wenn in einem Hause, welches ich gekauft, die arinnen sich befindenden Meublen mit nander und überhaupt um einen gemis- n Preis angeschlagen werden, daß man icht ein jedes Stück ins besondere tari- t, wovon in der natürlichen Rechtsge- bräuntheit bey der Lehre vom Handel nd Wandel und insonderheit von dem aufcontract pflegt gehandelt zu werden, *Sertium ad Pufendorf. de iure nat. et ent. lib. 5. cap. 5. §. 6. pag. 621.*

Gesandter,

ist in dem eigentlichen Verstande eine iche Person, welche von einer Republik i der andern geschickt wird, um öffentli- e Geschäfte zum besten der Republik it derselbigen vorzunehmen. *Wicque- ort* macht zu seinem ambassadeur eine um- fändlichere Beschreibung: „er sey ein hoher Staatsbedienter, welchen ein souverainer Herr und an fürstlicher Ho- beit und Gewalt unumschränkter Prin; an einen dergleichen hohen Potentaten abgefertiget, um bey demselben seine hohe Person zu vertreten, kraft einer zu dem Ende ertheilten Obergewalt, ver- mittelt eines darneben ausgehändigten Creditivs, oder andrer Commission, wel- che dieses sehr angehängte Maalzeichen zur Sendung und deutlich zu verstehen giebt.“ Bey n findet man wieder dere Erklärung, die in der Haupt- e auf eins hinaus kommen. Denn *libertinus Gentilis de legation. lib. 1. p. 2.* sagt: *legatus est is, qui non mo- o publice, sed publico etiam nomine et publica indutus persona missus est, und rieder. Marselaer de legato lib. 1. di- nt. 2. legatus est, qui publice lectus, pu- blice etiam missus, negotium publicum adhoritate publica peregre agit.* Es wer- en daher unter diesem Namen nicht be- rissen die Deputirte oder Abgeordnete r Untertbanen an die Obrigkeit, noch e Commissarii, so von der Obrigkeit an e Untertbanen abgeschickt werden, noch e Gesandtschafften, welche Privatper- nen an auswärtige Herren senden, oder n Titel eines Gesandten aus einer be- ndern Gnade bekommen, aber wegen r Republic nichts zu verrichten haben,

und sich in ihren eigenen Geschäften an einen fremden Hof begeben. Die Ge- sandten, wenn sie geschickt werden, sind sowohl in ihrer Dignität als Verrich- tungen unterschieden. Denn in Anse- hung der Dignität theilet man sie in Gesandte vom ersten und andern Range. Jene haben den characterem repraesenta- tium, die man im Französischen ambas- sadeurs, Abaesandte, auch legatos, Ge- sandte im engern Verstande nennet, und wieder entweder ordentliche, oder außer- ordentliche sind, wiewohl dieser Charac- ter sich weiter nicht erstreckt, als auf das Ceremoniel, hat auch keine andere Wir- kung, als daß einem solchen Gesandten ganz besondere Ehrenbezeugungen sowohl in den Titeln und in dem Range, als auch sonst bey dem Einzuge, bey den Via- siten, bey der Audienz, und bey andern Gelegenheiten müssen erwiesen werden. Solche Ehrenbezeugungen kommen einem Ambassadeur deswegen zu, weil der be- gelegte Character macht, daß er die Per- son seines Principals vorstellet, er auch unter solchem Character von den auswär- tigen Potentaten angenommen worden. Die Gesandten vom andern Range kom- men ohne characterem repraesentatiois, und werden im Französischen *envoyés* gene- net, daß wenn sie gleich im Namen ihrer Principalen Verrichtungen vornehmen, und dabey die Person derselben vorstellen, doch dieses nichts mehr, als eine Woll- macht ist, die von dem charactero reprae- sentatiois der ersten Gesandten unter- schieden ist. Man theilet sie gleichfalls in ordentliche, welche mit einer solchen Ge- walt geschickt werden, daß sie lange Zeit an dem Hofe eines Potentaten verblei- ben, und ohne Unterschied daselbst alle An- gelegenheiten ihrer Principalen beobach- ten sollen; und in außerordentliche, in deren Creditivschreiben nur eine gewisse Ursache benennet, darinnen sie negotiiren sollen. Der römische Hof hat drey beson- dere Grade in den Titeln, die den Ge- sandten, welche an fremde Höfe gesendet werden, zukommen. Der erste ist *legatus a latere*, so jederzeit ein Cardinal, dem der Pabst große und sich weit erstreckende Vollmacht giebt; der andere ist der or- dentliche und außerordentliche *Nuntius*, der selten jemand anders, als Prälaten gegeben wird, die zu Erzbischoffen, oder Bischoffen ernennet sind, und der dritte ist der *Internuntius*, so eine Art päpstlicher Residenten ist. Es sind die Gesandten auch unterschieden in Ansehung ihrer Ver- richtungen, maßen einige, wie Strey in dem europäischen Hofceremoniel *part. 3. cap. 1.* die Sache vorträgt, *functiones exhibitorias*, Staatsfachen zu verrichten, und unter andern Allianzen, Commer- zientractaten, Frieden zu schließen; an- dere hingegen *functiones officiosas* auf sich haben,

haben, daß sie wegen einer Vermählung, Geburt, Sieges, Nachfolge in der Regierung zu gratuliren, oder wegen erlebter Trauerfälle zu condoliren. Demohngeachtet kommen sie alle darinnen überein, daß sie gleiche Absichten und gleiche Rechte haben, es sey nun jemand ein Ambassadeur, oder Envoyé.

Gerechtigkeit und Klugheit muß hier das ganze Werk regieren, welches in Ansehung der drey Personen, die dabey vorkommen, als der Sendenden, der Gesandten, und derjenigen, an welche man jemand sendet, ins besondere nach der zweyfachen Richtschnur der Gerechtigkeit und Klugheit zu erwegen, mithin wenn man von der Sache wohl urtheilen will, hat man sich um richtige Principia, daraus man zu urtheilen hat, zu bekümmern. Denn wenn man von den Rechten der Gesandten redet, so muß ein gewisser Grund vorhanden seyn, daher selbige fließen. Inägemein führt man selbige aus dem Völkerrechte; es kommt aber darauf an, was man sich für einen Begriff von diesem Völkerrechte mache. Denn hält man dieses für ein besonderes und von dem natürlichen unterschiedenes Recht, so auf dem Willen der Völker beruhe, und daher seine Kraft habe, wie unter andern Grotius gethan, so ist ein solches Völkerrecht eine Chimäre: verwehet man aber darunter das natürliche Recht, sofern solches auf die Völker applicirt wird, daß selbige darnach ihre öffentliche Handlungen zum Besten der Republiken und Staaten einrichten, so kann man sagen, daß die Rechte der Gesandten zum Völkerrechte gehören, wie sie denn nothwendig aus dem natürlichen Rechte müssen geleitet werden; die Ceremonien aber an sich selbst rechnet man zu den Gebräuchen der Völker. Es ist hier voranzusetzen, daß die Republiken, oder die Völker in einer Gemein- und Verwandtschaft mit einander stehen, welches wenigstens von den europäischen Ländern bekannt genug ist, dergestalt, daß man sie als Glieder einer einzigen Republik ansehen kann, und deswegen keine merkliche Veränderung an einem vorgehen mag, die nicht vermögens, die Ruhe aller andern zu stören. Es ist daher nöthig, daß Potentaten schleunige und richtige Nachricht von dem, was in jedem Lande vorgeht, bekommen, damit wenn schlimme und gefährliche Anschläge gemacht werden, man selbigen benzeiten vorbeue, indem man leicht die allergrößten Unternehmungen hindern kann, wenn man in Zeiten dahinter kommt, und gleichwie vielerley Mittel selbige ins Werk zu richten, erfordert werden, also ist fast nicht möglich, daß man sie vor einen klugen Gesandten, der sich an dem

Orte befindet, wo sie geschmiedet werden, ganz geheim halten sollte. Es ist nöthig, daß man, weil die innerliche Ruhe von den guten Anstalten abhange, welche man auswärts machet, auf solche Weise gute Freundschaft kisset, die gekissete unterhält, die unterbrochene wieder herstellt, und allerhand vortheilhafteste Dinge auf die Bahn bringt. Was wir von der Verknüpfung der Republiken unter einander gesagt, bezeugen unter andern Grotius ad Grotium de iure belli et pacis p. 701. und Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 1. §. 45. seqq. und daß daher rathsam sey, daß sich ein Staat um den andern bekümmere, bewiese Richelieu mit seinem Exempel, der in allerhand Ländern seine Negocianten hielt, dadurch er denn dem französischen Reiche sehr großen Nutzen verschaffte. In dem politischen Testament, welches man ihm mehrertheils zuschreibt, und nach seinem Tode in Holland französisch gedruckt worden, und zwar part. 2. cap. 6. p. 34. 35. nach der vierten Auflage 1691. zu Amsterdam wird gezeiget, daß die Staaten viele Vortheile von dem immerwährenden Negociiren, wenn dieses mit Klugheit geschähe, erbielten, wenn gleich selbige sich nicht alio bald äußerten, und erst auf künftige müßten erwartet werden. Ist aber ein Fürst verbunden, alles was zum Wohl seines Landes dienet, beizugehen zu besorgen, so ist er auch verbunden, sich desjenigen Mittels zu bedienen, ohne welchem dieser Endzweck nicht zu erhalten, und wo verschiedene Mittel zu seinem Endzwecke abzielen, nach der Klugheit die besten zu erwählen und zu brauchen. Es könnten hier vielleicht dreierley Mittel angewendet werden: entweder die Potentaten reden selbst mit einander; oder sie schreiben an einander; oder sie schicken ihre Bedienten, als Gesandten, unter welchen aber sich keines, als das letztere, appliciren läßt. Denn sollten die Potentaten persönlich kommen, so würde dieses nicht nur weit größere Unkosten erfordern, sondern auch zuweilen eine gefährliche und mißliche Sache seyn, ja sie können so lange Zeit, als einmal nöthig ist, nicht von ihrem eigenen Lande seyn. Mit Briefen ist es auch eine bedenkliche Sache, keiner will sich gern nach des andern Sprache richten, sie können nicht so genau abgefaßt werden, welche große Weislaufigkeit verursacht. Man erfährt die Umstände und vornehmliche Anschläge auf solche Art nicht so leicht, dahin bleibt das einzige Mittel mit den Gesandten übrig. Aus diesem Grunde ist nun leicht das Recht, Gesandten zu schicken, zu erkennen, wie nicht anders die Rechte selbst, die den Gesandten zukommen, nebst ihrer Inviolabilität, sofern sie die Person ihrer Privathandlungen betreffen.

ellen, indem der andere, an den sie geschickt werden, denken muß, was du willst, als dir die Leute nicht thun sollen, das tue ihnen auch nicht. Diese Nothwendigkeit ist die Ursache, daß man nicht erst eifern, oder ehegeheim Gesandten zu schicken, anfangen hat. Nach den Regeln der Klugheit muß hier alles so eingerichtet werden, daß man den zuwartenden Schaden abwende, und den zuwartenden Nutzen auf eine leichtere Art erlange. darauf sowohl der Sendende, als der Gesandte selbst, und derjenige, an welchen er gesendet wird, zu sehen haben.

Dech wir müssen nach den jetzt angegebenen Principiis die Sache umständlicher betrachten und sehen, was dabei zu beachten erstlich auf Seiten des Principals, der einen Gesandten schickt, da es zum Voraus frager: wer einen Gesandten schicken könne? welches leicht aus der Absicht der Gesandtschaft zu erkennen, daß es ein Stück der Majestät, und also dieses der hohen Obrigkeit, welche die Rechte der Majestät hat, zukommt, indem damit auf die Wohlfahrt des gemeinen Wesens gesehen wird. Zur Zeit ihres Interregni in Wahlreichen, wenn ein anderer gesetzt worden, und in Erbreichen, wenn es wegen der Nachfolge noch zu keiner Richtigkeit gekommen, hat die Republik das Recht, Gesandte zu schicken. Wenn ein Fürst sein Regiment freiwillig niedergeleget, so hat er nichts mehr zu befehlen, und zugleich mit andern Potentaten nichts zu tractiren; ist aber jemand durch Gewalt unrechtmäßiger Weise vom Throne gestoßen, so hat er war noch seine Rechte, es kommt aber darauf an, wie weit er sich derselben zu bedienen im Stande sey, und muß daher sehen, wie er mit den Potentaten, an welche er Gesandten schicken will, verfährt. Erfordert es die Wohlfahrt der Republik, daß man in andern Ländern seine Gesandten hat, so muß dieses ein Fürst thun; aber mit gehöriger Klugheit die Wahl desjenigen, der darzu könnte gebraucht werden, anstellen. Solche kluge Wahl hat voraus, daß man auf das genaueste weiß, was in der gegenwärtigen Gesandtschaft, wenn sie zum Interesse des Staats blaufen soll, für eine Person erfordert werde, und so dann ohne Passion die Schwäche und Kräfte eines Ministers einsehen und urtheilen kann, ob er sich dazu eigne, oder nicht. Von den Eigenschaften eines Gesandten muß man mit Unterschieden reden, weil bey den Gesandtschaften verschiedene Absichten seyn können. Denn zuweilen zielen sie nur auf eine bloße Ceremonie, und einen äußerlichen Pracht ab, wenn ein Bezwinger, eine Kaufhandlung, ein Leichenbegängniß vollzogen, oder sonst eine Gratulation

und Condolenz abgehandelt werden, dazu eben keine sonderliche Qualitäten des Verstandes und Willens nöthig sind; der Pracht aber und der Staat müssen gemacht werden. Weil nun der Respect des Potentaten damit verknüpft; und man immer gern die Kammer schonet, so sind zu solchen Gesandtschaften Leute vom hohen Stande oder Character, und die dabey so viel Vermögen haben, daß sie etliche tausend Thaler zur Ehre ihres Principals aufwenden können, zu erwählen. Allein wenn wichtige und Staatsdinge sollen abgehandelt werden, so gehört ein Mann, und kein Höhenbild dazu, es sey denn, daß man einer hohen Standsperson, die an sich selbst wenig Geschicklichkeit hat, einen in diesem Stücke geschickten Mann zugesellen wolle, welcher die Staatsgeschäfte tractire, dagegen die unerfahrene Standsperson eine ansehnliche Figur mache, welches zwar angeht, es finden sich aber mehr Hindernisse, als wenn einer das Werk allein unter Händen hat. Die Eigenschaften eines guten Gesandten können von innen, und von außen erwoogen werden. Denn innerlich, was den Zustand seines Gemüths betrifft, müssen gewisse natürliche Qualitäten und erlangte Geschicklichkeiten vorhanden seyn. Die natürliche Qualitäten kommen auf ein zu dieser Sache geschicktes Temperament des Verstandes und Willens an. In Ansehung des Verstandes ist ein lebhaftes und mit Judicio verknüpftes Ingenium nöthig, welches weit größere Dienste, als das allerschärfste Judicium ohne Ingenio thun kann. Denn vermittelt eines solchen Ingenii müssen allerhand Anschläge geschwind ausgedenkt werden, zumal wenn man sich in einer Verwirrung sieht, daraus man durch judicieußes Nachsinnen, oder durch Widerstand nicht wohl kommen dürfte, auch einem nicht Zeit dazu gelassen wird, und damit man gleichwohl nicht stecken bleibe, so kann man sich durch die Lebhaftigkeit des Ingenii, welche die Franzosen gar artig la presence d'esprit nennen, vermittelt eines unversehnen artigen Einfalls helfen. Es zeigt sich diese Xunterkeit des Ingenii erstlich in Discoursen, wenn man auf eine bedenkliche Rede eines andern antworten soll, wie denn die Gesandten oft mit Stichreden und schuldigen Fragen überlittert werden. Gracian führt in seinem Buche *Agudeza discorso* 49. p. 186. folgendes Exempel an: „sehr galant wußte ehemals ein spanischer Ambassadeur König Heinrich dem Großen in Frankreich zu begegnen. Denn als dieser kurz vor seinem unglückseligen Tode sich gegen ihn, den Ambassadeur, vernahmen ließ, er gedenke mit der zahlreichen Armee, die er eben damals zusammen gebracht hat-

nte,

„te, in Italien zu gehen, da er denn in
„Kavland frühstückte, in Rom die Messe
„hören, und in Neapolis das Mittags-
„mahl einnehmen wollte, replicirte der
„Spanter: „Sire, wenn Em. Majestät
„so hurtig seyn wollen, so können sie bey
„guter Zeit in Sicilien zur Beisetzung zu-
„te kommen.“ womit er gar piquant und
„ingenieus auf die Tragödie zielte, welche
„die Franzosen in vorigen Zeiten in der be-
„kannten sicilianischen Weise mit sich mus-
„ten spielen lassen. Hernach zeigt sich die-
„se presence d' esprit auch in Thaten bey
„Gesandten. Als dem Busbequius am tür-
„kischen Hofe unvermuthet kein Stuhl bey
„der Audienz präsentirte wurde, so machte
„er seinen Mantel zum Sessel, und da er
„bey dem Abschiede erinnert wurde, seinen
„Mantel mitzunehmen, sagte er: in sei-
„nem Lande pflegt man die Stühle, dar-
„auf man gesessen, nicht mitzunehmen, wo-
„mit er gar hinreichend zu entschuldigen,
„und den beschämigten Türken durch den
„Sinn zu fahren wußte. Es giebt auch
„Leute, welche nebst der Schärffinnigkeit
„des Jucium mit genugsamem Ingenio ver-
„sehen, aber keine presence d' esprit, das ist,
„kein hurtiges Ingenium besitzen, und die-
„sen fehlt es auch an den besten Einfällen
„nicht, wenn ihnen nur Zeit gelassen wird;
„in Affairen hingegen, die eine geschwinde
„und hurtige Resolution erfordern, sind sie
„nicht glücklich. Doch muß dabey ein Ju-
„dicium seyn, indem in den Sachen selbst,
„die man tractirte, und an den Personen,
„mit welchen man umgehen muß, solche
„Umfälle vorkommen, die eine scharfsinnige
„Beurtheilung erfordern, und da man täg-
„lich probable practische Vernunftschlüsse
„machen muß. Auf Seiten des Willens
„muß der Gesandte auch sein besonderes
„Temperament haben. Er darf nicht ge-
„zig oder interessirt seyn, wodurch er sich
„und seinen Principal nicht nur profitui-
„ren, sondern auch manchen glücklichen
„Lauf seiner Affairen verhindern würde,
„der hingegen durch die Freugebigkeit zu
„befördern, welches auf unterchiedene
„Weise geschehen kann. Denn durch wohl
„ausgezeichnete Geschenke, durch klügliche
„Förderung des Staats kann man oft die
„Geneigung des Potentaten, bey dem man
„sich befindet, gewinnen; man muß aller-
„hand Leute, als Spionen auf seine Seite
„bekommen, durch welche man hinter ge-
„heime Dinge kommen kann, welches ohne
„Kosten nicht abgeht, gleichwohl aber
„nichts so kräftig ist, ein wichtiges Vorha-
„ben üben, Haufen zu werfen, als ein zu
„rechter Zeit entdecktes Geheimniß. Da-
„mit dieses desto besser geschehen möge, muß
„ein kluger Potentat auf seiner Seite nicht
„unterlassen, seinen Gesandten zulangende
„Zutheil zu geben, wodurch sie in den Stand
„kommen, durch die Freugebigkeit ihrer
„Principalen Interesse auf alle Wege zu

„befördern; und gesetzt, ein Gesandter
„müßte etwas von dem Seinigen aufessen,
„und er habe sich keiner Wiedererhaltung
„zu getrüben, so soll er doch in Ermegung,
„daß darunter nicht nur der gemeine Nuz-
„kan, sondern auch seine eigene Vortheile
„verhört, nichts ansetzen. Das wechslige
„Temperament hat zwar vor dem geistigen
„dieses, daß man dabey nicht interessirt;
„in Ansehung aber, daß wüsthige unach-
„sam, nachlässig, allzuoffenberzig, leicht-
„gläubig, sich leicht durch die Liebe des
„Welthobels einnehmen und blenden las-
„sen, so können solche wüsthige Gesandten
„es in vielen Stücken zum Nachtheile ihrer
„Principalen verischen. Es sind bey solchen
„wichtigen Handlungen vielmal Liebeser-
„modien gespielt worden, davon man we-
„ter ändern die histoire amoureuse du con-
„gres d' Utrecht, davon sich in dem zeh-
„ten Stücke des Bücher- und Staatscabinets
„ein Auszug befindet, und die lettres hi-
„storiques et galantes par Madame de No-
„pers lesen kann. Das ehrgeizige Tem-
„perament hat viele gute, und zu einer Ge-
„sandschaft nützliche und nöthige Eigen-
„schaften an sich, indem man nicht inter-
„essirt, fleißig, verschwiegen ist, und insou-
„derheit dabey Courage, Standhaftigkeit
„und Resolution hat, als bey den notwen-
„digen Stücken. Denn was die Courage be-
„trifft, so soll zwar einem Gesandten das
„natürliche Recht genugsame Sicherheit
„geben: es finden sich aber doch viele Ge-
„legenheiten, daß er sich in Gefahr nicht,
„zumal wenn man sich bey einem tyranni-
„schen Potentaten aufhält. Ist man nun
„furchtsam, daß man sich nicht wohl be-
„halten und versehen kann, so können durch
„das Gesicht, welches die Verwirrung vor-
„stellet, viele Geheimnisse verrathen wer-
„den, ja man stünet auf keine Mittel, sich
„aus der Gefahr zu setzen, und wenn man
„solche gleich bey der Hand hat, ist man
„nicht im Stande, selbige anzunehmen,
„welches vielmal zu großer Beschimpfung
„und zum Schaden des Principals an-
„schlagen, und den Gesandten in die aus-
„serste Ungnade stürzen kann. Dieses em-
„pfiel jener Prälat, der von dem Könige
„Francisco I. in Frankreich als Abgesand-
„ter nach Rom war geschickt worden. Denn
„weil er nicht mit genugsamen Nachrede
„in einem gewissen Consistorio geredet hat-
„te, darinnen Kayser Carl der fünfte alles
„Unglück des Krieges auf besagten König
„warf, und sich darneben berühmte, daß
„er diesem zu enblicher Entscheidung ihres
„Streitigkeiten einen Zweykampf anboten,
„den der König Franciscus I. ausge-
„schlagen hätte, so entrüstete sich dieser Po-
„tentat dergestalt darüber, daß er den Kay-
„ser öffentlich Lügen strafen ließ, rathete
„auch gegen jedermann des Abgesandten
„furchtsame Ausführung, und entschloß sich,
„in Zukunft allezeit solche Abgesandten
„nach

ach Rom zu schicken, die vom Degen
profession machten. Mehr Courage be-
trugte ein englischer Gesandter. Denn
als er bey der Audienz vor dem Czar
van Basilowis den Hut abnehmen soll-
te, und sich dessen weigerte, ließ ihn der
Czar bedrohen, daß, wo er sich nicht be-
ueimte, so sollte ihm der Hut mit zwey
Nägeln an den Kopf angeheftet werden.
Hier befuhr sich der Gesandte nicht lan-
ge, sondern sagte: auch mit zehn Nägeln
wollten sie ihn anheften, wenn erwa ih-
re nicht sollten hindänglich seyn: er würde
der doch deswegen der Ehre seiner Köni-
gin nichts vergeben; welches wahrhaftig
eine große Courage war, weil alle Welt
wußte, daß dieser Monarch ein grausamer
Herr war, die ihm auch wohl gelunge.
Es giebt wohl Leute, die zwar herzhaf-
te, aber nicht standhaft genug sind, und des-
wegen ist bey einem Gesandten auch die
Standhaftigkeit nöthig, daß er bey einem
genommenen Schlusse, nachdem er vorher
die Sache reiflich überleget, beständig
bleibe, und sich nicht so veränderlich fin-
den lasse, welches sehr nachtheilig seyn
kann. Aus diesem herz- und standhaf-
ten Wesen entspringt ein resolutes Ver-
muth, welches nach reifer Erwehung die-
ses und jenes zu besorgenden Uebels, sel-
ten Entschluß zu fassen, und bey demsel-
ben keif and fest zu bleiben weiß.

Obd weil der Ehrgeiz einen Vorzug
über andere ohne Grund, und mehr Ehre,
als sich gebührt, verlangt, so muß der-
selbige durch das Jucium dirigirt, und
das ehrgeizige Gemuth vielmehr in ein
liebendes verwandelt werden, zu wel-
chem Ende sehr gut; wenn etwas von
der Wollust mit untermischt ist, und
dadurch Ernsthafteit und Freundlich-
keit in einer sehr nützlichen Verbindung
leben. Ehrgeizige erjürnen sich leicht,
weil aber auch schwer ist, daß ein Mensch,
er sich leicht erjürnt, und sich dadurch
erzürniget, Herr über seine Geheimnisse
leiben sollte, indem man leicht durch et-
liche Worte, oder andere äußerliche Zei-
chen im Gesicht seine Gedanken verrathen
kann, wodurch oft die wichtigsten An-
schläge zu Grunde gehen, so muß in die-
sem Stück ein Gesandter so viele Macht
bey den Affect des Zorns haben, daß
selbiger die Freymüthigkeit nicht höre,
der den freyen Lauf der Gedanken hin-
dere. Bey diesen natürlichen Qualitä-
ten müssen noch gewisse durch Fleiß und
Ruhe erlangte so wohl theoretische,
als practische Geschicklichkeiten seyn.
Eine, die theoretischen betreffen sonder-
lich den Verstand, und sind die Ge-
lehrsamkeit, Weisheit und Klugheit.
Es fragen die Politici: ob ein Gesand-
ter soll gelehrt seyn oder nicht? Denn
an-meint einige Exempel angemerkt zu

haben, daß Gelehrte bey Gesandtschaften
sich schlecht aufgeführt haben. Als der
Cardinal Vessarian von dem Pabst zu
Ludwig dem XI. in Frankreich geschickt
wurde, hielt er eine Rede, deren
Eingang schon länger war, als die
Staatsgeduld zu vertragen pflegt, und
als er noch in der Proposition versprach,
daß seine Rede aus vierzehn Theilun-
gen bestehen sollte, ateng der König da-
von, und ließ den Bedanten allein sein
Zeug vertragen. Carolus Paschalus hat
ein Buch de legato geschrieben, nichts
deffoweniger, als man ihn wirklich in Ge-
sandtschaft brauchte, verwalte et sein Amt
gar schlecht; und Biquefort will Ero-
tium unter die gelehrte Männer und un-
geschickte Gesandten rechnen. Diese und
andere Exempel können die Frage an sich
selbst nicht entscheiden. Denn einmal
läßt sich noch verschiedenes darüber ein-
wenden, und denn kann man selbigen
gegenseitige Exempel von gelehrten und
zugleich geschickten Gesandten entgegen-
setzen. So merken einige an, daß Hugo
Grotius, als ein sehr gelehrter Mann
sich bey seiner Gesandtschaft nicht wohl
aufgeführt, sey nicht von seiner Gelehr-
samkeit herkommen, als hätte er nicht
besser gekonnt; sondern, wie aus der Hi-
storie bekannt, weil er nicht besser ge-
wollt, indem er eigensinnig, und gegen
den Cardinal Richelieu, der ihm in vor-
rigen Zeiten seine königliche Pension hatte
eingezogen, paßdurert gewesen. Haben
auch gelehrte Gesandten schlechte Ehre
bey ihrer Gesandtschaft eingelegt, so ist
doch die Schuld nicht von der Gelehr-
samkeit; sondern von den Gesandten selbst
herzuleiten, welche damit nicht recht um-
zugehen gewußt, indem sie entweder nur
solche Dinge gewußt, die eben keine Con-
nexion mit den Staatsgeschäften und des-
ren Tractirung haben; oder man hat
brauchbare Dinge und Sachen des Ver-
stands nur durch das Gedächtniß, und
nicht das Jucium erlernt, und nebst
dem dasjenige, was in einer Wissenschaft
artig und galant ist, gänzlich aus dem
Augen gesetzt. Galante Wissenschaften
müssen nach der Mode eingerichtet seyn.
So mochte der oben angeführte Cardinal
Vessarian die Redekunst zwar studiret
haben; man sahe aber gar wohl, daß
überall die Bedanteren und daschulstü-
ckige Wesen, und hingegen nichts von der
galanten Oratorie hervorleuchtete. Hät-
te er auf einem Schulcatheder gestanden,
so würde mans ihm nicht so übel ausge-
legt haben; am Hofe aber, in Segne-
wart eines großen Herrn nach der Schul-
art zu reden, schickt sich nicht. Eben
dieser Cardinal beging einen andern
Staatsfehler. Denn wie er als Gesand-
ter zu Paris ankam, und sein Logis dem
Herzog von Orleans näher gelegen war

als dem Könige, gab er seine Visite zuerst dem Herzog, und hernach dem Könige. Da man ihn nun deswegen befragte, führte er zu seiner Entschuldigung die Worte aus dem Aristotele an: qui prior loco, prior iure, woraus man sahe, daß der gute Cardinal etwas aus dem Aristotele gelernt hatte, aber durch das Gedächtniß, und nicht durch Verstand, daß er hätte urtheilen sollen, wo sich diese Regel anbringen ließe, oder nicht. Es fehlt an gelehrten Männern nicht, die sich zugleich in Staatsverrichtungen sehr geschickt erwiesen, welches unter andern der Cardinal d'Osat mit seinem Exempel bekräftigen kann. Denn seine Sendschreiben, welche unter andern 1708. mit Amelots Anmerkungen und neuen Zusätzen zu Amsterdam nachgedruckt worden, sind so beschaffen, daß man sie nicht genug loben kann, haben auch die vornehmsten Politicos gemacht, die seit der Zeit sich hervor gethan haben. Es ist ein Vortheil vor einem Gesandten, wenn er gelehrt, und sich seiner Gelehrsamkeit klüglich bedienen kann. Insonderheit soll er die gangbaren Sprachen lernen, und darunter vornemlich die lateinische, die allen christlichen Völkern gemein ist, damit er sich nicht auf die Dolmetscher, die vielmals untreu und unwissend sind, verlassen darf, auch der Bescherung überhoben seyn kann, die man zu führen pflegt, wenn man selbige bey den Audienzen mitnehmen, und sie zugleich die wichtigsten Geheimnisse mit anbrengen lassen muß. Er muß sich um die Staatswissenschaften bekümmern, daß er weiß, worinnen die Macht, Einkünfte, Herrschaft eines jeden Fürsten und einer Republic bestehet, und wie weit sich solche erstreckt, wie nicht weniger um die Regimentsform, um diejenige Ansprüche, welche ein jeder von solchen Potentaten über die Länder zu haben vermeinet, die er nicht besitzt, und um die neuere europäische Historie, sonderlich um die Genealogie großer Potentaten, um ihre Vermählungen, welche Hauptquellen sind, daraus ihre Rechte und Ansprüche auf verschiedene Länder entspringen, um die Gebräuche, Gewohnheiten der Länder, um die Sitten der Völker, um das Privatinteresse und Hauptpassionen der Fürsten und ihrer Favoriten. Ein Gesandter muß einen geschickten und artigen Vortrag thun, und richtige Red und Antwort geben können, daher man sie ehemals oratores genennet hat, zu welchem Ende die Erkenntniß einer galanten und dabei kräftigen Oratorie, worinnen mehr Verstand als Worte zu finden, aber doch alles nach der Art, wie Leute von seinem Character zu reden pflegen, eingerichtet ist, zu statten kommen kann. Eine galante Logik und Moral sind ganz unentbehrlich. Die Kunst zu gedenken untertünget die Kunst zu re-

den, und ein Gesandter muß täglich aus allerhand Umständen Rückschlüsse anstellen. Er muß die Schwäche und Kräfte seines eigenen Gemüths, auch die Laune anderer Gemüther zu erforschen wissen, um solche erlangte Erkenntniß zum Grund der Klugheit im Conversiren zu legen. Eine solche Gelehrsamkeit muß nicht bloß in dem Verstand ihren Aufenthalt haben, sondern die ganze Seele, Verstand und Willen einnehmen, wodurch sie zur wahren Weisheit wird, und sie stellet uns einen Mann dar, der seinen Verstand wohl brauchen, und seine Affecten zähmen kann, welches denn in der Klugheit der sichersten Grund leget, daß man die besten Mittel zur Beförderung eines Interesses anwendet, und alle Hindernisse aus dem Weg zu räumen sucht. Mit solchen theoretischen Geschicklichkeiten müssen sich die practischen verknüpfen, welche auf eine dem Gesandten wohl anständige Conduite ankommen. Ein Gesandter muß das Ceremoniel wissen, und vornemlich die Kunst sich zu stellen und zu verstellen zu practiciren im Stande seyn. Er läßt gegen diejenigen, mit welchen er zu thun hat, eine Offenbarkeit blicken, und zwar in solchen Dingen, die seinem Unternehmen zuwider laufen, indem er sie dadurch dahin bringen kann, daß sie gleiche Vertraulichkeit und wohl in wichtigeren Dingen gegen ihn blicken lassen, daß er also den ersten Theil zu erwarten hat. Nach Beschaffenheit der Umstände weiß er seine Person auf allerhand Art vorzustellen, und wird allen allerley. Mit jungen Herren, welche die Freude und Ergötzlichkeit lieben, ist er fröhlich und lustig, mit den ernsthaftigen ernsthaft, und gleichwohl zielen alle seine Figuren auf den einzigen Endzweck, daß er seine anvertraute Sache glücklich verwalte. Die widrigen Bewegungen des Gemüths verhehlet er äußerlich, so oft solches die Klugheit erfordert. Der Cardinal Mazarin hatte es in diesem Stück weit gebracht, daß er über seine Gemüthsneigungen und Affecten in so weit regierte daß sie sich äußerlich nicht zu erkennen geben durften, und man weder aus seinen Reden noch aus der Veränderung seines Gesichts, noch aus einem andern Zeichen schließen konnte, worin seine Absicht gieng, welche Geschicklichkeit ihn unter andern sehr in die Höhe gehoben hat. Dieses sind bisher die innerlichen Eigenschaften eines Gesandten gewesen, nach denen wir die äußerlichen kürzlich erwägen wollen, nachdem er in Ansehung seiner Profession, seines Alters, äußerlichen Gestalt, Vermögens und Herkommens kann betrachtet werden. Denn was die Profession betrifft, so finden wir sonderlich vielerley Leute, die der Fürst zu seinen Gesandten brauchen könnte, in-

in es entweder Geistliche, oder Krieger, oder Hofmänner, oder Rechtsgelehrten sind, da fragt sich: welcher aus denselben nach den Regeln der Klugheit zu einem Gesandten zu erwählen? es läßt sich diese Frage nicht so leicht beantworten, weil eine Geschicklichkeit einen Gesandten abzugeben, eben an seine Profession so genau gebunden, und man weiß, daß wohl mancher Rechtsgelehrter bey dieser Sache selbster Person besser, als ein Krieger, oder Hofmann spielen kann; inzwischen scheidet man auf das, was sich indgemein ereignet, und sezet voraus, daß wenn ein sehr geschickter Krieger- und Hofleute hat, es hiezu können gebraucht werden, so ehet er solche billig den Geistlichen und Rechtsgelehrten vor. Es giebt wenig Länder, in welchen die Geistlichen zu Geschäften gebraucht werden können, man man selbige mit Wohlankundigkeit nicht in Alexander, Moskauer und Ungarländern sind, schicken kann. Auf Seiten eines Catholischen Fürsten können solche Gesandten zu Rom leicht in Verdacht fallen, daß sie, um sich bey dem Papste beliebt zu machen, und einen geistlichen Umschwung zu streichen, den Päpstlichen Maximen, die wider der Potentaten Rechte im Schwange gehen, zu sehr nachgeben. Die Rechtsgelehrten befinden sich indgemein größerer Sehekräftigkeit, und auch fleißiger, führen ein ordentliches Leben, werden auch unter selbigen leicht gefunden, denen die Staatshandlungen wohl von hatten gegangen, sie hielten sich aber nicht so gut vor Könige und Fürstliche Höfe, da man die Krieger- und Hofleute lieber will, weil sie sich besser in das Hofleben schicken können, und bey den Damen zu insinuiren wissen, die an den meisten Höfen gemeinlich im Credit sind. Ein Rechtsgelehrter, weil er im Rechtsprechen mit Leuten zu thun hat, gewöhnet sich nach und nach an ernsthafte und obrigkeitliche Ueberden, und das Gemüth ist nicht so verbindlich, da hingegen Hofleute, welche mit ihren Obern und ihres gleichen Leben gewohnt sind, allezeit mit Hoflichkeit vorzukommen pflegen. Jedoch ist auch unter den Krieger- und Hofleuten ein Unterschied gemacht worden. Man in Kriegsangelegenheiten und in fremden Lande, das mit einem andern Kriege führen muß, schickt sich ein guter General sehr wohl, welcher sich an dem Orte, wo er sich aufhält, trefflich insinuiren kann, wenn er nützliche Nachrichten von dem Lande, was seine Profession angeht, giebt, gute Anschläge zu dem gegenwärtigen Kriege ertheilet, die gemachten Anordnungen beurtheilet, wodurch er seinem Principal, so fern er mit dem Potentaten, bey dem geschickt worden, in Freundschaft lebet, in seiner Angelegenheit viel

Nützen, und einen glücklichen Fortgang befördern kann. Wenn aber im Gegentheil ein Gesandter an einen Fürsten, der die Ruhe und Ergötzlichkeit liebet, soll abgeordnet werden, so schickt sich ein guter Hofmann viel besser dazu, als ein Kriegermann, gestalt jener, indem er des Hoflebens gewohnt ist, sich besser zu insinuiren weiß, wiewohl wenn der Krieger- und Hofmann nicht bemühet gewesen, sich in den Staatsachen, und allen einem Gesandten notwendigen Wissenschaften zu unterrichten, so gereichen oftmals des einen Erfahrung im Kriege, und des andern politische Kunstgriffe ihrem Principal zu keinem Nutzen. Zu den äußerlichen Umständen, die bey der Wahl eines Gesandten in Erwägung zu ziehen, gehört auch das Alter. Ein junger Gesandter ist mehrertheils fleißig, leichtförmig, unvorsichtig, und daher bedenklich, ihm eine wichtige Sache aufzutragen, er sey denn eine Person von gar sonderlichen Meriten, die vor den Jahren diejenige Geschicklichkeit erlangt, welche man sonst durch die Länge der Zeit zu erwerben pflegt. Ein alter hingegen ist verschrumpelt, scrupulös, kann sich nicht leicht zu etwas entschließen, ist auch in seinem Umgang unangenehm, und kann sich daher bey den Potentaten und dessen Bedienten nicht sonderlich insinuiren, wegen sich das mittelmäßige Alter am besten zu den Gesandtschaften schicket, bey dem man dasjenige, was so sowohl jungen, als alten fehlt, antrifft. Der dritte äußerliche Umstand ist die Gestalt. Ein gutes Extérieur hat bey den meisten Menschen eine große Kraft, einen bey ihnen in Asehen und Liebe zu setzen. Gracian sagt in seinem Orac. Max. 14. ein angenehmes Extérieur ist der Puz des Lebens. Die innerliche Realität ist auch nicht allezeit mit einem guten Extérieur verknüpft, und daher hat der Fürst bey der Wahl eines Gesandten auf eine solche Person vornehmlich sein Auge zu richten, in der sich das Extérieur und die innerliche Geschicklichkeit besamen befinden. Ein sehr vortheilhaftiges Extérieur ist, welches die Franzosen ascendane nennen, oder das hohe Wesen, das einigen Leuten von Natur aus den Augen leuchtet, worinnen Ernsthaftigkeit und Gravidität mit Freundlichkeit gemischt, und aus der Modification des Gesichtes und der übrigen Bewegung des Leibes hervor leuchtet, davon wir unten ausführlicher gehandelt haben. Endlich kommt das Vermögen und das Herkommen in eine Erwägung. Es ist besser, man nimmet zu Gesandtschaften reiche und uninteressirte Leute, welche bloß auf ihre Ehre sehen, und im Fall der Noth von dem übrigen nicht nur können, sondern auch wollen nachsehen, als daß man selbige

che erwehlet, die bey dergleichen Stationen reich zu werden suchen. In Ansehung des Herkommens ist schon oben erinnert, wie man in gewissen Fällen schlechterdings darauf zu sehen, daß der Gesandte von hohem Stand und Character sey; welches überhaupt bey allen Gesandtschaften aut, wenn zugleich die andern Eigenschaften da sind. Philippus Cominaus bemerkt sehr scharfsinnig an König Ludwig dem ersten, in dessen Lebensbeschreibung lib. 5. cap. 14. p. 327. nach der Edition des Godofredi, den Fehler, welchen er begangen, als er seinen Barbier Olivier le Daim genannt zu der Prinzessin von Burgund nach Gent schickte, der ohne was in seiner Negotiation auszurichten, verachtet und bald umgebracht worden. Auf solche Weise haben wir bisher die Geschicklichkeit eines Gesandten von innen und von außen vorgestellet, darauf allein aber eine Wahl noch nicht zu gründen, wenn sie in allen Stücken der Klugheit gemäß seyn soll. Denn wenn gleich eine Person alle Eigenschaften, die zu einer Gesandtschaft nöthig, im vollkommensten Grad besäße, daß niemand an selbiger was aussetzen, so ist doch eine andere Frage: ob solche auch an dem Hof, wohin sie gehen soll, werde angenehm seyn? auf welchen Umstand zu förderst zu sehen ist. Man kann zwar keinen Potentaten nöthigen, einen gewissen Minister in ein fremd Land zu schicken; es bringt aber dieses die Klugheit mit sich, daß man einen, den man wohl leiden möge, dazu nimmt, indem leicht zu erachten, daß bey einer unangenehmen Person die Sachen langsamer, auch wohl unglücklicher gehen. Hierbey siehet man auf den Unterschied der Regimentsformen, der Religionen, so in jedwedem Lande herrschen, auf die Religion und vorige Ausführung des Gesandten, wenn er schon einmal da gewesen. In vorigen Zeiten trieb man über des Französischen Hofes Ausführung seinen Spott, als seitiger einen Bischoff als Abgesandten nach Constantinopel, und einen schlimmen Catholiken in eben der Qualität nach Rom geschickt hatte, indem man Anlaß nahm, zu sagen, daß der eine hingien, den Großsultan zu bekehren, und der andere, daß er vom Papst sollte bekehrt werden. Hat sich eine Person schon bey einem Potentaten unangenehm gemacht, daß sie in keinem guten Credit siehet, so wäre es wider die Klugheit, wenn man solche in der Gesandtschaft wieder brauchen wollte. Denn wenn gleich ein kluger Regent oder dessen Bedienten sich mit dem Gesandten in keine vertraute Freundschaft einlassen werden, so können sie doch nicht Umgang haben, mit demselben politisch zu conversiren, folglich wenn sie eine unangenehme Person vor sich haben, darf

sich der Fürst, der den Gesandten geschickt, nicht wundern, wenn die Expeditiones langsam, oder gar nicht von statten gehen. Es liegt auch viel daran, daß der Regent gegen die Person, die er abschickt, ein Vertrauen habe und solches sehen lasse, wenn man dasjenige, so sie in seinem Namen anbringt, achten soll, maßten es einem Gesandten sehr schwer fällt, an einem fremden Hof sich in Credit zu setzen, wenn man nicht gänzlich versichert, daß er bey seinem Herrn und dessen vornehmsten Ministern in gutem Ansehen stehe. Ist die Wahl des Gesandten kluglich geschehen, so muß derselbige von seinem Principal empfangen a) eine Instruction, welche entweder publica, wenn deren Inhalt so beschaffen, daß man sie auf bedürftigen Fall auch andern Leuten zeigen kann; oder secreta, die niemand außer dem Ambassadeur und Envoye sehen darf, welche ihm zu einer Regel dienen, wie er sich in seiner Bedienung aufzuführen habe, indem er in selbiger angewiesen wird, mit wem er es halten, wessen Part die er ergreifen, was vor Desmarches er nehmen, was und wie viel Spionen er halten, auf welche Sache er sich bestehen, in welcher er etwas nachgeben, was vor ein Ceremoniel er verlangen soll u. s. w. welche Art der Instruction ein Ambassadeur und Envoye nicht leicht überschreiten soll, jedoch wenn des Principals unvermeidlicher Nutzen darunter liegt, und ein Minister nur weiß, wie er mit seinem Herrn siehet, kann er zu Zeiten wohl etwas wagen, weans nur der Instruction nicht entgegen ist: b) ein Creditiv, oder Credenzschreiben, durch welches sich ein Gesandter rechtfertigen kann, eine gewisse Sache zu tractiren und abzuhandeln. Dieses muß er demjenigen, zu welchem er gesendet werden, noch vor der Audienz einbändigen; bey einem Friedensengreß aber dem Mediateur, im Fall einer vorhanden, wo aber keiner da, nur unmittelbar dem Minister, mit welchem er zu thun hat, vorlegen, so meistens durch einen Cavalier, oder Gesandtschaftssecretarium zu geschehen pflegen, da denn der Mediateur hernach das Creditiv mit in die Conferenz nimmt und abliehet, und wenn solches geschehen, herum fragt, ob jemand etwas darwider einzumenden habe, und wenn niemand was darwider zu verluttern, wird der abgeschickte Minister bey Hofe zur Audienz, bey einem Friedensschlusse aber zur Conferenz gelassen. Die gemeinten Stücke, so den Creditiven einverleibt werden, sind, daß man die Person des Sendenden meistens mit seinem ganzen Titel, dessen, an welchen man jemand sendet, des Bedienten mit seinem Namen und Titel, den man sendet, sehet, die Qualite und Character des Abgeordneten, die Ursachen, warum

an ihn sendet, und den Ort, wo er hinbegehen soll, befüget, welches thut aber nur bei Friedenscongressen bräuchlich, auch vielmal außen gelassen wird.

Das andere Hauptstück, so hier zu beachten, betrifft die Person des Gesandten, was derselbige nach den Regeln der Ehrlichkeit und Klugheit zu beobachten hat. Ein Gesandter muß sich bei seiner Errichtung treu erweisen, daß er das Interesse seines Principals, folglich der republic ehrlich beobachtet, und also den Zweck seiner Gesandtschaft stets vor Augen habe, daß er alles dasjenige thut, was demselbigen gemäß, und hingegen alles dasjenige unterlasse, was ihm davon halte. Es geht aber sein Endzweck hauptsächlich auf zwei Dinge, daß er seinen Herrn Sachen verwalten, und andere Leute ihre auslandschaften soll, mitn würde er wider seine Pflicht handeln, wenn er entweder durch Nachlässigkeit eines Principals Angelegenheit versäumt, oder wohl gar in dem fremden Lande über seinen Herrn die geheimen Dinge entdecken, es sei aus Unvorsichtigkeit, oder aus Bosheit. Er ist verbunden acht zu geben, daß allda nichts unter die Leute gebracht, oder sonst vorgenommen werde, welches der Ehre seines Potentaten zuwider ist, die er auf alle Weise zu beschützen und zu vertheidigen hat. Aller Untertanen seines Herrn, die in selbigem Lande sind, muß er sich annehmen, ihnen in seinem Hause die gute Uebung der Religion, welcher sein Herr zugethan, verschaffen, wenn sie in Mangel sind, unrechtmäßiger Weise verdrängt werden, seine Wohnung zu sichern, Aufenthalt gönnen, alle unter ihnen entstehende Streitigkeiten belegen. Der Gesandte selbst muß in dem fremden Lande sich ruhig und friedlich auführen, und mit wachsames Auge auf seine Bedienten haben, daß keine Klage über sie geführt werde, und wo dergleichen ja geschehen sollte, muß er nach Befinden mit ihnen nach der Gerechtigkeit verfahren. Hat er gewisse Ordre, so darf er ohne Vorwissen seines Herrn selbige nicht überbreiten, wo aber freyer Gewalt hat, in allem auf dessen Nutzen sehen, und damit er sein Geschäft desto besser verwahre, muß er eine ständige und treue Nachricht von allem, was vorgehet, abhatten, sowohl was die Negotiation betrifft, die man auf sich genommen, als auch alle andere Sachen, welche sich binnen der Zeit, da man sich allda aufhält, ereignen. Doch das allererste muß durch die Klugheit registriert werden; daß man durch geschickte Mittel die Sache leicht und glücklich ausführen, noch der Gesandte abreiset, soll die wichtigste Sorge dahin geben, daß er die Schriften desjenigen Ministers, Philosoph. Lexic. I. Theil.

der zuerst vor ihm in eben dem Lande gewesen ist, communiciren lasse, damit er sehe, in was vor einem Zustand er die Angelegenheiten gelassen, welche Erkenntnis des vorübergegangenen in dem künftigen ein gar großes Licht geben kann. Indem er solche Schriften hat, muß er sie mit Aufmerksamkeit durchgehen, und was etwa nach den darinnen angemerkten Umständen vor Schwierigkeiten in seiner Negotiation wahrscheinlich entstehen dürften, genau überlegen, es betreffe nun das Ceremoniell, oder die aufgetragene Sache selbst, und deswegen sich vorher auf das genaueste instruiren lassen. Ein kluger Gesandter bemühe sich außer diesem vor seiner Abreise, von allen nöthigen Umständen desjenigen Landes, wohin er gehen soll, und wo er vorher noch nicht tractirt hat, Nachricht einzuziehen, und erkundiget sich desfalls bei denen, welche sich schon da aufgehalten haben, oder macht mit dem Minister von eben diesem Lande, der sich an dem Hof, von welchem er abreiset, aufhält, sonderbare Freundschaft, und sucht ihn zu überzeugen, daß er groß Verlangen trage, sich bei dem Fürsten, oder Staat, dahin man ihn schicket, annehmen zu machen, und zu einem gutem Vernehmen zwischen ihren Herren alles beizutragen, welchem er auch zu versprechen geben kann, daß er keine Gelegenheit vorbeis lassen werde, seine gute Ausführung so wohl, als die Hochachtung, die er bei seiner Gesandtschaft erworben, an dem Hof seines Principals zu rühmen, wodurch er ihn dahin gewinnen wird, daß er in seinen Briefen von ihm bei seinem Principal eine gute Idee erregt, welches von großem Nutzen seyn kann. Nebst dem muß er solche Bedienten aussuchen, welche vernünftig sich auszuführen pflegen, damit man ihm ibrentwegen nichts vormwerfen könne, unter denen am meisten auf einen treuen und klugen Secretarium zu setzen, dessen Wahl mit der größten Bedachtsamkeit anzustellen. Denn wenn er einen liederlichen, betrügerischen, oder unbedachtsamen annimmt, so ist er vielerley Inconvenienzen unterworfen; weil aber oft die Gesandten die benötigten Kosten nicht aufwenden, sichere und geschickte Leute an sich zu bringen, so ist hier das beste Mittel, daß der Principal die Legationssecretaries selbst annimmt und besoldet, wodurch das Geheimnis der Gesandtschaft ehe in Sicherheit gesetzt wird. Kommt der Gesandte in dem fremden Hof an, so muß er nach der Klugheit dadurch den Grund einer glücklichen Expedition legen, daß er sich bei dem Potentaten und seinen Ministern beliebt mache, welche Kunst aber, sich zu insinuiren, die Erkenntnis der menschlichen Gemüther voraussetzt. Daher muß er mit Ernst dran
F f f seyn,

seyn, den Fürsten und dessen Neigungen auszustudieren und zu erkennen, was er vor Tugenden und Schwachheiten an sich habe, welches nicht nur unmittelbar, wenn er selbst bey dem Fürsten ist, sondern auch mittelbar der Minister am Hof, die ihm ein Licht geben können, geschehen kann. Eben auf solche Art sucht er die vertrauesten Bedienten des Potentaten auszuforschen, und erareist alle Gelegenheit, ihre Affecten, vorgefaßte Meinungen und Interesse zu erfahren. Ist ihm darinnen ein Licht aufgegangen, so weiß er, was vor besondere Mittel, sich zu insinuiren, anzuwenden, indem man sich in diesem Stück überhaupst nach des andern Nation zu richten. Fürsten und Herren, wenn sie auch gleich durch das Glück über andere noch so sehr erhaben sind, sind doch Menschen, und also menschlichen Schwachheiten unterworfen, ja oft noch größere Sklaven ihrer Affecten, als Leute von geringerm Stand. Dieses weiß sich ein kluger Gesandter wohl zu Nutze zu machen, wenn er seine Reden, Geberden und alles, wodurch er sich äußerlich den Augen anderer darstellt, so einrichtet, wie es angenehm ist. Fürsten werden von Kindheit an durch die Unterthänigkeit und Lobeserhebungen derer, die um sie sind, zu einem jätlichen Ehrgeiz gewöhnet, und deswegen muß man auf das behutsamste mit ihnen umgehen, daß man ihnen keinen Zorn und Unwillen erwecke, jedoch so, daß man seinem Principal an Ehre und Respekt nichts vererbe. Ein geschickter Gesandter nimmt sich in acht, daß er den Potentaten weder auf eine abgeschmackte und niederträchtige Art lobet, und eine Gelegenheit vorbeyleißet, ihn mit wahrhaftigen Lobsprüchen in Sachen, darinnen sich nur Fürsten über andere vermöge ihres Standes erheben können, auf eine sinnreiche Art zu beehren. Er nimmt alle diejenigen Bemühungen sorgfältig vor, von welchen er weiß, daß sie ihm angenehm fallen, und erweist nach Gelegenheit einen gemeinen Geschmac, daß er auch in solchen Sachen, welche andere nach dem *Judicio* vor nützlich und eitel halten, nachzugeben weiß. Alles dieses läßt sich auch auf die vornehmsten Ministres appliciren, daß der Gesandte sich durch gute Mittel selbige dahin zu bringen, sich bestreiget, daß sie sich des glücklichen Fortgangs seiner Staats-handlung annehmen, weswegen er auf ihr Privatinteresse so bedacht ist, daß sie darüber in keine Ungelegenheit kommen. Was die Negotiation selbst betrifft, so geschieht solche entweder mündlich, oder schriftlich, wiewohl die erste Art an den königlichen und fürstlichen Höfen gewöhnlicher; die andere hingegen wird mehr gebraucht, wenn man mit Republicken oder in gewissen Versammlungen tracti-

ret; es ist auch einem Gesandten weit zuträglicher, wenn er mündlich tractiren kann, maßen er mehr Gelegenheit findet, nicht nur die Meinungen und Absichten derjenigen, mit welchen er zu thun hat, zu erforschen, sondern sich auch besser zu insinuiren, und den Vortrag geschickter einzurichten. Diese Verschwiegenheit läßt er darinnen sehen, daß er im Anfang die Ursachen seiner Gesandtschaft nicht weiter vorstellt, als es nöthig, um erst abzunehmen, wie man etwa möchte gesinnet seyn, und hört das, was man zu ihm sagt, mit der größten Aufmerksamkeit an, bemerkt daneben alle Mienen, Geberden, den Ton und die übrigen äußerlichen Umstände. Er sucht denjenigen Hof, an welchem er negotiiret, unvermerkt nach und nach zu gewinnen, daß er so zu reden immer nähere Schritte thut, und wo sich ja Schwierigkeiten hervor thun, so läßt er wieder den Muth sinken, noch bestehet er auf einem faßlichen Eidsinn, und wo man besondern Sachen durch vernünftige und wohlgegründete Vorkellungen nichts ausrichten kann, so steckt man sich klüglich hinter die Affecten, und agirt durch selbige zu seinem Vortheil, wenn man den Hof auf die Einbildung bringt, daß dessen eigen Interesse damit verknüpft wäre. Eine bigige Hartnäckigkeit, daß man sich mit den Fürsten und Bedienten in scharfe Wortwechsel einläßt, und das letzte Wort behalten will, nußt nichts, und die Klugheit erfordert, daß man nach gegenwärtigen Umständen von der Sache abtrahire und auf eine bessere Constellation warte. Hat er was wichtiges zu seines Herrn Interesse erhalten, so soll er bey Zeiten auf die Auffassung dringen, und ohne Unterlaß die Correspondenz mit seinem Hof unterhalten, dabey auch große Behutsamkeit zu gebrauchen, daß die Einrichtung solcher Schreiben dem Principal angenehm, selbige nicht aufgefunden, oder wenn dieselbe geschähe, nicht können gelesen werden. [Daher der Gesandte die Kunst verbergen zu schreiben verstehen muß. Siehe Character.] Und was andere Specialregeln mehr sind, davon diejenigen, die in solchen Verrichtungen gebraucht worden, am besten urtheilen können.

Das dritte Stück dieser Materie geht auf den Potentaten, zu dem der Gesandte geschickt wird, was derselbe gleichfalls nach der Gerechtigkeit und Klugheit zu thun, oder zu unterlassen hat. Es ist der Billigkeit gemäß, daß ein Potentat einen Gesandten admittiret, oder annimmt, weil oben aus dem Endzweck der Gesandtschaften gezeigt worden, daß indem sie auf das gemeine Beste zielen und das Band der Republicken unter einander unterhalten können, sel-

bige

er nöthig sind. Grotius schreibt de belli et pacis lib. 2. cap. 18. §. 3. 1. das Völkerrecht wolle nicht haben, alle und jede ohne Unterschied angenommen würden, sondern verlange nur manden ohne Ursach abzuweisen, dergleichen Bewegungsgründe aber jemanden abzuweisen, auf seiten des Sendenden, 1. Gesandten und der aufgetragenen Person statt haben könnte, auf welchen blag auch Suberus de iure ciuitatis 3. sect. 4. cap. 2. §. 10. von dieser Sache urtheilet. Es ist freilich kein Vorurtheil verbunden, alle Gesandten ohne Ausnahme zu admittiren, indem diese Verbindlichkeit aus dem Abscheu der Geizigkeit, so fern sie auf den gemeinen Nutzen zielt, fließet, mithin wo solches Nutzen wegsfällt, so fällt auch die Verbindlichkeit weg, und man hat erhebliche Ursachen, den Gesandten abzuweisen, welches in verschiedenen Fällen geschehen kann, als wenn 1. E. gewis ist, daß der Gesandte um Aufruhr zu erregen kommt, und die Gemüther der Unterthanen an sich ziehen will, wenn er nicht als ein Gesandter, sondern als ein Spion, oder nur die Sache ins weite Feld zu spielen, und durch diesen Verzug seinem Herrn schädlich, dem Potentaten aber, zu welchem er gesendet worden, schädlich zu werden gekommen, wenn er andere schon öfters durch dergleichen Practiken betrogen, oder doch auf andere Art verdächtig ist. Wollte man aber jemand deswegen abweisen, weil er vom Feind komme, so wäre dieses keine erhebliche Ursach, weil die Gesandten weder Friede noch Stillstand der Waffen, noch andere Verträge zwischen streitenden Parteyen leicht können gestiftet werden, aus welcher Ursache die Hoffnung eines Friedens verschwinden müßte. Es giebt auch die Verbindlichkeit der Religion keine hinlängliche Ursach an, als wenn man einen, weil er ein Ketzer, oder ein Heide wäre, abweisen wollte, indem die Gesandten hier als Menschen, die der Republic Nutzen sind, anzusehen. Insbesondere muß der Regent zu der Zeit, wenn Gelegenheit zu Rebellion in seinem Lande ist, behutsam mit der Admission des Gesandten verfahren, zumal wenn er in einem solchen Lande kommt, da Unruhigkeit und Arglistigkeit mehr, Verthörmtheit und Klugheit gilt. Man ist nicht unwahrscheinlich, daß der türkische Gesandte alle die Conspiracien, die bey der Gefangenschaft der holländischen Königin Maria in England ausgesponnen worden, sustentiret, wegen er auch aus dem Königreich Nutzen machte. Nimmt ein Potentat einen Gesandten an, und hat also keine Ursach, ihn abzuweisen, so muß er ihn die Rechte, die einem Gesandten

zukommen, anerkennen lassen, weil er nicht nur die Person des Principals, dem man nicht zu befehlen hat, vorstellet, sondern dieses auch der Endzweck der Gesandtschaft mit sich bringt. Diese Rechte bestehen in der Immunität und Inviolabilität, wiewohl einige unter dem letztern Wort alle Rechte begreifen. Jene, die Immunität fasset dasjenige Recht in sich, daß der Gesandte, indem er die Person seines Principals vorstellet, keiner weltlichen Herrschaft, folglich auch nicht der Macht des Potentaten, an welchem er geschickt ist, unterworfen, woraus denn fließet, daß er seine Religion frey und ungehindert ausüben, den Gottesdienst in seinem Hause halten, und alle Unterthanen seines Herrn, die sich da befinden, wo er sich aufhält, hinein lassen kann. Es können dieses Principium die Catholischen nicht wohl leiden, wenn Protestantische Gesandte zu ihnen kommen. Wicquefort erzielet in seinem Ambassadeur lib. 1. cap. 617. daß 1603. sich der zu Venedig residirende Runtius über die allzu große Freyheit, deren sich der Englische Ambassadeur anmaßete, daß er öffentlich in seinem Hause predigen ließe, beschweret, und ob man zwar jetzt in Engländer Sprache predigte, so könnte es doch leicht geschehen, daß man sich der Italiänischen bediente, und denn würde man jedermann einen Zutritt verstaten, daher der Ambassadeur dahin zu vermögen, daß er sich zu Würan, oder an einem andern gelegenen Ort aufhalten möchte. Der Rath antwortete auf diese Klage, es wäre der Republic an der Freundschaft des Königs von Engelland, als eines großen und mächtigen Potentaten sehr viel gelegen, und deswegen könnte man dem Ambassadeur an dem freyen Religionsexercitio nicht hinderlich seyn, man wollte ihn aber höchlich bitten lassen, den Ausländern den Zutritt dabey nicht zu verstaten, welcher Auctor noch andere Exempel anführet. Callieres de la maniere de negocier avec les souveraines cap. 9. ist hierinnen vernünftig, wenn er schreibt: „alle Abgesandten, Gesandten und Residenten haben das Recht, in ihren Häusern den Gottesdienst des Fürsten oder Staats, dem sie dienen, frey zu halten und alle Unterthanen ihres Herrn, die sich in dem Lande befinden, wo sie residiren, hinein zu lassen.“ Denn obwohl ein Fürst nach der Politie dabey zu sehen hat, daß bey diesem freyen Religionsexercitio unter seinen Unterthanen keine Unruhe entstehen möge, so kann doch dieses nicht verboten werden, eben weil der Potentat dem Gesandten nichts zu befehlen hat. Es begreift die Immunität ferner, daß nicht nur der Gesandte vor seine Person, sondern auch sein Haus

und seine Domeſtiquen von der Jurisdiction deſſen, an welchen er geſendet worden, befreiet, indem er als der Fürſt, das Haus als ein Haus des Fürſten, und ſeine Hauſeoſſen als des Fürſten Bedienten anzusehen ſind, und mithin bleibt ein freyer Ort, wiewohl einige davor halten, daß die Quartierfreiheit von der Gewohnheit, oder beſondern Verträgen herzuleiten ſey, daher ſelbige an einem Ort weitläufig, an einem andern ſehr eingeſchränkt, und am dritten gar nicht im Schwanz wäre, oder abgeſchaffet worden, worüber unter andern zu Rom viel Streitigkeiten entſtanden ſind. Der Mißbrauch, den hier zuweilen Geſandte vorgenommen, kann das Recht, ſo auf einem natürlichen Grund beruhet, nicht anheben, wenn man etwa böſe Leute augenommen, und dadurch die Obrigkeit ſelbiges Orts an der Ausübung der Gerechtigkeit gehindert worden. Denn wird das Haus ſeines Geſandten als das Haus ſeines Fürſten angeſehen, ſo kann es nicht anders, als frey ſeyn, daß weder der Richter, noch ihre Bedienten hinein dürfen. Es bringt die Immunität mit ſich, daß der Geſandte ſo wohl auf der Reiſe, als an dem Ort, wo er die Verrichtungen ſeines Principals treiben ſoll, die Freiheit im Reden und Schreiben habe, auch von allen Zöllen und Beſchwerungen ausgenommen, welches Recht der Zollfreiheit ein kluger und vernünftiger Geſandter nicht mißbraucht, wie manche gethan, daß ſie unter dieſem Vorwand viele andere Dinge vor Kaufleute frey einführen laſſen, von denen ſie Geld ziehen, und hingegen dem Potentat, an den ſie geſendet ſind, betrügerlich Weiſe Eingriff thun. Daher iſt man in Spanien veranlaſſet worden, dieſe Neceſſitäten aller fremden Miniſter, ſo zu Madrid reſidiren, auf einen gewiſſen Fuß zu ſetzen, da man nemlich einem jeden unter ihnen nach dem Maas ſeines Characters jährlich eine Summe Gelds giebt, dieſen Mißbrauch zu verhindern, und die Republic Genua macht es auf gleiche Art mit den Miniſtern der Eronen, ſo ſich alda aufhalten. Die Inviolabilität, welche auch *sanctitas legatorum* genennet wird, beſtehet in einem ſolchem Recht, daß der Geſandte bey dem, an welchen er geſendet worden, ſeine völlige Sicherheit habe, und auf keine Weiſe kann beleidiget werden, welches Recht ſeinen natürlichen Grund hat. Denn wie man überhaupt nach dem Recht der Natur niemand zu beleidigen, als darf auch dieſes inſonderheit bey den Geſandten nicht geſchehen, zumal, wenn dieſes Verbot nicht ſatt haben ſollte, keine Geſandtschaft könnte ausgeſühet werden. Es erſtreckt ſich ſolches Recht erſtlich auf

die Perſon des Geſandten, wenn man aber erklären will, wie weit ſich ſolches erſtrecke, muß man die unterſchiedene Fälle aus einander ſetzen. Denn ein Geſandter iſt entweder ſchuldig, oder unſchuldig; kommt entweder von einem Freund, oder Feind; er befindet ſich entweder bey dem, an welchen er geſchickt worden, oder bey dem dritten. Was unſchuldige und zwar Friedeſandte anlanget, ſo rührt, wie ſchon gedacht, ihre Sicherheit aus dem natürlichen Verbot her, man ſollte niemand beleidigen, man mag nun den Fürſten, zu welchem er geſendet wird, oder die dritte Perſon betrachten, und iſt daher kein Zweifel, wenn einem ſolchem unſchuldigen Geſandten eine Beſchimpfung, Schade, oder ſonſt eine Beleidigung widerfahren, dieſes durch einen Krieg keine geſehen werden, weil ſonſt kein andrer Mittel, ſich in ſeinem Recht zu ſehen, vorhanden iſt. Was die Kriegesſandten betrifft, ſo hat man ſie entweder angenommen, oder nicht. Im erſten Fall hat man durch die Admiſſion in ihre Sicherheit gewilliget; im andern aber ſchon oben gewieſen worden, daß man allerdings dergleichen Geſandten annehmen, weil ſonſt kein Friede, oder Stillſtand der Waffen jemals zu hoffen wäre. Bey ſchuldigen Geſandten hat man zum voraus zu erwegen, daß deren Verbrechen auf dreyerley Art zu betrachten. Denn ſie haben entweder ſelbſt ohne ihres Principals Befehl etwas unthun, oder ſie nehmen etwas vor, was ihnen ihr Principal befohlen; oder es wird davon gehandelt, daß man ihnen allein ihres Principals Verbrechen zurchnet. Im erſten Fall fragt man zweyemal was es vor ein Verbrechen ſeyn wiſſe, dadurch ein Geſandter ſeine Sicherheit verliert? worinnen es dröckeren Meinungen giebt. Einige halten davor, man könne einem Geſandten wegen eines jeden Verbrechens, es möge Namen haben, wie es wolle, die Sicherheit entziehen. Andere hingegen halten für das Gegentheil davor, daß er gar kein Verbrechen wegen die Sicherheit verliere, und dann ſtehen zwiſchen den beyden erſten Meinungen einige in der Mitte, daß nemlich das Recht der Sicherheit eines Geſandten nicht durch ein ſolches Verbrechen, aber auch nicht durch ein geringes aufgehoben werde. Das Verbrechen, wodurch die Sicherheit Schaden leiden ſollte, müſſe ein offenkundiges und ein großes Verbrechen ſeyn. Unter die großen Verbrechen rechnen einige diejenige, welche auf Zerrüttung der Republic abzielen, den Unterthanen des Fürſten, bey dem ſich der Geſandte aufhält, das Leben nehmen, oder ſelbige ſonſt an Ehre und Gut gröblich verletzen, beſonders wenn ſolches Perſon

Personen dem Fürsten lieb sind, u. unter die geringern könnte man auch etliche rechnen, die wider den Fürsten selbst begangen, als wenn der Abgesandte einen Syton abgäbe, ein loses Maul habe, dem Fürsten mit anzüglichen oder Drohworten begegne, niemohl auch einige die Meinung haben, wenn ein geringes Verbrechen wider eine Privatperson begangen sey, so sollte mänsch der Klugheit verschmerzen, wenn es aber wider den Fürsten begangen, so sollte man den Gesandten aus dem Lande weisen, und ihn ohne Antwort von sich lassen. Wors andere fragt man: wie ein rohes und offenes Verbrechen an einen Gesandten zu rächen, aber nicht zu bestrafen, weil bey einem Gesandten keine Strafe statt hat, wenn er die Person seines Principals vorstellt. Man pflegt hier einen Unterschied zu machen, so fern das Verbrechen entweder directe den Staat oder das Ansehen des Fürsten, oder nur eine Privatperson angeht. In jenem Falle, wenn der Gesandte entweder der Interthanen Gemüther zum Aufruhre erregt, oder den Ausführern mit Rath begehrt, oder mit den Rebellen zugleich die Waffen ergreift, oder seine Leute wider die Republic beweget macht, könne das Verbrechen gerochen werden, auch also, als man den Gesandten umbringe, und vor als einen Feind, weil auch sein Principal, wenn er dergleichen vornehmen will, kein besser Tractament zu erwarten hätte, und im Fall, daß ein solcher Gesandter frey davon käme, könnte man dessen Auslieferung von seinem Principal erlangen. Wenn er aber ein grobes Verbrechen an einer Privatperson verübet, so ist nicht gleich als ein Feind des Fürsten, zu dem er gesendet worden, anzusehen, sondern gleichwie sein Principal thut, wenn er dergleichen begangen hätte, wegen gutwilliger Genugthuung beprochen werden müßte, ehe man ihm einen Krieg anzukündigen habe, also sey es densfalls hier billiger und der Klugheit gemäß, daß der Fürst, bey welchem er das Verbrechen begangen, ihn mit einem Elois seinem Herrn zurück schicke, und beehre, daß er ihn entweder kelle, oder arm bestrafe, und also der Principal die Wahl habe, welches von beyden er thun wolle. Im andern Falle, wenn der Gesandte auf Befehl seines Principals Verbrechen ausgeübt, halten einige dafür, man könnte den Gesandten so lange in Arrest behalten, bis sein Herr sowohl wegen des Unrechts, so der Gesandte, und selbst gethan, genugsame Versicherung gegeben. Wenn aber etliche meynen, ein Gesandter habe die Freyheit, alles zu thun, was ihm sein Principal befohlen, und das Verbrechen müßte allein seinem Fürsten zugerechnet werden, so ist dieses unersucht, maßen auf solche Weise der Ge-

sandte an einem fremden Orte mehr Freyheit, als der Principal, wenn er selbst da wäre, hätte, und im Begeht hätte der Fürst nicht so viel Macht in seinem eigenen Lande, als ein Hausvater in seinem Hause. Im letzten Fall, wenn der Principal wider des Abgesandten Wissen etwas wider einen andern Herrn vorgenommen, ist ein solcher Gesandter, wie nicht weniger, wenn er etwas Schlimmes vornehmen soll, sehr übel dran. Er steht für seinen Fürsten, und befindet sich daher in der größten Gefahr, obachtet man die Billigkeit dabei zu beobachten, und nach derselben unterscheiden muß, was man in solchem Falle mit der Person des Gesandten und mit dem Fürsten vorzunehmen. Es erstreckt sich die Sicherheit eines Gesandten auch auf seine Bedienten, Befehrten, Mobilien, an denen man sich nicht vergreifen darf. Solche Rechte muß der Potentat den Gesandten, welcher zu ihm kommt, ruhig genießen lassen, und wo er dieses nicht thut, handelt er wider die Regeln der Gerechtigkeit, auch wider die Klugheit zu seinem eigenen Schaden. Denn hat er mit einem höhern und mächtigeren Fürsten zu thun, so kann er an seinen fünf Fingern abziehen, was er für Seide dabei spinnen werde, in welchem Falle, wenn man mit großen und mächtigen Herren zu thun hat, auch nicht allemal rathsam, wenn ein grobes Verbrechen vorgegangen, mit der Schärfe Satisfaction zu suchen, wenn gleich solche Forderung noch so rechtmäßig, wie man denn überhaupt in diesem Stücke, was die Satisfaction wegen Beleidigung, die der Gesandte gethan hat, betrifft, den Unterschied, was man nach der Gerechtigkeit thun könne, und was nach der Klugheit zu thun rathsam sey, nicht nur stets vor Augen haben, sondern auch zu einer Edbillichkeit kommen lassen muß. Ein kluger Mann giebt zuweilen von seinem Rechte etwas nach. Ist des Gesandten Principal geringer und schwächer, so kanns wohl seyn, daß der Potentat, wenn er einem solchen Gesandten die ihm zukommenden Rechte nehmen will, sich nach gegenwärtigen Umständen nichts widriges zu besorgen hat, wer weiß aber nicht, wie veränderlich die Umstände des Glücks sind, und daß auch ein schwächerer dem mächtigeren Schaden kann; sollte es über kurz oder lang, auf diese oder jene Art geschehen, welches ein solcher Fürst, so bald sich Gelegenheit weiset, nicht unterlassen wird, in Ansehung daß die daraus zu schließende Verachtung bey dergleichen Standspersonen die Nachgierigkeit gar sehr reizen kann. Ein Potentat, zu dem ein Gesandter kommt, hat überall Gerechtigkeit und Klugheit zu verknüpfen. Kommt derselbige an, so muß das Creditiv wohl untersucht werden, daß man die in demsel-

hervor des Potentaten Absichten favorable Redensarten nicht sogleich für sich erkläre, sondern genau untersuche, was etwa vor eine Zweideutigkeit dahinter stecke. Man erweist den Gesandten zwar alle Freundlichkeit und Höflichkeit, man läßt sich aber von ihnen nicht treuherzig machen, und siehet insonderheit dahin, daß die Bedienten am Hofe nicht mögen gewonnen werden. Denn wenn gleich sonst treue Minister meynen, sie wollen Geld nehmen, und dem Verführer zur Untreue eine lange Nase machen, so muß man doch wissen, daß der Verführer nach seiner Verschlagenheit solches wohl vorher gesehen, und die Sache so eingerichtet, daß zuletzt die Ausführung der Untreue vor den Ministern das einzige Mittel seiner Erhaltung wird. Es ist dieses eine Sache der Affecten, da der angegriffene Theil weit schlimmer daran ist, als der angreifende, indem bey jenem der Affect untermuthet gereizet, und dadurch eine Verwirrung erregt wird. Dieser aber hat Zeit gehabt, das Vorhaben seines Affects ohne Reizung vorher zu überlegen. Es gehöret insonderheit die Kunst hieher, bey einem verdrüsslichen Anbringen die Sache dahin zu dirigiren, und unter andern den Gesandten durch allerhand Intriguen so lange abzubalten, bis man eine honette Entschuldigung wider sein verdrüssliches Ansuchen findet, und wenn man was abschlägt, muß dasselbige auf eine angenehme Art geschehen, daß solches den Gesandten nicht verdrüsslich fällt, und sie den guten Willen für die That annehmen können, und was andere besondere Regeln der Klugheit mehr sind, die man an den Höfen besser, als auf Schulen weiß. (Die Frauen, welche in Ansehung ihrer Ehegatten Gesandtinnen heißen, stehen nicht weiter unter dem Schutze des Völkerrechts, als so lange sie sich bey ihren Gemahlen aufhalten. Es hat aber auch eigentliche Gesandtinnen gegeben, die für ihre Person selbst Gesandtschaftsgeschäfte verwaltet haben. Man giebt hiervon nur ein Beyspiel. Der König von Persien schickte eine Dame von seinem Hofe in Gesandtschaft an den Großsultan, während der Unruhen des Reichs. Aus der persischen Geschichte bekommen wir auch ein Exempel an der Marschallin von Guébriant, welche 1645. den Auftrag erhielt, als außerordentliche Ambassadeurice des allerchristlichen Königs, die Prinzessin Maria von Gonzagua, Tochter des Herzogs von Nevers, dem Könige von Polen zuzuführen, der sich mit ihr durch Procreation vermählt hatte. Einige wollen auch die Gräfinn von Königsmark zum Beyspiel aufstellen, welche der König von Polen August II. als Gesandtin an den König von Schweden Carl XII. schickte haben, welches aber von andern mit

Gründe geleugnet wird, weil diese Dame weder den Rang als Gesandtin, noch ein Creditivschreiben, noch ein Geheimniß einiger Unterhandlung gehabt habe. Sie hatte nur schlechtweg den Auftrag, bey Gelegenheit mündlich von einer Unterhandlung zu reden. Der König von Schweden ließ auch diese Dame nicht zu sich. Noch berühre ich, wie das Bündniß zu Cambrai im Namen Maximilians I. von seiner Tochter Margaretha von Oesterreich, vermittelten Herzoginn von Savoyen und Gouvernantin derer Niederlande, unterzeichnet worden, wo sie von dem Kaiser, ihrem Herrn Vater, Vollmacht hatte. Der in eben dieser Stadt geschlossene Friedenstractat den 3. August 1529. wird insgemein der Weberstinde genennet, weil er im Namen Francisci von seiner Frau Mutter Louise von Savoyen, und von einer andern Margaretha von Oesterreich, Herzoginn von Parma und gleichfalls Gouvernantin in den Niederlanden, im Namen Carls V. dessen natürliche Tochter sie war, unterzeichnet wurde. Diese beyden Prinzessinnen unterzeichneten diesen Frieden vermögte haltener Vollmacht des Königs von Frankreich und des römischen Kaisers, doch hatten sie nur den Rang als Bevollmächtigte, nicht aber als Gesandtinnen.)

Ehe wir diese Materie schließen, wollen wir zu weitem Nachlesen noch einige Beybeuten davon anführen, die man in zwey Classen theilen kann. Einige haben in besondern Schriften diese Materie überhaupt abzubandeln gesucht, als 1) Franciscus le Vayer de legatione legationumque privilegiis, officio ac munere; 2) Albericus Gentilis de legationibus, welches zugleich in den Antiquitäten ein und das andere Licht giebt; 3) Friedr. de Marselaer de legato; 4) ist das vollständigte Werk, so wir in diesem Stücke haben, des Wicqueforts ambassadeur, welches Buch zu verschiedenen Malen gedruckt worden, und haben die beyden ersten Auflagen diese Ueberschrift: *memoires rouchants les Ambassadeurs, die dritte aber: 1) Ambassadeur et ses fonctions, is 4to, bey der es auch bisher geblieben, wie man denn solches auch bey uns nicht auf französisch nachgedruckt, sondern auch in die deutsche Sprache übersetzt hat. Thomasmus giebt in dem specimen iuris prudentiae iudicialis cap. 3. pag. 32. einige Nachricht davon: 5) Walsinghamus in den memoires et instructions pour les Ambassadeurs, Amsterd. 1700. 4. so auch zwey Theilen bestehet, in deren ersten die Briefe enthalten, welche er mit den Staatsleuten gewechselt, im andern aber bezeichnen sich politische Regeln und eine Vorstellung, wie insonderheit die Bedienten Elisabeths geartet gewesen, von welcher*

Schrift

Schrift *Mende* in *Schediasmate de commentariis historicis*. p. 47. handelt: 6) die neueste und artigste Schrift haben wir von *Francisco von Callieres* unter dem Titel: *de la maniere de negocier avec les souverains*, welche zu Paris 1716. in 12. edruckt, und mit großem Beyfall aufgenommen wurde. Denn es druckten selbige nicht nur die Holländer in gleichem Formate alsbald nach, sondern es kamen auch in eben dem Jahre die Deutschen zu drey Auflagen, einer französischen zu *Dannover* bey *Förckern*, und zwey deutschen Uebersetzungen, welche in einer Messung zu Leipzig zugleich aus Licht traten. Die eine in 8. faßet weiter nichts, als ein Text des Autors in sich; die andere in 12. unter dem Titel: *der staatsräthliche Abgesandte*, ist nicht nur mit einer kurzen Nachricht von dem Autors, sondern auch mit nützlichen Anmerkungen, te mehrertheils zur Historie gehören, versehen, und rühret von *Joh. Ernst Kappio* her. Es wird darinnen von der Ausbarkeit der Staatshandlungen, von den Eigenschaften eines Gesandten, von den Verrichtungen, Freyheiten, Ceremonien, Erbedensscheiden, Instructionen, den wirklichen Verrichtungen der Gesandten, von der Wahl derselben, in einer angenehmen Kürze gehandelt. Es sind die Regeln, die der Autor von der Kunst, Staatsgeschäfte zu treiben, giebt, um es höher zu halten, weil er die eigene Erfahrung zu seiner Lehrmeisterin gehabt, und keinen Unterschied unter einen gelehrten Gesandten und wahrhaftig edelthun Mann macht, daß wir uns auch dessen bey diesem Artikel oft bedienen haben: Anno 1715. gab *Goetsfried Striue* das *arabische Hofceremoniell* in 8. heraus, stimmen er, sonderlich part. 3. cap. 1. 99. viele Sachen, die die Gesandten treffen, berühret. Es hat auch der berühmte *Gregorius Leti* 1685. herausgegeben *il ceremoniale historico et politico*, erinnern er aber mehr eine allgemeine Historie, als ein Ceremoniel geschriebene andere haben nur besondere Umstände von den Gesandten, sonderlich was ihre Rechte betreffen, ausgeführt, wohn die Beschreiber des natürlichen Rechts gehören, als *Grotius de iure belli et pacis* lib. 2. cap. 18. nebst seinen Auslegern, *Hufendorf in iure naturae et gentium* lib. 3. cap. 3. §. 23. *Schöffetter in colleg. usend. exerc.* 11. §. 13. *Tertor in synopsi iuris gentium* cap. 14. *Thomasius in iurisprud. divin.* lib. 3. cap. 9. *Friebner in iurisprud. naturali* lib. 3. pp. 6. *Glasen in dem Vernunft*, und *Hofrecht* lib. 6. p. 228. 1699. Es sind auch viele Disputationes von dieser Materie herausgekommen, als *Jacobi Thomasi de legato inuolabili*, *Cocceji de legato sancto, non impuni*, *Spencers*

de sacris legatorum, *Simonti de violatione legati*, *Conrings de legatis*, *Christian Thomasi de iure asyli legat. aedib. compet.* *Willenbergs de iurisdiction. legati in comites suos*, *Dorns de eo, quod est iustum circa legationes assiduas*, *Joh. Jac. Lehmanns de vero atque certo fundamento iurium, ac speciatim sanctitatis legatorum*, *Böhmers de priuatis legatorum sacris*, und von dem *Richardo Joucheo* haben wir einen *Tractat de legati delinquentis iudice competente*, der 1717. also hier in deutscher Sprache mit Anmerkungen herausgekommen. Alle und jede hieher gehörige Schriften anzuführen, ist unser Vorhaben nicht, welche auch schon zum Theil nebst andern hier nicht berührten von *Martino Lipenio in bibliotheca philosoph.* p. 800. *Joh. Georg Rulphio in der Vorrede seines Tractats de legationibus statum imperii*, und *Struvio in biblioth. iuris select.* cap. 6. und in *bioblioth. philosoph.* cap. 8. §. 12. ingleichen von dem Autors *bibliothecae iuris imperantium quadripartitae* p. 250. seqq. sind erzehlet worden. In den Politiken handelt man von der Klugheit in Ansehung der Gesandten, unter denen wir uns hier kühnigers Klugheit zu leben und zu herrschen cap. 14. §. 19. 199. bedienen haben. [Siehe *Ambassadeur*, *Ceremoniel*, *Etiquette*.]

Geschenke,

Heißt diejenige Sache, deren Eigenthum wir einem andern umsonst, oder ohne Entgelt überlassen. Auf solche Weise ist ein Almosen eine Art der Geschenke, wenn man einem Dürftigen das Eigenthum von einer Sache, die uns zugehöret, zu seiner Nothdurft umsonst überläßt; weil wir aber von den Almosen schon oben gehandelt haben, so bleiben wir hier bey denjenigen Geschenken, die man denjenigen, welche es nicht benöthiget sind, giebt, und sie oft schlechterdings Geschenke zu nennen pflegt. Man hat hier auf zwey Stücke zu sehen: 1) wie man sich bey dem Schenken selbst zu verhalten habe? Geschenke geben ist an sich etwas Indifferentes, wenn man aber in Praxi wirklich Geschenke giebt, so kann dieses in Ansehung der Absicht und der andern dabey vorkommenden Umstände bald eine vernünftige, bald unvernünftige Handlung werden, mithin hat man vernünftige und unvernünftige Geschenke. Jene sind den Regeln der Billigkeit und Klugheit gemäß, folglich gereichen sie weder zu unserm, noch eines andern Schaden, sondern vielmehr zu beyderseits Nutzen. Nach den Regeln der Billigkeit schenkt man dem, der dasjenige hat, was die Nothdurft erfordert, aber eines

eines bessern Glucks werth ist, etwas, wodurch er seine Bequemlichkeit haben kann, oder wenn er nicht hinlängliche Mittel hat, nach seiner Lust und Geschicklichkeit der Welt zu dienen, hilft ihm durch Geschenke fort, daß er sein Glück desto leichter finden kann. So ist auch der Willigkeit gemäß, daß man bisweilen eine Arbeit, woben besonderer Fleiß und Geschicklichkeit gezeigt worden, reichlicher belohne, als sonst gewöhnlich ist, welche Art der Geschenke auch dieser Umstände wegen aus Klugheit zu beobachten, weil nicht nur ein Arbeiter dadurch aufgemuntert und bey seiner künftigen Arbeit vergnügt gemacht wird, sondern wir auch selbst auf solche Weise uns einen guten Namen unter den Leuten erlangen können. Vielmal haben wir von dem andern besondere Freundschaft und Gefälligkeiten genossen, und wenn wir dafür unser Dankbares und erkenntliches Gemüth an Tag legen wollen, so kann dieses durch Geschenke geschehen. Insbesondere erfordert die Klugheit zuweilen Geschenke, wenn sie als Mittel, uns in des andern Gunst zu setzen, oder darinnen zu erhalten gebraucht werden, damit wir unsere Wohlfahrt desto eher befördern können, dergleichen Mittel, wo sie ein vernünftiges Absehen haben, und also den Regeln der Gerechtigkeit nicht entgegen stehen, gar wohl anzuwenden sind. Doch müssen eben auch nach der Klugheit die Größe und die Art des Geschenke determiniret, und die Umstände der Person, welche man beschenken will, des Geschenke, worinnen selbiges bestehe, und wie angenehm selbiges vermuthlich seyn dürfte, und denn seines eigenen Zustandes genau überleget werden. Aus diesem ist leicht zu erkennen, worauf eine unvernünftige Schenkung ankomme, wenn selbige den Regeln der Willigkeit und Klugheit entgegen, und daher entweder zu unsers Nachtheil, oder unserm eigenen Schaden abzielet und ausschlägt; 1) was man bey Annahme der Geschenke zu beobachten? Aus den Absichten und Umständen derjenigen, die Geschenke bringen, ist zu schließen, wie weit Geschenke anzunehmen, erlaubt. Will der andere durch seine Geschenke und eine Ergötlichkeit machen, oder seine Liebe, Freundschaft, Dankbarkeit, für entweder bereits erwiesene, oder doch zu hoffende Gefälligkeiten und Dienstfertigkeiten an Tag legen, wir wissen auch an dem, daß er nach seinem Vermögen und Zustande gar wohl etwas verschenken könne und dürfe, so ist bey solchen Umständen, Geschenke anzunehmen erlaubt. Hingegen wäre es unrecht, wenn jemand durch Geschenke einen wider seine Pflicht zu handeln, gewinnen will, welches eben so unrecht, als wenn man sich, dawider zu

handeln, gewinnen läßt; wie nicht weniger, wenn solche Leute, die selbst nichts übrig haben, oder durch Geschenke das Ihrige verschwenden, Geschenke brächten, und man wollte sie annehmen, woben Wollf in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. 4. cap. 3. pag. 651. seqq. zu lesen ist. [Die Lehrer des Naturrechts sind zu vergleichen. Siehe Naturgesetz, unter welchem Artikel die Scribenten angeführt worden.]

Geschicklichkeit,

Ist dieselige Eigenschaft der natürlichen Kräfte, sofern man sie durch stetige Uebung in einen solchen Stand setzet, daß man selbige zu seiner Nützlichkeit brauchen, und darauf auf eine leichte und fertige Art was nützlich anrichten kann. So vielerley natürliche Kräfte man hat, so viel Arten der Geschicklichkeit können auch seyn. Man hat Kräfte des Leibes, der Seelen, insbesondere des Verstandes und Willens, daher eine dreyfache Geschicklichkeit entsteht: 1) die Geschicklichkeit des Leibes, welche dasjenige erlangte Vermögen, da der Mensch die Gliedmaßen des Leibes in eine solche Bewegung und Stellung bringen kann, wie es die natürliche Vollkommenheit, oder Gesundheit desselben, und die Wohlstandigkeit erfordert. Es hat zwar immer ein Mensch vor dem andern von Natur einen geschicktern Leib, wo aber die stetige Uebung unterbliebe, würden solche gute natürliche Fähigkeiten gleichsam vermindern: 2) die Geschicklichkeit des Verstandes, wenn man wohl versteht, und also die Wahrheit im Erkennen und Beurtheilen erkennen kann, welches ein Wert der gesunden Vernunft ist. Von Natur haben alle Menschen einen Verstand, das ist, eine Kraft zu denken, welche Kraft durch stetigen Fleiß im Meditiren, nach vorhergegangener Theorie in eine Geschicklichkeit verwandelt werden: weil wir aber den Verstand zu dem Ende von Gott bekommen, daß wir das Wahre und Falsche unterscheiden, so ein Wert des Judicii ist, das Gedächtnis und Ingenium mit einem Judicio verknüpft seyn, das Judicium aber selbst zur Erkenntnis der Wahrheit fertig gemacht worden seyn. Es entstehen daher wieder drey besondere Geschicklichkeiten, des Gedächtnisses, Ingeniums und Judicii. 3) Die Geschicklichkeit des Willens, welches derjenige Zustand, wo er sich in seinen Bewegungen und Vergerden nach der Vernunft richtet, welches die moralische Tugend im philosophischen

den Verstand ist. [Davies in seiner bilof. Sittenlehre hat sehr wohl von der Geschicklichkeit gehandelt.]

Geschlecht,

Ist der Unterschied der männlichen und weiblichen Art, von dem man in der Sittenlehre anzumerken pflegt, daß er einen Unterschied in den Sitten der Menschen verursache. Denn man werde mehrtheils an den Weibsbildern wahrnehmen, als ihnen mit Recht der Name eines schwachen Werkzeugs, wie sie in der heiligen Schrift genennet werden, zukomme. Schwach wären sie an den Kräften des Geistes, des Verstandes, und des Willens, so fern sie geschwundenen Affecten geneigt, leicht erzürnen, freuen, betrüben, offen, fürchten können, welches von der arken Einbildungskraft, und dem schwachen Judicio komme. Sie wären meistens von einem sanguinischen Temperament, und deswegen ärtlich, neugierig, leichtgläubig, veränderlich, unbedachtsam, artig, verliebt, haben auch ehrgeizig, jedoch daß sie ihre Ehre nicht in großen Dingen, sondern in Kleinigkeiten der Schönheiten und des Puzes suchen, welches aber von allen nicht kann gesagt werden. Denn wenn man von den unterschiedenen Sitten der Menschen in Ansehung gewisser äußerlichen Umstände redet, so vertheilt man nur dasjenige, was indemein geschieht. Es verändert sich auch die Sache, sonderlich was die wollüstige Leizung, und die daher abhängende Specialneigungen anlangt, nach dem Unterschied des Alters. Die Ursachen sind theils von einer natürlichen Beschaffenheit des Leibes, theils von der Auserziehung herzuileiten.

Geschmack,

Dieses Wort wird im physischen und moralischen Verstand gebraucht. Der physische Geschmack hat eine große Verwandtschaft mit dem Geruch, und weil wir vorher von dem letztern weitläufig gehandelt worden; so wollen wir deßwegen kürzer von dem Geschmack reden. Es ist das Wort Geschmack auch eine dreifache Bedeutung. Einmal heißt es derjenige unter den äußerlichen Sinnen, welcher durch die Zunge als sein Werkzeug und einigermaßen auch durch den Gaumen die Schmachthastigkeit der Körper empfindet und durch das Gehirn der Seele mittheilt. Hernach bedeutet dieses Wort die Beschaffenheit der Körper selbst, so fern sie schmachthastig sind, woraus man selbige herzuileiten, davon haben

die Physici nach ihren unterschiedenen Principiis ungleiche Meynungen. Man nimmt unter andern in Ansehung des Geschmacks wahr, daß nicht alle Körper diese Beschaffenheit an sich haben, sondern vielmehr einige unschmachthastig sind, und zwar so wohl flüssige, wie die Luft, das reine Wasser; als feste, wie die Steine, Metalle; ingleichen daß solche Körper, die ordentlich keinen Geschmack haben, den stärksten Geschmack bekommen können, wie die Metalle, wenn sie durch Scheidewasser pulverisirt werden; und daß warme Speisen schmachthastiger sind, als kalte, auch unterschiedene Arten und Grade des Geschmacks wahrgenommen werden. Denn was das letztere betrifft, so haben die Physici gesucht, die verschiedenen Gattungen vom Geschmack in gewisse Klassen zu theilen; verglichen waren der scharfe Geschmack, als in Pfeffer, Knoblauch, Meerrettich, Urin; der bittere in Wermuth, Coloquinten, Morren, Aloe, Sallé; der salzigte in allen Arten des Salzes, Salpeter; der saure in Citronen, Sauerbrunnen; der rauhe in Gallspeln, Alaun, Vitriol; der herbe in unreifen Früchten; der durchdringende in Wein, Birnmoss; der süße in Honig, Zucker, Milch, Most; der fette in dem Mark von Thieren, anderer zu geschweigen. Diese verschiedene Arten des Geschmacks werden gar sehr unter einander gemischt, als sauer und süß in candirten Citronenschalen, und in Salat mit Zucker angemacht; ingleichen süß und zusammen stehend in eingemachten Schleen; salzig und scharf in eingesalztem und gepfeffertem Fleisch. Aristoteles de sensu cap. 4. sagt: id vero sapor est, passio in humido gustus potentia, facta a dicto siccio, alterans in aqua, welches eine sehr abstracte und metaphysische Definition ist, die vielmehr anzeigt, wie der Geschmack gezeuget werde, als was derselbe eigentlich sey. Die Mechanici, Cartesianer und Cassendisten, nebst andern, suchen den Grund des Geschmacks in der Gestalt der Theilchen, daß wenn solche die Drüseln in der Zunge berühren, dadurch diese Empfindung entsünde, s. Cartesius in tr. de homine part. 3. §. 34. Robauk in tr. physic. part. 1. cap. 24. Cassendum in phys. scd. 1. lib. 6. cap. 9. Willisius de anima brutor. cap. 18. will die unterschiedenen Geschalten, welche diese Theilchen hätten, und daher die verschiedenen Arten vom Geschmack deprendiren, gar genau anzeigen, dawider aber D. Kibiger in physica divina lib. 3. cap. 5. scd. 1. p. 550. sqq. allerhand Einwürfe gemacht. Er seines Orts hält dafür, daß der Geschmack eine gewisse Beschaffenheit einiger Körper sey, daß sie mit dem Speichel der Zunge vermittelt einer elastischen

F f f 5

Dewe-

Bewegung könnten vereinigt werden, und eben dadurch die papillulas pyramidales bewegen, welche in den Speicheldrüsen herfürtragten, und dadurch das Gemüth afficirten, daß es den Geschmack der Körper empfinde und von einander unterscheide. Endlich versteht man durch den Geschmack die Empfindung der schmackhaften Körper, da denn zwischen dem Geruch und dem Geschmack dieser Unterschied, daß man bey dem Geschmack der Körper, welchen man schmecken will, nahe an das Empfindungsinstrument, oder Zunge drücken muß, welches aber bey dem Geruch nicht nöthig, indem man auch Sachen in der Ferne riechen kann. Was übrigens vor Veränderungen bey dem Geruch vorgehen können, solche haben auch bey dem Geschmack statt, daß also dieses aus dem obigen zu ersehen ist. Laurentius Gryllus hat einen Tractat de sapore dulci et amaro; und Johannes Bravus librum de saporum et odorum differentiis, causis et effectationibus, Venedig 1592. dessen wir schon oben gedacht haben, geschrieben. Es hat auch Gerhard Blasius des Laurentii Vellini exercitationes anatomiae duas, de strudura et usu renum, vt et de gustus organo etc. Leyden 1711. ediret, davon in dem journal des savans 1711. aug. p. 181. ein Auszug zu finden. Von dem Fortunio Liceto ist eine Schrift, de iis, qui sine alimento viuunt, vorhanden. [Der physische Geschmack entsteht durch Auflösung der Salze, welche in einem Körper stehen; solche Auflösung geschieht vermittelt des Speichels und der innern Theile des Mundes. Eine Sache, welche keine Salze in sich faßt, hat demnach keinen Geschmack, und je mehrere Salze in der körperlichen Sache vorhanden sind, desto stärkern Geschmack wird die Sache aufsern. Nach der Verschiedenheit dieser Salze, entsteht auch ein verschiedener Geschmack, der bald süß, bald sauer, bald bitter, bald anaenehm, bald unangenehm ist. Siehe Succows Briefe an das schöne Geschlecht. S. 72. 395 ff. 303. 2016. 2032.]

Was den moralischen Geschmack anlangt, so ist er derjenige Habitus der sinnlichen Empfindlichkeit, wodurch einem Menschen eine Art von Sachen beständig wohlgefällt. Er ist entweder ein verderbter, wenn einem solche Dinge wohlgefallen, die in der That schädlich sind; hingegen nützliche Sachen eine Unlust erregen; oder ein feiner, welcher eben das, was die Franzosen bon gout nennen. Er ist fein, entweder auf eine sitzliche Art, wenn einem dasjenige, so in der That gut, und zu der wahren Glückseligkeit der Menschen was be trägt, bestän-

dig wohlgefällt; oder auf eine politische Weise, wosern ein Mensch Geschmack nach der Wohlständigkeit hat, und sich dasjenige gefallen läßt, was in äußerlichen Dingen die Gewohnheit und Mode anderer mit sich bringet. An. 1729. sind Ursini Gedanken vom philosophischen Geschmack herausgekommen. [Es erschienen diese Gedanken des Ursini 1729 Jahre nach Bodners und Breitingers Anlage des verderbten Geschmacks. Die Schrift war nach der damaligen Lage gut. Man wird sie aber freylich mit denjenigen Schriften, die neuerer Zeit gleichen Gegenstand behandeln, nicht vergleichen können. Es hat auch Andreas Böhme eine Abhandlung de gustu philosophico geschrieben, Gießen 1745. 8. C. T. L. Zischfeld Prof. zu Kiel schrieb 1770. vom guten Geschmack in der Philosophie, Lübeck 8. Diese Abhandlung zeichnet sich für gar vielen auf die vortheilhafteste Art aus. Ueberhaupt haben wir in unsern Zeiten in Ansehung des guten Geschmacks dem Wieland, Kämpfer, Gellert, Cramer, Gessner, Kober, Weise, Clodius, Moses Mendelssohn, Zimmermann, Sulzer, Lessing, Schlegel, Klopke, Feder, Ed. Garve, Kiedel, gar vieles zu danken. Herr Gottlieb Hartmann Schramm hat 1772. in 8. einen Versuch über den philosophischen Geschmack zu Jena gedrucken lassen. J. F. Meiers Abbildung eines Kunstrichters, wie auch dessen Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. Th. 2. S. 503. Kiedels und Sulzers Theorie der schönen Wissenschaften, ferner Briefe zur Bildung des Geschmacks 1ster und 2ter Theil 8. Breslau 1773. verdienen hier angeführt zu werden. Herr Adolph Friedrich Reinhard in der Sammlung vermischter Schriften 1774. und zwar im 2ten Stück S. 113 erklärt den Geschmack durch ein Vermögen, oder vielmehr durch eine Fertigkeit, das Schöne wahrzunehmen und zu empfinden. Seine Abhandlung von der Schönheit, die er diesem Begriffe voraus setzt, ist auch lesendswürdig. Sonst empfiehlt er in dieser Lehre des Alexander Gerard Versuch vom Geschmacke, welcher nach den huthesonischen Grundsätzen geschrieben ist, und wovon im Jahr 1759. eine französische Uebersetzung, nebst Abhandlungen der Herren Dalember, Montesquieu und Voltaire über eben diese Materie, herausgekommen ist. Noch thue ich hinzu, Burkes philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Nach der fünften Englischen Ausgabe, Riga 1773. gr. 8. Siehe Nachhätig.]

[Geschwätzigkeit,]

[Ober Schwaghaftigkeit oder Plaudern wird demjenigen bezeugt, der bey der Gelegenheit das, was er weiß, durch eine Rede entdeckt. Sie wird der Bahrbastigkeit (veracitati) entgegenesetzt, welche eine Aufrichtigkeit in Worten, oder eine Güte in Bekanntmachung einer Meinungen durch Worte ausdrückt. Eine solche Geschwätzigkeit ist also das regellose, weil der Geschwätige oft dasjenige kund thut, was doch nach den Tugenden und Pflichten hätte verschwiegen werden sollen. Leute von klüchtigen oder inquisitischen Temperament pflegen leicht schachhaft und geschwätzig zu seyn, und erschweigen oft ihre eigene Fehler nicht. Andere glauben, sie würden sich dadurch, daß sie das Wort in Gesellschaften alleine führen, beliebt machen, oder in Ansehen setzen, und dies verleitet sie, alles zu erzählen, was ihnen einfällt. Im Naturrecht und in der philosophischen Sittenlehre muß man bey den Pflichten in Ansehung der Rede hiervon handeln. Man erlaube die Artikel: Lüge, Rede, Vahrbastigkeit.]

[Geschwindigkeit,]

[Celeritas, Velocitas, wird entweder in allgemeiner oder in besonderer Bedeutung genommen. In jener zeigt es die Beschaffenheit einer Handlung an, nach welcher sie in einer bestimmten Zeit unternommen wird. Will ich z. E. die Geschwindigkeit wissen, mit welcher ein Mensch von einem Orte nach dem andern geritten ist, so verlange ich die Zeit zu wissen, binnen welcher diese Handlung zu Stande gebracht worden, und eben so stehe die Geschwindigkeit einer Meditation in der Zeit, binnen welcher die Meditation vollbracht worden. In dieser, oder in der besondern Bedeutung, ist das Wort theils die vergleichende Geschwindigkeit (celeritatem comparativam) theils die Geschwindigkeit der Bewegung an. Die Geschwindigkeit vergleichungsweise wird derjenigen Handlung zugeeignet, die in kürzerer Zeit, als eine andere Verrichtung ausgeführt werden, und in dieser Bedeutung setzt an die Geschwindigkeit der Langsamkeit entgegen; weil dasjenige, das mit geringer Geschwindigkeit als ein anderes handelt, in Vergleichung des, mit öfterer Geschwindigkeit handelnden, ein langsam handelndes genennet wird. Das endlich die Geschwindigkeit der Bewegung betrifft, so ist sie diejenige Beschaffenheit einer Sache, vermöge welcher sie einen Raum in einer bestimmten Zeit durchläuft. Die Zahl der Stellen, welche demnach ein fortrückender Körper

nach und nach in gewisser Zeit, auf seinem Wege zurück legt, ist die Geschwindigkeit seiner Bewegung. Z. E. wenn ein Würfel von einem Zoll in einer halben Minute auf einem Wege von zehn Schuhen zu Ende kömmt; so hätte er hundert seiner Stellen in solcher Zeit durchwandert, und eben dies, daß er hundert seiner Stellen in einer halben Minute zurückgelegt hat, ist die Geschwindigkeit seiner Bewegung. Die Geschwindigkeit des Körpers ist eigentlich nicht eine Eigenschaft des Körpers, sondern der Bewegung. Man hat bey selbiger sowohl auf den Raum als auch auf die Zeit zu sehen. Aber wie? — Es sind hierinne die Gelehrten nicht einig. Daher ich durch eine Induction zeigen will, es müsse die wahre Geschwindigkeit der Bewegung durch die Division der Zeit und des Raumes bestimmt werden. Denn 1) ist die Addition unschicklich, wie aus folgendem Beispiel erhellen wird. Gesezt der Caejus bewege sich durch einen Raum, der 6 Stunden betragt, binnen einer Zeit von 3 Stunden; addire ich nun 6 und 3, so würde 9 die Geschwindigkeit in der Bewegung des Caejus seyn. Nimm ferner an, Titius bewege sich durch einen Raum von 12 Stunden in der Zeit von 6 Stunden, so müßte die Größe in der Geschwindigkeit seiner Bewegung 18 seyn. Folglich würde zu behaupten seyn, der Titius habe sich noch einmal so geschwinde bewegt, als Caejus, welches doch grundfalsch ist, weil der Titius und Caejus mit gleicher Geschwindigkeit sich bewegt haben, nur mit dem Unterschied, daß der Titius einen doppelt längern Weg für sich gehabt hat. 2) Die Subtraction giebt eben so wenig die Größe der Geschwindigkeit. Denn wenn ich in vorhin gegebenem Beispiele 3 von 6, 6 von 12 subtrahire, so würde folgen, daß sich die Geschwindigkeiten des Caejus und des Titius wie 3 zu 6 verhielten, welches eben so unrichtig wäre, als das Verhältniß, das wir aus der Addition bekamen. 3) Die Multiplication wird eben so wenig unserer Absicht entsprechen. Denn multiplicire ich bey dem Caejus 3 mit 6, so entstehet das Factum 18, und multiplicire ich 6 mit 12 bey dem Titius, so erhalte ich 72. Es bleibt daher die einzige Division ein geschicktes Mittel die wahre Geschwindigkeit in der Bewegung zu bestimmen. Denn dividire ich bey der Bewegung des Caejus 3 mit 6, so erhalte ich 2, und bey der Bewegung des Titius 6 mit 12, so kommt gleichfalls 2 heraus, daß demnach die Geschwindigkeit in der Bewegung dieser beyden sich wie 2 zu 2, das ist, auf gleiche Art verhält. Man unterscheidet auch oft eine gleichzeitige und gleichgeschwinde Bewegung. Jene bestehet darinne, daß ein Körper mit dem andern

andern in gleicher Zeit von einem Ziel bis zum andern bewegt werde. Diese aber erfordert, daß der eine Körper in etnerley Zeit mit dem andern, gleich vielmal seine Stelle oder seinen Platz verändere und zurücklege. Weil nun ein größerer Körper, einen größern Platz einnimmt, als ein kleinerer, so legt der größere Körper der gleichzeitig mit dem kleineren einerley Ziel erreicht, kleinere Stellen oder weniger von seinen Plätzen; der kleinere Körper hingegen, mehrere seiner Stellen und Plätze in gleicher Zeit zurück, daher man diesen Körpern nicht gleich geschwinde, obwohl gleichzeitige Bewegung belegen will. Vielmehr komme ein großer Körper mit kleinerer Geschwindigkeit an das Ziel, an welches der kleinere Körper in eben der Zeit mit größerer Geschwindigkeit gelange. So kämen z. E. die Hinterräder an einem Wagen zugleich mit den Vorderrädern an einerley Ziel, obgleich diese sich mehrmals, jene aber weniger sich auf dem Wege umdreheten, und also die großen Räder sich langsamer, die kleinen hingegen sich geschwinde bewegten.

Hierbey ist wohl zu merken, daß die Größe in der Geschwindigkeit der Bewegung, nicht mit der Größe der ganzen Bewegung, oder Größe der ganzen handelnden und bewegten Kraft zu verwirren sey. Will ich die gesamte oder völlige Größe der Bewegung haben, so muß die Impenetrabilität, für welche auch die Schwere bey Körpern substituirt werden kann, mit der Geschwindigkeit der Bewegung, das ist, mit dem in einer gewissen Zeit durchlaufenden Raum multiplicirt werden; das daher entstehende Factum giebt die völlige Größe der Bewegung. Denn so vielmal die Impenetrabilität nach und nach in einem Wo, oder Orte ist, so vielmal ist auch eine Varietät in der Bewegung zu setzen. Da nun die Varietät oder Menge des Verschiedenen in der Bewegung, die Größe derselben bestimmt; so muß die Größe der Bewegung durch die Impenetrabilität, welche nach und nach die Derter durchläuft, erkannt werden. Weil aber die mehreren Derter, die nach und nach durchlaufen werden, einen in einer bestimmten Zeit durchlaufenden Raum, oder mit einem Wort, die Geschwindigkeit geben; so ist offenbar, daß die Größe der Bewegung durch die Impenetrabilität und Geschwindigkeit zu bestimmen sey. Nämlich so vielmal ein Impenetrabile nach und nach in einem Wo, oder in einem Raum, der in einer gewissen Zeit durchgelaufen werden soll, gesehen werden kann, eben so viel Variä kann ich in der Bewegung annehmen, das heißt: ich muß die Impenetrabilität (oder Schwere) mit der Ge-

schwindigkeit multipliciren, und folglich giebt das Factum aus der Impenetrabilität (Schwere) in die Geschwindigkeit der Bewegung, die völlige Größe der Bewegung. Ich will dieses durch einige Beispiele erläutern. Setzt die Kugel A soll nach X sich bewegen.

A. O X

Es soll die Impenetrabilität oder Schwere des A, 2 Pfund betragen, und soll durch 12 Derter oder Wo bis nach X laufen. Folglich muß die Impenetrabilität 2, zwölfmal durch ein Wo hindurch. Muß ich also nicht 2 zwölfmal und zwar nach und nach in dem Raum von A bis X setzen? oder 2 mit dem nach und nach durchlaufenden Raum multipliciren? Weil aber der Raum, der nach und nach d. i. der in einer bestimmten Zeit durchlaufen werden soll, die Geschwindigkeit giebt, so muß die Impenetrabilität 2 mit der Geschwindigkeit multiplicirt werden. Setzt also, eine Kanonenkugel C von der Impenetrabilität oder Schwere 2 Pfund, hätte die Geschwindigkeit, die ihr durch die Ladung des Pulvers gegeben wird, = 6, das ist man hätte ihr 6 bestimmte Räder Pulver gegeben; so würde ich 2 mit 6 multipliciren, um ihre ganze bewegende Kraft zu bestimmen, und folglich wäre 12, die völlige Bewegungskraft des C. Gebe ich hingegen einer andern Kugel D von gleicher Impenetrabilität oder Schwere die Ladung oder Geschwindigkeit 24, so ist ihre völlige bewegende Kraft = 48. Demnach würde sich die völlige Bewegungskraft des C zu D verhalten, wie 12 : 48, oder wie 1 zu 4. d. i. D wird viermal so stark sich bewegen, als C. Wenn daher D durch eine Wand von 4 Schub läuft, so wird C nur einen Schub durchlaufen, oder das Eindringen der Kugel D ist viermal stärker, als bey der Kugel C. Dieses einzige ist nur zu bemerken, daß die Geschwindigkeit und der Stoß, welcher einem Körper gegeben wird, stark genug seyn muß, die verlangte Bewegung zu bewirken, d. i. die Impenetrabilität oder Schwere muß nicht größer seyn, als die der Stoß in Bewegung zu setzen fähig ist. Denn sonst widerstehet die Impenetrabilität der Schwere dem Stöße hinreichend, und; kann folglich nicht zur Bewegung kommen. Nach Proportion der verschiedenen Schwere, muß auch die Heftigkeit des Stoßes und die Geschwindigkeit verhalten. Wenn z. E. eine Kanonenkugel von 4 Pfund eben so tief eindringen soll, als eine von 2 Pfund, so muß auch die Ladung bey der vierpfündigen Kugel weit stärker oder noch einmal so stark seyn, als bey der zweypfündigen.

Auf solche Art wird der Einwurf entkräftet, wenn man meiner Lehre entgegensetzt, daß die Multiplication der Schwere mit der Geschwindigkeit nicht immer die wahre Größe der Bewegung und handelnden Kraft bestimme. Denn sprich man, wenn ich einer zweypfündigen Kugel die Geschwindigkeit oder Ladung 12 gebe, und einer vierpfündigen, die Geschwindigkeit oder Ladung 6, so müßte in beiden Fällen die Größe der wirkenden Kraft 24 und folglich gleich seyn, welches doch unmöglich wäre. Denn wenn 1. E. die kleine Kugel von 2 Pfund durch eine Mauer von 2 Schu läuft, so wird gewiß die große Kugel von 4 Pfund nicht gleichen Erfolg geben, da sie nur halb so starke Ladung bekommen. — Ganz recht, ich gebe dieses zu. Denn soll die schwerere Kugel gleichen Effect mit der leichteren in dem Eindringen thun, so muß sie nach Proportion ihrer Schwere auch größere Ladung als die leichtere Kugel erhalten. Mit meiner Berechnung stimmt die Cartesianische überein, welcher auch Mercennus, Cassendus, Ricciolus, Lamius, Desaguliers, Mairan, Newton, zugesetzt sind. Hingegen folgen der Leibnizischen Berechnung, da man das Quadrat der Geschwindigkeit mit der Impenetrabilität oder Schwere multiplicirt, Zugentius, Bernoulli, Hermann, Wolff, Polenus, Richter, Gravesande, Muschenbroek. Wenn ich nach dieser großen Gelehrten Meinung, die völlige wirkende und bewegende Kraft 1. E. von dem Körper A haben will, dessen Schwere 2 Pfund, und die Geschwindigkeit 4 ist, so müßte ich erst das Quadrat von 4 suchen, das ist 16, diese 16 mit 2 multiplicirt, giebt 32, und dies wäre die völlige wirkende Kraft. Dagegen aber eingewendet wird, daß dieser Calculus nicht wohl mit der Erfahrung harmoniere, und auch wohl Leibniz nur die Absicht möge gehabt haben, den momentum acceleratum hiernach zu berechnen.

Noch verdient in der Lehre von der Geschwindigkeit die Quelle entdeckt zu werden, woraus sie entspringt. Dahin gehet 1) der Stoß, das ist, die Richtung, die einer Sache von außen gegeben wird. Es ließe sich hiervon sowohl auf körperliche als unkörperliche und denkende Wesen eine Anwendung machen. So bekommt 1. E. die Kugel auf dem Billard durch den Stoß eine Richtung, nach welcher sie mit dieser oder jener Geschwindigkeit sich zu bewegen. Eine Seele nun durch Motive eine Richtung dieses jenes zu begehren oder auch zu verabschonen, erhalten. Daher die Motive, die dem Willen eben dasjenige sind, was von dem Körper der Stoß ist. Nur muß man nicht mit einigen behaupten, daß die Motive bey den freien Handlungen,

bey der Vollreckung des Willens eben dasjenige wären, was bey dem Körper der Stoß sey, wie dieses der berühmte Euler in seinen Briefen an eine deutsche Prinzessin behauptet. Vielleicht könnte das Ebenbild Gottes bey den ersten Stammeltern auf eine philosophische Art erklärt werden, wenn man sagte, es hätte in einer Richtung der willkürlichen Kraft gegen das Gute bestanden. 2) Der Druck. Dieser ist bey körperlichen Dingen eine solche Berührung mehrerer Dinge, in welcher das eine ein überwiegendes Bemühen zur Bewegung hat; wie wir 1. E. bey Stahlfedern in einem Stuhl, auf dem man sich setzt, wahrnehmen. Die Naturtriebe der Menschen können auch als ein Druck, das ist, als ein überwiegendes Bemühen und Bestreben zu handeln angesehen werden. 3. E. der Naturtrieb des Hungers, des Durstes, der Trieb zum Besserschlaf, und mit solchen Trieben pflegt auch ein körperlicher Druck im Magen u. s. w. vergesellschaftet zu seyn. Ein jeder Druck giebt der Sache eine Bestimmung mit einer gewissen Geschwindigkeit zu wirken. 3) Die Übung (exercitium) oder die oftmalige Wiederholung einerley Handlung ist ein sehr gewöhnliches Mittel, den Dingen eine Bestimmung zur Geschwindigkeit zu geben. Je mehr sich ein Mensch in einer Art der Handlungen geübt hat, desto stärker, desto geschwinde kann er auch die Handlung ausüben. Man muß hierbei nicht glauben, als wenn nur bey lebenden Geschöpfen eine solche Übung schicklich sey, weil wir wissen, daß man auch dem Magneten durch die Übung eine stärkere Kraft beibringen könne. 4) Die Nahrung und Fäulnis geben körperlichen Dingen auch eine Flüchtigkeit und Geschwindigkeit. Denn vermittelt derselben lösen sich die Theile auf, wodurch diejenigen Partikelgen die activ sind, von ihren Banden befreiet werden, daß sie alsdenn in die Höhe steigen, und mit Flüchtigkeit und Geschwindigkeit wirken können. Daher riecht man gar weit einen thierischen Körper, der in großer Nahrung und Fäulnis sich befindet. Eben deswegen hat Gott die Fäulnis als ein Mittel in die Natur gelegt, wodurch unsere Leiber zu einer Auferstehung gelangen sollen. Siehe Nahrung, vorzüglich mag Ärtiger in der Naturlehre nachgelesen werden, welcher von der Geschwindigkeit in der Bewegung der Körper sehr faßlich gehandelt hat, dem Succow in der Naturlehre beizufügen ist. Andere nicht zu gedenken.]

Geselligkeit,

Ist eine allgemeine dem menschlichen Geschlecht von Gott eingepflanzte Neigung, wodurch der Mensch Verlangen trägt,

trägt, mit andern Menschen ruhig und glücklich zu leben, s. Thomasi iurispud. diuin. lib. 1. cap. 4. §. 55. [Es ist die Geselligkeit das Verhältnis der Glieder in einer Gesellschaft, welches ihnen vermöge der Absicht in der Gesellschaft obliegt.] Die Gesellschaft ist eine Vereinigung vieler Personen zu einem gewissen Endzweck und überhaupt ihre Glückseligkeit zu befördern, folglich ruhig und vergnügt zu leben. Diese Absicht zu erhalten, hat der Mensch die Pflicht gegen seine Mitgesellen in acht zu nehmen, und wer dieses thut, von dem sagt man, daß er gesellschaftlich, gesellig lebe, oder die Rechte und Pflichten der Gesellschaft beobachte. Daß also die Geselligkeit theils die Neigung, ruhig und glücklich zu leben; theils die Beobachtung selbst der Rechte und Pflichten der Gesellschaft bedeuten kann, dabey **Schöffner** colleg. Pufendorfian. pag. 154. zu lesen, und ob die Socialität der wahre Grundsat in dem natürlichen Recht sey? davon handelt der Artikel vom Gesez der Natur.

Gesellschaft,

Es wird die Gesellschaft auf unterschiedene Art beschrieben. Einige sagen, sie sey eine Vereinigung vieler Personen zu einem gewissen Absche, s. Thomasi in iurispud. diuin. lib. 1. cap. 1. §. 91. Andere beschreiben sie, daß sie ein Stand der Personen sey, der in ihrer Vereinigung, oder Ordnung bestehe, s. Jacob Thomasi phil. praed. tab. 33. Wolff in den Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen part. 1. cap. 1. §. 2. spricht, die Gesellschaft ist nichts anders, als ein Vertrag einiger Personen, mit vereinigten Kräften ihr Bestes worinnen zu befördern. Noch andere haben diese Beschreibung gemacht: sie sey eine Versammlung der Menschen, welche einerley Endzweck hätten, und folglich, durch einerley Geseze, oder einerley Rechte und Pflichten unter einander verbunden wären, die gemeine Wohlfahrt zu befördern. Es muß hier voraus gesezt werden, daß der Mensch von Gott zur Gesellschaft erschaffen sey, weil dieses das einzige Mittel ist, wodurch er glücklich leben kann, mithin da nach dem göttlichen Absche die Gesellschaft ein Mittel der menschlichen Glückseligkeit seyn soll, so haben wir uns davon einen solchen Begriff zu machen, welcher der göttlichen Intention gemäß ist, und selbige so zu beschreiben, wie sie seyn soll, daß sie nämlich eine Vereinigung gewisser Personen, welche unter einander ihr Bestes zu befördern suchen. [Ich würde die Gesellschaft überhaupt genommen, durch eine solche Verbindung mehrerer Personen erklären, in welcher sie wegen eines ergriffenen Zustandes zu alle demjenigen vollkommen verbunden sind, was mit sol-

chem Zustande verknüpft ist. Und so muß der Begriff des geheimden Rath Daries in seinen Jure sociali §. 521. verstanden werden, wenn er sagt: status quo (oder auch per quem) personae in personam competit ius perfectum et affirmativum, vocatur societas. Man muß hierbey den Unterschied vor Augen haben, daß es etwas anders sey, ex facto und ex statu obligiret seyn. Die erstere Verbindlichkeit gehet nicht weiter, als ein factum und Handlung erfordert, z. E. wenn ein Schuster sich zu der Unternehmung, - mit ein Paar Schuhe zu machen, anheischig gemacht hat. Die letztere aber beziehet sich auf alles, was mit dem Zustande, worinnen man siehet, verbunden ist. Eine solche Gesellschaft kann aus einem Vertrage, aber auch aus dem Geseze entstehen. Jene ist die freywillige; diese aber eine nothwendige Gesellschaft. So stehen die Eltern mit den Kindern in einer nothwendigen Gesellschaft, um die Kinder zu erziehen, weil dieser Zustand der Eltern ihnen vermöge der natürlichen Pflicht und des Gesezes zukommt, nicht aber aus einem Vertrag, den die Eltern mit den Kindern aufzuerichtet hätten. Wenn einige auch diese Gesellschaft aus einem Vertrag herleiten wollen, so berufen sie sich auf die vermuthende Einwilligung (consensus praesumptum) der Kinder. Da aber die Kinder wegen Mangel des Gebrauchs der Vernunft nicht einwilligen können, und schon das Naturgesez den Eltern die Pflicht der Erziehung auferlegt, so hat man nicht nöthig, besagte Gesellschaft aus einem Pacto heruleiten. Man muß hierbey die Lehrer des Naturrechts vergleichen, welche unter dem Artikel: Gesez der Natur zu finden sind.] Daß aber der Mensch zur Gesellschaft erschaffen, und er dadurch unter und neben andern Menschen leben soll, beweiset die Beschaffenheit seiner Natur, welche der Grund ist, daraus wir diese Erkenntnis haben. Betrachten wir den Menschen an und vor sich, so fern ihm Gott das Vermögen zu reden, einen solchen Verstand, dadurch er so viel Wahrheiten erkennen kann, anegeben, ihm auch einen Trieb zur Gesellschaft eingepflanzt hat, so schließt man billig, es sey der göttliche Wille, daß man in der Gesellschaft lebe, welches mit mehrern unten in dem Artikel vom Gesez der Natur des Gelehenheit des Principii: socialiter est vivendum gezeigt worden. Wollte auch ein Mensch in der Einsamkeit leben, so würde er sehen, wie dieses ohne göttlichem Wunder nicht angehe. Wenn ein Kind, so bald es von Mutterleibe kommen, laus der menschlichen Gesellschaft sollte gelassen werden, und kein Mensch sich dessen annehmen wollte, so müßte selbiges verderben, - dagegen die wenigen

Tempel solcher Kinder, die ihre Nahrung von den Thieren erhalten, nichts thun. Denn einmal steht noch dahin, ob ich dabei alles so verhalten, als man liebt, und gesetzt, die erzehlten Gesichte wären wahr: [Vergleiche auch eine Dissertation de nexu inter logicam naturalem et artificialem Lenae 1733.] So inn dabei eine ganz besondere göttliche Vorkehrung außerordentlich statt haben, won aber die Vernunft nichts weiß, ob dort allezeit auf solche Art handeln wolle, sie schreiet vielmehr aus vielen Umständen das Gegentheil, wie Gott zwar inne, aber nicht wolle ordentlich den Menschen durch Wunder erhalten. Ein erwachsener Mensch würde in der Einsamkeit ohne alle Hilfe anderer auch schlecht recht kommen; und wenn er auch zur höchsten Noth was zu essen und zu trinken fände, so wäre er doch nicht sicher, ob könnte diejenige Glückseligkeit, dazu in Gott erschaffen, nicht genießen, welches Pustendorf de iure nat. et gent. b. 2. cap. 2. 3. und de officio hominis et iuris lib. 1. cap. 3. weitläufig dargethan at. Soll die Gesellschaft ein Mittel zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit seyn, so muß man sich auch darinnen so aufführen, daß die äußerliche Ruhe und der Friede, folglich der intensive Endzweck erhalten werde, woraus das gesellige Leben entspringet. Auf diese Grundfäße beziehet sich unsere Definition von der Gesellschaft, die wir erstlich eine Vereinigung gewisser Personen nennen. Damit wir aber dieses genauer erklären, ist voraus zu setzen, daß der Stand des Menschen zweyerley sey, entweder ein natürlicher, oder ein eingeführter. Der natürliche Stand ist, wenn ein Mensch sich in der großen und allgemeinen Gesellschaft der Menschen befindet, und dazu durch das Gesetz der Natur angetrieben wird, welche Vereinigung durch einen Vertrag geschieht. Denn was das Gesetz bereits determiniret, darüber ist man nicht nöthig, sich zu vergleichen. Der eingeführte Stand ist, wenn die Menschen in genauern und absonderlichen Gesellschaften leben, welche von ihnen selbst eingeführt sind, weil man ohne dieselben entweder gar nicht, oder doch nicht bequem hat leben können, daher an billig schließet, daß sie Gott zum Theil befohlen, zum Theil aber billig und selbst, und solche sind der Stand der Jünglinge, Eltern und Kinder, Herren und Knechte, Regenten und Unterthanen. In allen diesen ist eine Vereinigung gewisser Personen, welche, wenn in die Gesellschaft zwischen Eltern und Kindern ausnimmt, durch einen Vertrag oder beiderseitige Einwilligung gestiftet wird. Es haben daher alle diejenigen Leute, welche aus der Beschaffenheit

eines Vertrags, und dessen Verbindlichkeit überhaupt stehen, hier statt. Ist man verbunden, einen Vertrag zu halten, und dadurch seine Treue zu erwiesen, so muß dergleichen bey dem Ehestand, zwischen Herrn und Knecht, Regenten und Unterthanen geschehen. Hält der eine Theil nicht, was er versprochen, so ist auch der andere an sein Versprechen nicht gehalten, mithin wird der Mann gegen die Frau, der Knecht gegen den Herrn untreu, und vice versa, so ist die Frau und der Herr nicht gehalten, länger in der Gesellschaft zu bleiben. Kann ein Vertrag durch beiderseitigen Dissens aufgehoben werden, so kann auch hier bey diesen Gesellschaften geschehen, wie wohl bey dem Ehestande noch zu untersuchen, ob derselbige als ein bloßer Vertrag, der nach menschlicher Willkühr könne eingerichtet werden, anzusehen sey, davon wir oben in dem Artikel von dem Ehestande weitläufig gehandelt haben. Ist kein Vertrag recht, darinnen entweder von beyden Seiten, oder nur von einer solche Dinge bewilliget, die dem Gesetz der Natur zuwider, so kann auch keine Gesellschaft recht seyn, die etwas zu ihrer Absicht hat, was dem Gesetz der Natur entgegen, als wenn sich jemand in eine Diebsgesellschaft begeben wollte, ja wenn er sich darein begeben, so ist er nicht verbunden, darinnen zu bleiben. Einen Vertrag, dazu man durch Furcht und Betrug verleitet worden, ist man zu halten nicht verbunden, daher auch nicht schuldig, in einer Gesellschaft zu verbleiben, darein man durch Furcht und Betrug gezogen worden. Wir haben ferner in der Erklärung die Gesellschaft eine Vereinigung verschiedener Personen genannt, welche Personen, wo sie sich durch einen Vergleich vereinigen, mit zusammen gesetzten Kräften ihr Bestes zu befördern, vor eine Person anzusehen, daß sie ein gemeinschaftliches Interesse haben, und kein Theil vor dem andern sich was heraus nehmen darf, auch das gemeine Beste dem Privatinteresse vorzuziehen sey.

Es werden die Gesellschaften auf unterschiedene Art eingetheilet. Thomafius in iurisprud. diuin. lib. 1. cap. 1. §. 92. sqq. erinnert, wenn das Wort Gesellschaft in weiterm Verstande genommen werde, so könnte man sie theilen in die ungleiche, welche zwischen Personen von ungleichem Wesen, und da einer der andern befehle, wäre, und das sey allein die Gesellschaft zwischen Gott und Menschen, in die gleiche, wenn die Personen gleiches Wesen hätten, und keine der andern was befehlen könnte, und in die vermittelte, welche sich zwischen Personen von gleichem Wesen befände, da aber eine der andern befehle, und diese beyde letzte wären menschliche Gesellschaften. Dabey

Dabei sey eine menschliche Gesellschaft entweder eine natürliche, zu welcher der Mensch aus göttlichem Befehl, oder aus einer Begierde, dem ganzen menschlichen Geschlecht Nutzen zu schaffen, angetrieben werde; oder eine willkührliche, welche die Menschen eines besondern Nutzens wegen aufrichten, und die unzähllich wären. Die natürlichen aber würden eigetheilt in einfache, unter Mann und Weib, Herrn und Gesinde, Eltern und Kindern, und in zusammen gesetzte. Aus den einfachen Gesellschaften würden unmittelbar zusammen gesetzt ein Haus, oder eine Familie, aus vielen Familien bald ein Dorf, bald eine Stadt, bald eine Republik, und was aus vielen Dorfschaften und Flecken bestehe, werde bald eine Republik, bald eine Provinz genennet, und was aus vielen Republiken zusammen gesetzt, heiße eine Gesellschaft der Völker, welche letztere unter den natürlichen Gesellschaften in dem Stande, in welchem wir nach dem Fall Adams lebten, die einzige gleiche Gesellschaft. Es sind die Scribenten in Erzählung der unterschiedenen Arten der Gesellschaft gar sehr von einander unterschieden, indem man bald diese, bald jene Eintheilung machet, wie Thomasius an berührten Ort angemerket hat. Bleibt man nur bey den menschlichen Gesellschaften, so kann man sagen, sie wären entweder natürlich, oder willkührlich; die natürliche entweder eine allgemeine, welche die große Gesellschaft aller Menschen, sofern sie unter einander, als Menschen leben; oder besondere, wohin die Gesellschaft zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und Knechte, Regenten und Unterthanen gehörte, welche beyde letztere in soweit natürliche Gesellschaften wären, weil die Menschen nach dem Fall durch den natürlichen Trieb gegen ihre Erhaltung dazu angetrieben worden. Diese vier Arten ließen sich wieder betrachten entweder als einfache, oder als zusammen gesetzte, wiewohl sich diese Sache auf vielerley Art fürtragen läßt, und kommt darauf an, was man für einen Grund der Eintheilung nimmt. Von dem Contract der Societät, oder Marcopey haben wir unten in dem Artikel Societät gehandelt.

Gesetz,

Ein Philosoph hat in seiner Moral nothwendig die Lehre vom Gesetz vorzutragen, weil alle Moralität vom Gesetz herkömmt, und wenn er gleich eigentlich nur mit dem natürlichen Gesetz, welches durch die Vernunft erkannt wird, zu thun hat; so findet er doch in der natürlichen Rechtsgesellschaft sowohl, als in der Politischen Gelegenheit, ein und das andere von den

menschlichen Gesetzen anzuführen; wie man aber die Arten einer Sache nicht deutlich und gründlich erkennen kann, wenn man nicht die Beschaffenheit der Sache überhaupt weiß, so hat er auch Ursache, ehe er auf das Gesetz der Natur kommt, die Materie vom Gesetz überhaupt vorzutragen. Es theilet sich selbige in zwey Theile, indem erstlich zu untersuchen: was ein Gesetz, und vor das andere, wie vielerley dasselbige sey? fragt man erstlich: was ein Gesetz sey? so erinnert Thomasius in fundamentis iur. nat. et gent. lib. 1. cap. 5. §. 2. 3. es werde das Wort Gesetz in einer weitern und engern Bedeutung genommen: in jener bedeute es die Doctrinalgebote, Rathschläge, die Befehle der Könige und Herren, väterliche Erinnerungen, die Bedingungen der Verträge; in dieser der herrschenden, oder Herren, oder Könige und Obrigkeiten Befehle, und in einer ganz engern Bedeutung werde es von der Gebietenden allgemeine Befehle in der Republik gebraucht, und auf denselben Art dem Rath und Pacto entgegen gesetzt, wovon mit mehreren die oben. Ital. tom. 6. n. 27. pag. 255. zu lesen. Hier nehmen wir das Wort Gesetz in eigentlicher Bedeutung, wie dasselbe auch insgemein gebraucht wird, in dessen Beschreibung aber die Gelehrten nicht übereinstimmen. Aristoteles lib. 10. ethic. cap. ult. nennet das Gesetz rationem a prudentia et mente profectam, welche Erklärung nicht nur sehr dunkel, sondern auch das Wesen eines Gesetzes gar nicht berührt, und wenn er gleich in seinen Rhetorischen Büchern auf eine andere Art davon redet, so hat man sich doch keiner deutlichen und hinlänglichen Definition zu getrösten. Cicero hat hin und wieder verschiedene Beschreibungen gegeben, die aber ebenfalls nicht hinreichend. Denn wenn er lib. 2. de natura deorum sagt: lex est recti praeceptio praviq; depulsiō, so hat diese Erklärung viele Fehler, indem einmal was drinnen steht, so nicht hinein gehört, wenn er von dem gerechten und ungerechten redet, welche Eigenschaften der Herrschungen aus dem Gesetz entstehen, und als Wirkungen anzusehen sind; hernach ist der wichtigste Punct von der Obligation außer gelassen, und die beyden Wörter praeceptio und depulsiō können nicht wohl einander entgegen stehen. In dem ersten Buch de legibus lauten hievon seine Worte: aliorum lex est iustorum iniustorumque distinctio ad illam antiquissimam et veram omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum dirigantur, quas supplicio improbos afficiunt, defendunt et timent bonos, mit welchen Worten er aber nur auf die menschliche Gesetze zielt, und die Sache abermal verwirrt und unrichtig fürsetzt.

1. Obel anzulegen, zumal sie nicht alle-
 le Nichts gehabt haben. Die Schulleh-
 er martern sich hier auf eine recht wun-
 derliche und ungeschickte Manier, deren
 einige sagen, ein Gesetz sey ein Unter-
 schied der gesunden Vernunft, welche an-
 zeigt, ob eine That gut oder böse sey in
 der Art der Sitten. Grotius de iure
 belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 9. nennet das
 Gesetz eine Richtschnur der sittlichen Ver-
 richtungen, so die Menschen zu demjei-
 gen, was nützlich sey, verbinde. Pu-
 fendorf in iure nat. et gent. lib. 1. c. 6.
 4. und de officio hominis et civis lib. 1.
 p. 2. §. 2. hat die Sache deutlicher ge-
 sagt, daß das Gesetz ein solches Decret
 ist, wodurch ein Höherer denjenigen, der
 ihm unterthanig sey, verbinde, daß er
 nach dessen Vorschrift seine Handlungen
 einrichte, den welcher Beschreibung man
 gemein geliebet, außer daß man ein-
 solches das andere, welches die Hauptsache
 nicht betrifft, geändert. Denn anstatt
 es Pufendorf das Gesetz ein decretum
 apomasi genennet hat, so nennt dasselbe
 Thomastius in iurisprud. diuin. lib. 1.
 p. 1. §. 29. iussum imperantis, und will
 durchs Wort imperans die Idee des Ge-
 bebers deutlicher machen, indem das
 Wort superior wegen seiner weitläufigen
 Bedeutung, machen einer über den an-
 dern nicht nur in Ansehung der Herr-
 schaft; sondern auch der Ordnung, der
 Dignität u. s. w. seyn könne, die Sache
 ist so süßlich ausdrücke. Buddeus in
 iur. theol. moral. part. 2. cap. 1. §. 2.
 schreibt das Gesetz durch ein Decret des
 Legenten, dadurch er seine Unterthanen
 erbinde, daß sie etwas thun oder unter-
 lassen müßten, welche Erklärung auch der
 eiligen Schrift gemäß, wenn die Rede
 in den eigentlichen Gesetzen ist. Titius
 Pufendorf. de officio hominis et civis
 observation. §1. und Barbeyrac ad Pu-
 fend. de iure nat. et gent. lib. 1. cap. 6.
 4. pag. 39. und §. 15. pag. 109. wissen
 Pufendorfs Definition weiter nichts
 anzusehen, als daß sie nur auf diejeni-
 gen Gesetze gieng, welche eine Verbind-
 schaft zuwege brächten, nicht aber auf
 solche, die die Rechte oder iura wirkten,
 welches die leges permissivae, oder zu-
 lassenden Gesetze thäten; es wird aber un-
 ter Gelegenheit zu untersuchen seyn, ob
 man leges permissivae habe? Das Ge-
 setz nun, wodurch der Regent seine Un-
 terthanen verbindet, ist von dem Rath
 und Vergleich, oder Pacta unterschieden,
 auf welchen Unterschied man gar sehr zu
 sehen hat, damit man die Meinung, als
 wären die natürlichen Gesetze nur väter-
 liche und wohlmeinende Rathschläge, de-
 so gründlicher beurtheilen kann. Denn
 einmal wird das Gesetz von demjenigen,

der zu befehlen hat, dem Unterthanen
 gegeben; ein Rath aber kann bald von ei-
 ner höhern, bald von einer gleichen, bald
 von einer geringern Person kommen, daß
 entweder ein Herr seinem Knecht, oder
 ein Bruder dem andern, oder ein Va-
 leuter seinem Fürken Anschläge, wie
 etwas klüglich anzufangen, ertheilen kann.
 Ein Gesetz hat weiter die Kraft der Ver-
 bindlichkeit bey sich, daß man thun, oder
 lassen muß, was es haben will, und im
 Fall man nach demselben nicht leben will,
 kann gezwungen werden. Ein Rath hin-
 gegen hat keine Kraft zu verbinden, oder
 zu zwingen, und wird nur demjenigen
 gegeben; der ihn annehmen will, folglich
 behält man seine Freyheit dabei; wozu
 einige noch diesen Unterschied sehen, daß
 der Grund eines Rathes die Liebe und
 Freundschaft; des Gesetzes aber die Herr-
 schaft wäre; s. Jacob Gabr. Wolfs
 institut. iurisprud. natur. part. 1. cap. 2.
 §. 16. pag. 40. Ein Pactum oder Ver-
 gleich geschiehet unter gleichen Personen,
 und erfordert zweyer Personen Einwilli-
 gung, dessen Obligation nicht aus dem
 Vergleich selbst, sondern aus dem Gesetz,
 daß man die Pacta halten müsse, entste-
 het. Insgemein pflegt man zu sagen, die
 Verbindlichkeit entsünde entweder unmit-
 telbar aus dem Gesetz, oder mittelbar
 durch den Vergleich; es darf aber keines-
 weges der Vergleich als eine Ursache der
 Obligation angesehen werden, dieneil er
 nichts, als eine Gelegenheit dazu giebt,
 wovon Thomastius in iurisprud. diu. 1. 1.
 cap. 1. §. 29. not. f. und in disert. prooem.
 §. 38. zu lesen. Es merken hier etliche
 auch noch den Unterschied zwischen dem
 Gesetz und dem Recht, oder ius an, so
 fern dieses ein gewisses Vermögen einer
 Person bedeute, als welches eine Wirkung
 des Gesetzes ist, wie wir bald zeigen wol-
 len; sonst aber bedeutet ius bey den
 Moralisten oft so viel als ein Gesetz.

Doch wir müssen alle Stücke, die bey
 einem Gesetze vorkommen, ins besondere
 betrachten, und zwar 1) den Urheber des
 Gesetzes, welches der Gesetzgeber genen-
 net wird, ohne dem kein Gesetz statt ha-
 ben kann, mithin wenn einige gemeinet
 haben, daß im Fall kein Gott wäre,
 gleichwohl ein natürliches Gesetz sey, so
 ist dieses eine lächerliche und ungereimte
 Grille; wie nicht weniger weil alle Ver-
 bindlichkeit aus dem Gesetz entstehet, so
 kann keine Obligation ohne dem, der zu
 befehlen hat, seyn, und ist daher die Mey-
 nung derer, daß gleiche Personen durch
 das Pactum einander verbinden könnten,
 welche auch Suberus de iure civit. lib. 1.
 sect. 1. cap. 1. §. 2. hat, ungegründet.
 Es fragt sich aber: worauf sich die Macht,
 Gesetze zu geben, gründe, und wer also
 dem andern Gesetze vorschreiben könne?

Einige wollen dieses Recht von dem Vorzug, den einer über den andern an Weisheit, Weisheit und Klugheit habe, herleiten, wie viele von den reformirten Theologen und insonderheit Moses Amyralsus in dissert. de iure dei in creaturas, welcher Umstand aber nicht hinlänglich. Denn wenn einer klüger, als der andere, so verdienet er zwar die Herrschaft über ihn zu haben, deswegen aber hat er sie nicht wirklich; er ist zwar innerlich verbunden, ihm Vorstellungen zu thun und zu raten; äußerlich hingegen kann er ihn nicht zwingen, welches um desto weniger geschehen könnte, wenn er keine hinlängliche Macht hätte, woraus auch noch folgen müßte, wenn Unterthanen an Weisheit und Tugend ihrem Fürsten überlegen wären, sie demselbigen Gesetze fürzuschreiben befugt wären. Hobbesius gründet dieses Recht auf die Macht, welcher andere nicht widerstehen können, wenn er de cive cap. 15. schreibt: *iis, quorum potentiae resisti non potest, et per consequens Deo omnipotenti ius dominandi ab ipsa potentia derivatur*, und kurz vorher hatte er gesagt: *in regno naturali regnandi et puniendi eos, qui leges suas violant, ius Deo est a sola potentia irresistibili, und in dem Leviath. cap. 31. regni divini naturalis ius, quo Deus illos, qui leges naturales violant, affligit, non ab eo derivatur, quod illos creaverit, quum non essent; sed ab eo, quod potentiae divinae resistere impossibile est*. Diese Philosophie schickt sich für ein unvernünftiges Vieh; aber vor keinen Menschen. Wenn ein kleiner Hund von einem größern angefallen und seines Knochens beraubt wird, so muß er sich gefallen lassen, weil kein ander Mittel, als die Macht sich zu helfen, vorhanden. Ein mächtiger kann den geringern wohl mit Gewalt zwingen, daß er etwas thun muß, welches wir an den Straßendiebstählen sehen, aber nicht über ihn bloß wegen der Macht herrschen, welches beydes hier Hobbesius unter einander mischt. Und wenn dahin die göttliche Absicht sollte gegangen seyn, wie sie denn dahin muß gezogen werden, indem die Herrschaft ein Recht, ein Recht aber vom Gesetze kommt, so müßte Gott was beliebt haben, welches wider seine Weisheit und Güte wäre, in Ansehung bey diesem Grund der Herrschaft ein recht viehischer Zustand, und mithin die größte Unglückseligkeit entstehen würde. Es hat Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 1. cap. 6. §. 9. die Sache weit gründlicher untersucht, und gewiesen, es beruhe die Herrschaft und die Macht, andern Gesetze fürzuschreiben, auf zwey Stücke, einmal auf eine rechtmäßige und hinlängliche Ursache, warum man von dem andern, einem zu gehorchen, verlangen könne, und denn gehörige Macht, die Wi-

derspensigen zu zwingen, welchem auch andere gefolget sind. Die rechtmäßige Ursache bey Gott, daß er uns Gesetze fürschreiben kann, beruhet auf unsere Abhänglichkeit von seiner Allmacht, Weisheit und Güte, indem wir nicht aus unsern Ursprung; sondern auch unsere Erhaltung von ihm haben, folglich sind wir sein eigen und er kann mit uns machen, was er will, welches auch der heiligen Schrift gemäß ist. Denn als er Exod. cap. 20. die zehn Gebote kund machte, so wollte er gleich den Juden anzeigen, wer der Gesetzer wäre und sprach: *ich bin der Herr dein Gott, dem er gleich befügte: der dich aus Egyptenland aus dem Diensthause geführt hat, womit er also ihnen seine Herrschaft so wohl, als deren Grund, der auf die Wohlthaten ankam, vor Augen legte*. Nach deutlicher redet hiervon Jeremias cap. 10. v. 7. 12. daß man Gott und nicht der Heyden Götter fürchten sollte, indem er Himmel und Erde gemacht, welches die Götter nicht gethan, mithin wird hier die Schöpfung als ein Grund der göttlichen Herrschaft angeführt. Hat Gott hinreichende Ursachen, allen Menschen Gesetze zu geben, so wird kein vernünftiger Mensch wohl zweifeln, daß er vermöge seiner Allmacht, auch hinlängliche Kräfte habe, die Ungehorsamen zu zwingen und im Zaum zu halten, wober Zuberi disput. de principe legibus humanis, sed non divinis soluto axiomat. 2. zu lesen ist. Bey einer weltlichen Herrschaft beruhet die rechtmäßige Ursache auf die Einwilligung, daß man einen Vergleich getroffen, und sich einem andern unterthanig gemacht. Aus dieser bisher gezeigten Wahrheit, daß ein jedes Gesetz seinen Gesetzgeber habe, der dem andern befehlen könne, folgen noch andere Wahrheiten als Schlüsse. Denn ist dieses richtig, so folget, daß Gott gar keinem Gesetz unterworfen, weil er keinen andern über sich hat, und wenn dieses sey, könnte er nicht Gott seyn, mithin ist dasjenige, was die Schullehrer von dem sogenannten ewigen Gesetze geschwazet, eine ungerimte Sache, oder man muß das Wort Gesetz in uneigentlichem Verstand annehmen. Es fliehet weiter daher, daß ein Fürst zwar unter den göttlichen, nicht aber menschlichen Gesetzen stehe. Denn in Ansehung Gottes ist er ein Unterthan; in Ansehung anderer Menschen aber hat ihm Niemand was zu befehlen, und sich selbst ein Gesetz fürschreibend, wolle ungeräumt. Es leben Fürsten und Regenten im natürlichen Stand, woraus keiner dem andern was zu befehlen hat. Von der Macht Gesetze zu geben handelt Conring in disputat. de maiestatis causa autoritate et officio circa leges, Helmstedt 1664. Zyser in dissert. de iure legum.

Wittenberg 1658. Koesler de potestate
imperantium legislatoria, Tübingen 1721.
Johmer in introduct. in ius publicum
universale pag. 374. anderer zu geschrei-
en, welche in bibliotheca iuris imperan-
um pag. 194. angeführt sind. 2) Ha-
en wir zu sehen auf den Unterthanen,
em das Gesetz gegeben wird, welcher
unter der Herrschaft des Gesetzgebers ste-
en, folglich auch ein vernünftiges Wesen
zu muß, das vor dem Gesetz seine Frey-
heit hat, die sonst durch das Gesetz, wenn
e nicht da ist, nicht kann eingeschränket
werden, woraus abermals verschiedene
Schlüsse zu ziehen. Denn es giebt sich
er leicht die Folgerung an die Hand,
es die Bestien keinem Gesetze unterwor-
en, weil sie wegen Mangel der Vernunft
nicht nur nicht verstehen können, was im
Gesetz enthalten und was dasselbige ge-
en; sondern auch keine Freyheit haben,
und alles was sie thun, als notwendige
Bewegungen anzusehen sind, wie nicht we-
iger, daß alle und jede Menschen, wenn
auch der größte Monarch und der grob-
e speculativische Arbeiter wäre, durch
e allgemeine göttliche Gesetze eine Ver-
bindlichkeit auf sich haben, indem sie alle
unter der göttlichen Herrschaft sich befin-
en. Pufendorf de officio hominis ex
ius lib. 1. cap. 2. §. 4. führt zwei Grün-
e an, darauf die Geschicklichkeit eines
Menschen, daß er könnte obligiret werden,
ruhe, einmal daß er einen freyen Will-
en habe, den er nach Gefallen lenken
kann, und denn von der Herrschaft eines
Herrn nicht ausgenommen sey, welches
nitere aber das erstere schon in sich faßt,
daß wenn ein Mensch unter des an-
ern Herrschaft stehe, dieser notwendig
eine Freyheit haben müsse. Treuer in
or. ad Pufend. pag. 50. erinnert dagegen,
es die Freyheit des menschlichen Willens
wegen kein tüchtiger Grund der Un-
terthänigkeit wäre, weil auch Gott einen
einen Willen im höchsten Grad habe,
daß man an einer Obligation, dar-
er geschickt sey, denken dürfe, und
in andern von Pufendorfen angeführ-
en Umständen finden die Exempel von
in unvernünftigen Thieren entgegen,
e keine Verbindlichkeit auf sich hätten,
nachtet sie einem Herrn zugehören,
daß also unter dessen Herrschaft sich be-
den könnten, daher schiene ihm der
abschlägige Grund dieser Sache darinnen
liegen, daß jemand das Vermögen
he, aus dem Verhalten seiner Hand-
lungen gegen das Gesetz sich Furcht und
offnung zu erwecken, wiewohl wider
e Erinnerung sich noch verschiede-
e erinnern läßt. Denn was er wegen
e Freyheit des Willens einwendet, als
üste daher Gott auch fähig seyn, eine
Obligation auf sich zu nehmen, geht zwar
niger maßen wider den Vortrag des

Pufendorfs, daß er zuerst die Freyheit,
und denn den Stand der Unterthänigkeit
erfordert, welches letztere hier dem er-
stern fürgehet, auch solches schon in sich
begreift; aber nicht wider die Sache selbst,
indem allerdings zur Annehmung der Obli-
gation die Freyheit nöthig ist, und der
Satz muß vielmehr also eingerichtet wer-
den: wo ein Gesetz den andern verbinden
soll, da muß eine Freyheit vorhanden
seyn, nicht aber: wo eine Freyheit des
Willens ist, da kann eine Obligation ge-
schehen. Die Instanz mit den unvernünftigen Thieren schwächt die andere
Ursache, der Mensch könne eine Obliga-
tion auf sich nehmen, weil er unter der
Herrschaft eines Höhern stünde, auch nicht,
in Ansehung daß das Eigenthum, welches
man über die unvernünftigen Thiere that
und die Herrschaft über die Menschen
von einander unterschieden sind. 3) Be-
trachten wir die eigentliche Beschaffen-
heit des Gesetzes. Es erfordern einige
zum Wesen eines Gesetzes drei Stücke:
den vorhergehenden Rathschluß der Re-
genten, welcher durch die Publication
den Unterthanen müsse kund gethan wer-
den: den Befehl selbst, der in einem Ge-
bot, oder Verbot bestehe, und die ange-
hängte Clausel, wer dawider handele,
sollte gestraft werden. Andere setzen zwey
wesentliche Theile eines Gesetzes: partem
definitivam, so fern dasselbe uns vorschrei-
be, was wir thun oder lassen sollen, und
partem vindicativam, so die angehängte
Clausel ist, wer dawider handele, sollte
gestraft werden, die von den Rechtsge-
lehrten sanctio poenalis genennet wird,
s. Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 1.
cap. 6. §. 14. wo er auch die Meinung
des Cumberlandes de leg. nat. prooem.
§. 14. und cap. 5. §. 40. daß auch die
Gehorsamen vermöge des Gesetzes Be-
lohnungen zu erwarten hätten, unterju-
get und billig verwirft. Es kam ein
Gesetz unserm Bedünken nach materialis-
ter und formaliter betrachtet werden,
wenn man mit der Schule reden will.
Materialiter ist es eine Vorschrift gewis-
ser Verrichtungen, die entweder zu thun,
oder zu lassen sind, folglich müssen es sol-
che Verrichtungen seyn, die in unserm
Vermögen stehen, daß wir sie entweder
thun, oder lassen können. Denn ein
Gesetz, das uns unmögliche Dinge vor-
schreibt, ist vergebens, weil wir nicht
nach demselben leben können, und bleibt
also dabey: ultra posse nemo potest obli-
gari, wenn nur diese Unmöglichkeit nicht
durch unsere Schuld entstanden, in wel-
chem Fall gleichwohl eine Zurechnung
statt findet. So ist uns nach dem Sün-
denfall unmöglich, daß wir das göttliche
Gesetz halten können, dem ungeachtet
werden uns alle Handlungen wider das
selbige als Sünden zugerechnet, weil wir
schuld

Schuld daran sind, daß wir die dazu gehörige Kräfte nicht mehr haben. Der Endzweck der Gesetze ist die Beförderung der menschlichen Glückseligkeit, folglich müssen die darinnen vorgeschriebene Verrichtungen den Nutzen der Menschen betreffen, durch dessen Vorstellung auch der Wille, dem Gesetz nachzuleben, bewogen wird. Erweget man die Gesetze formaliter, so sind sie solche Vorschriften gewisser Verrichtungen, die mit einer Nothwendigkeit verknüpft, daß sie entweder müssen gethan, oder unterlassen werden, welche Nothwendigkeit denn die Freiheit, die man vorher gehabt, aufhebet, so man eben die Obligation nennet, von welcher man sagt, daß sie die Form der Gesetze wäre. Es sind in diesem Stück die Scrubenten des natürlichen Rechts, wenn sie darauf kommen, unterschiedener Meinung, und tragen vielmals die Sache verwirrt für. Einige sagen, die Obligation sey die Form eines Gesetzes, welches aus zweien Theilen bestünde; andere hingegen geben die Verbindlichkeit als eine Wirkung des Gesetzes an, welches daher kommt, daß man sich von der Obligation selbst unterschiedene Begriffe machet, und daher in ein Wortgequid fällt, wenn man unter andern disputirt: was für ein Unterschied zwischen der äußerlichen und innerlichen Obligation sey, ob nur die Gesetze, oder auch die Rathschläge einen verbinden, und wenn das letztere sey, was vor ein Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Rathschlag bleibe? Insgemein nennt man die Obligation ein *vinculum iuris*, quo necessitate adstringimur alicuius rei praestandae, mit welcher Definition andere nicht zufrieden, und erinnern, daß nicht nur das *Genus* in derselben, *vinculum iuris* verblümt gegeben, sondern auch die Hauptidee in derselben, daß sie eine Nothwendigkeit sey, nicht hinlänglich erklärt worden, s. Praegetmann in *iuris prudentia natur. exerc.* 2. §. 7. pag. 27. Pufendorf nennet sie *de iure natur. et gent. lib. 1. cap. 6. §. 5.* eine *qualitatem moralem operativam*, wiewohl er *de officio hominis et civis lib. 1. cap. 2. §. 3.* die gemeine Beschreibung hingesetzt, und Rüdiger in *institut. erudit.* pag. 458. sagt, sie wäre die unangenehme Wirkung des erkannten Gesetzes, wodurch das Gemüth disponiret werde, in Faveur eines andern entweder was zu thun, oder zu unterlassen. Es muß die Verbindlichkeit in einer gewissen Absicht betrachtet werden: einmal auf Seiten des Gesetzgebers, der seine Unterthanen durch das Gesetz obligirt, und da ist die Obligation derjenige Actus, dadurch er ihnen zu versprechen giebt, wie er nothwendig dieses, oder jenes wolle gethan, oder unterlassen haben, und dadurch ihnen die Freiheit darinnen benimmt, welches er ver-

möge seiner Herrschaft thut und zu thun befugt ist, hernach auf Seiten dessen, der obligirt wird, da sie eine leidende moralische Eigenschaft ist, vermöge deren ihm die Freiheit dieses oder jenes zu thun oder zu unterlassen benommen, und hingegen zu diesem oder jenem genöthiget ist, welche man also *obligationem passivam*, und die erstere *obligationem activam* nennen kann. Die letztere gründet sich auf die Dependenz des Unterthanen in Ansehung seiner Verrichtungen von dem Befehl seines Regenten, daß wenn er unter dessen Herrschaft steht, er billig in diese Verbindlichkeit, dadurch man ihm die Freiheit nimmt, willigen muß, er mag im übrigen Lust darzu haben oder nicht, wie denn den Menschen nach ihrer verderbten Natur unangenehm fülkornmt, wenn ihre Freiheit eingeschränkt werden soll. Es geht aber den ihnen die Obligation nicht eher an, bis ihnen das Gesetz bekannt gemacht worden, daß sie sehen, wer solches gegeben, und was darinnen enthalten, und damit das Gemüth disponiret werde, in die Obligation zu willigen und dem Gesetz gemäß zu leben, muß man selbigen theils dessen Nothwendigkeit, theils die daher entstehende Wirkung, wenn man selbigem entweder gemäß, oder widerlebet, fleißig vorstellen. Aus diesem schließt wir, daß die *sanctio poenalis* kein wesentlichlicher Theil eines Gesetzes sey. Denn giebt der Regent ein Gesetz, so ist verständig, daß er die Ungehorsamen und Widerspenstigen könne und werde strafen, in dem aus dem obigen zu ersehen, daß ein Gesetzgeber eine Herrschaft haben muß; die Herrschaft aber sich auf rechtmäßige Ursachen und hinlängliche Macht gründet; wollte er aber die Uebertreter des Gesetzes ungestraft hingehen lassen, so würden die Gesetze vergebens seyn. Es befinden sich über die unter den Unterthanen allezeit vernünftige Leute, die durch judicieuße Bewegungsgründe ihren Willen dahin bringen, daß er in die Obligation williget, und sie alles gern und willig thun, was das Gesetz haben will, für welche also die *sanctio poenalis* gar nicht nöthig. Sehen hingegen die Widerspenstigen ein und andere Exempel, wie der Ungehorsam bestraft wird, so ist dieses schon hinlänglich ihnen eine Furcht einzujagen, und sie wenigstens dahin zu zwingen, daß sie ihre böse Affecten äußerlich nicht ausbrechen lassen, welches der menschlichen Gesetzen schon genug ist. Doch ist rathsamer, nur nicht schlechterdings nöthig, daß die Clausel: wer dawider sündigt, sollte bestraft werden, ausgedrückt werde, man mag die Strafe ausdrücklich determiniren, oder nicht, weil dieses bei dem so großem Verderben der Menschen mehrere Furcht erwecket. Man pfleget auch sonst, hier von der Auslegung des Ge-

Geseß zu reden, und sie in eine authentische, doctrinalische und usualische einzutheilen. Die authentische wird von dem Geseßgeber selbst gebolet; die doctrinalische kommt von den Richtern und Rechtsgelehrten, welche die im Geseß vorkommende Schwierigkeiten recht erklären müssen, weil sich nicht allezeit thun läßt, den Geseßgeber deswegen zu fragen, die man wieder in interpretationem simplicem, [declarativam] extensivam und restrictivam theilet; und die usualische beruhet auf die Gewohnheit der Gerichten, da eine gewisse Auslegung des Geseßes durch dieselbige einaeführt und angenommen ist, wovon Beermann in med. polit. c. 13. §. 8. und Wernher in element. iur. natur. cap. 3. §. 10. p. 73. nachsehen sind. Es gehört auch die Lehre von der Collision, oder Wiedereinanderlaufung der Geseße dahin, davon Gattius de collision. legum tom. I. opuscul. und Hochstetter in collegio Puffendorffiano p. 144. handeln. [Siehe Auslegungskunst.]

Der andere Theil dieser Abhandlung hat zu untersuchen: wie vielerley die Geseße sind? Man findet hin und wieder allerhand Eintheilungen, davon wir hier vornehmsten anführen und nebst der oben vorkommenden Sache selbst prüfen wollen. Es werden selbige vornehmlich getheilet in Ansehung der Geseßgeber in die göttliche und menschliche. Ein göttlich Geseß ist, das unmittelbar seinen Ursprung von Gott hat, und entweder in dem Buch der Natur, oder der heiligen Schrift geoffenbart worden, in dessen Eintheilung die Gelehrten nicht mit einander übereinstimmen. Einige theilen sie in das moralische, ceremoniale, forensische, oder weltliche Geseß, welche Eintheilung weder ordentlich, noch länglich ist. Suberus de iure civit. lib. 1. sect. 1. cap. 5. theilet das göttliche Geseß in das christliche und mosaische: das letztere in das ceremoniale und moralische, dieses in das Sitten- und politische Geseß, welche Eintheilung ganz anders ist, davon Thomasti Notizen in Librum pag. 27. können gelesen werden. Indem man theilet man sie in leges naturalem, in die natürliche, und positivam, in die willkürliche. Das natürliche Geseß ist nothwendig aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur, und wird durch die Vernunft erkannt, ist auch in heiliger Schrift wiederholt, davon der berühmte Artikel Geseß der Natur ausführlich handelt. Das willkürliche, oder positivam theilt man mehrentheils in ein allgemeines und besonderes. Das allgemeine positive Geseß sey ein solches, welches darinnen mit dem natürlichen übereinstimme, daß es von Gott herrühre,

und alle Menschen verbindet, darinnen aber von selbigem unterschieden sey, daß es keine nothwendige Verknüpfung mit der menschlichen Natur habe, und also durch die Vernunft nicht könne erkannt werden. Ob nun solche allgemeine willkürliche Geseße vorhanden sind? darinnen ist man nicht einig. Die Scholastici nebst denen, die ihnen folgten, wußten von keiner andern Eintheilung des Geseßes, als daß selbiges entweder ein moralisches, oder ceremoniales, oder politisches sey, und begriffen daher unter dem moralischen Geseß die natürlichen und allgemeine willkürliche Geseße, ja den Decalogum hielte man vor eins mit dem moralischen und natürlichen Geseß, wie aus den gemeinen systematischen Büchern der Theologie, als Sutteri compendio, Dieterici institutionibus, auch Bayers compendio theologiae positivae und andern zu ersehen, welches eine große Verwirrung und Unrichtigkeit war. Denn soll der Decalogus nur natürliche Geseße in sich fassen, so müssen auch das dritte, neunte und zehnte Gebot dergleichen seyn, davon man aber nimmermehr einen Grund aus der Natur angeben wird, wie denn bekannt, daß in Ansehung deren die Scribenten des natürlichen Rechts noch disputiren, ob man die Nothwendigkeit des äußerlichen Gottesdiensts aus dem Licht der Natur erkennen könne? und unsere Theologen sind selbst nicht einig, ob das Geseß, von der Sabbathfeier ein moralisches Geseß, welches im Neuen Testament die Christen verbindet, sey? und was die innerlichen Lüste betrifft, saß Paulus Röm. 7. v. 7. die Sünde erkannte ich nicht, ohne durchs Geseß. Denn ich wußte nichts von der Lust, wo das Geseß nicht hätte gesagt: laß dich nicht gelüsten, mithin ist keinesweges richtig geredet, wenn man sagt, der Decalogus sey ein complexus legum naturalium, der vielmehr ein complexus legum universalium zu nennen. Andere theilen das göttliche Geseß in das moralische und willkürliche ein, indem man aber durch das letztere die besondern Geseße des Jüdischen Volks, das ceremoniale und politische verkünde, so kam die Sache auf eins mit den erstern hinaus. Grotius als er sahe, daß nicht alle göttliche Geseße, welche allgemein verbindlich sind, aus der Natur könnten geleitet werden, machte de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 15. einen Unterschied unter dem iure naturali und voluntario, welches allen und jeden Menschen fargeschrieben, unterließ aber die besondere und genauere Untersuchung solcher willkürlichen Geseße, welches auch von seinen Auslegern nicht geschehen. Einige verwerfen vielmehr diesen von Grotio angemerkten Unterschied.

schied. Veltthem in introduct. ad Grotium pag. 70. mag's nicht mit ihm halten, geketht aber gleichwohl, daß der Decalogus alle Menschen verbinde, und das dritte Gebot auf keinen natürlichen Grund beruhe; wie denn auch Osiander in obsen. ad Grotium pag. 240. Grotii Unterschied nicht billiget. Andere hingegen von seinen Auslegern hielten dafür, es habe derselbige seinen Grund, als Henniges in obsenat. in Grot. proleg. pag. 4. der dieses Recht, so beim Grotio voluntarium heißet, ius diuinum positium vniuersale genennet hat, und Aulpisius in collegio Grotiano exerc. 4. §. 6. pag. 55. indem er zeigt, wie die Polygamie nicht zugelassen wäre, beruft sich eben auf das allgemeine willkührliche göttliche Gesetz und verspricht in der Note 1) diese Materie insbesondere auszuführen und zu weisen, daß man dergleichen Gesetze habe, welches aber nicht geschehen: Ziegler hingegen ad Grotium pag. 172. obherachtet er lehret, es sey die Vielweiberey nach dem iure positio verboten, läßt sich doch nicht heraus, was er darunter verstehe, und ob er ein allgemeines und vom natürlichen unterschiedenes willkührliches Gesetz statuiren. Es entsunden inzwischen nach und nach allerhand Streitigkeiten, welche Gelegenheit gaben, daß man dieser Sache weiter nachzudenken anfieng. Denn es wurden verschiedene Controversien in der Materie von der Ehe erregt, 1. E. ob man seiner verstorbenen Frauen Schwester heirathen könne? ob die Vielweiberey erlaubt? was von der Ehe eines Eunuchi, von der Ehescheidung zu halten? wie die Grade der Blutsfreundschaft Lev. cap. 18. anzunehmen u. s. w. wovon unter den besondern Artikeln umständlich ist gehandelt worden, und weil man in der heiligen Schrift ganz deutlich sahe, daß Gott darinnen allgemeine Verordnungen, die alle Menschen angehen, gemacht; gleichwohl aber das natürliche Recht nicht hinlänglich fern wollte; und man keinen Grund in der Natur finden konnte, warum dieses, oder jenes allgemein verboten sey, wie es in der heiligen Schrift wirklich allen und jeden verboten worden, so gab dieses Gelegenheit, daß man auf die leges positivas vniuersales fiel, und sie etwas genauer, als bisher geschehen war, von dem natürlichen Gesetz unterscheidete. Bisher hatte man in den gewöhnlichen theologischen Handbüchern keine andere Eintheilung des Gesetzes gehabt, als daß selbiges entweder ein moralisches, oder ceremoniales, oder politisches sey; man fieng aber allmählig an, das moralische Gesetz in ein natürlich- und willkührliches einzutheilen, wie aus Scherzers Systemate theologiae loc. 9. §. 9. p. 266. und breuiario Hülsemanni extenso cap. 8. thes. 16. pag.

475. wie auch Dannhauers hodosoph. phaenom. 6. §. 11. pag. 464. zu ersehen. Grotius hatte dieses Recht genennet ius voluntarium vniuersale; Scherzer ius morale positium; andere ius naturale secundarium, Henniges ius diuinum positium vniuersale, welche letztere Benennung am gewöhnlichsten worden, nachdem Thomasius selbige behielten, der sich zuerst die Mühe gegeben, diese Gesetze genauer zu untersuchen, und die Kennzeichen derselben zu zeigen, damit man wisse, welche Gesetze als allgemeine göttlich willkührliche anzusehen, wie er dieses selber bezeuget, wenn er in praefat. plenioris hist. iuris natur. p. 10. §. 45. von sich schreibt: ergo ipse tentavi in praesentibus institutionibus primas, (quod absque iactantia dictum sit) ipsi diuinum positum vniuersale a iure naturali exacte separare. Er machte damit den Anfang in seiner Disputation de crimine bigamiae, die 1685. in Leipzig heraus kam, deren Inhalt Ludovici in der delineat. historiae iuris diuini naturalis et positivi vniuersalis §. 114. pag. 130. edit. 2. erzählt, welches er nachgehend in der iurisprudencia diuina weiter ausführte und zeigte nicht nur überhaupt die Beschaffenheit dieses Rechts und dessen Unterschied von dem natürlichen, sondern gieng auch die besondern Gesetze, die dahin gehörten, durch. Es wurde diese Lehre nicht von allen auf gleiche Art aufgenommen, wiewohl viele sich fanden, welche die Principia davon an sich selbst vor gegruendet hielten, und ebenfalls leges diuinas positivas vniuersales behaupteten; als unter andern D. Buddeus in dea element. philosoph. practica, part. 1. cap. 1. §. 28. und part. 2. cap. 2. §. 13. auch in der Dissertation de principe legibus humanis, sed non diuinis soluto, Titius in obseru. 91. ad Pufendorf, de offic. hom. et ciu. pag. 144. sqq. und von den neueren, die theologische Systemata geschrieben, Pfaff in institution. theol. dogmaticae et moral. part. 2. cap. 3. §. 3. pag. 115. Man merket von solchen Gesetzen folgende Kennzeichen an: 1) wenn ein willkührlich Gesetz, das seinen Grund in der Natur nicht habe, vor dem Bund mit dem Abraham, ehe also der Unterschied zwischen Juden und Heiden gemacht worden, gegeben, und dahin gehörten die Gesetze von der Sabbathfeier, von dem Ehestand, in welchem weder die Polynomie, noch die Ehescheidung zugelassen, von der Herrschaft des Mannes über die Frau, von der Strafe des Todtschlägers; 2) wenn im Neuen Testament wäre widerholet worden, nachdem der Unterschied oder die Scheidung zwischen Juden und Heiden weggerathen, welches den dem Verbot der Polygamie und Ehescheidung geschehen, und 3) wenn in den Büchern

Rofis fünde, daß Gott wegen der Ueberretung eines Gefetzes die Heyden geftraft habe, dergleichen fich von der Bluthande finde. Es merken auch einige an, daß habe damit Gott feine absolute Herrfchaft über alle Menfchen weifen wollen, indem diefes eine weit größere Art des Gehorfams wäre, wenn der Menfch absolute gehorchen müßte, ohne daß er mit einer Vernunft die Urfach des Gefetzes erkennen könne, nemlich daß es Gott befohlen. In der Anzahl folcher Gefetze ift nun nicht einig, indem etliche deren weniger, andere hingegen mehrere zählen. Man rechnet nämlich dahin a) das Verbot von dem Baum der Erkenntnis zu Genef. cap. 2. v. 17. welches kein natürliches Gefetz gewesen, als hätte der Baum ein anfechtendes Gift bes sich gegeben, und also, dessen Frucht mit der menschlichen Natur gekrümmt, sondern vielmehr ein *lex positiva* und zwar *vniversalis*, weil Adam das ganze menschliche Geschlecht vorgeftellet, folglich, was ihm verboten, sey auch allen seinen Nachkommen verboten, dahero bezeuge Paulus Rom. 5. v. 12. alle Menfchen hätten in Adam gesündigt, wären auch alle gestraft worden: b) die Einfetzung des Sabbaths im Paradies Genef. 2. v. 3. welches kein natürliches Gefetz, weil die Vernunft keinen Grund in der Natur findet, warum man zum äußerlichen Gottesdienste den einen gewissen Tag ausfehen müßte, man disputirt gar in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit, ob man die Nothwendigkeit des äußerlichen Gottesdiensts aus der Natur erkennen könne, geschweige daß man mit der Vernunft auf den ebenen Tag fallen sollte, folglich ist in *lex positiva*, obs aber ein *lex positiva* *articularis*, das nur die Juden angegangen, und im Neuen Testamente keine Verbindlichkeit mehr habe; oder *vniversalis*, so alle Menfchen verbinde, darinnen und die Gelehrten nicht einerley Meinung: c) das Verbot von der Polygamie Genef. 2. v. 22. faq. Denn daß man nur eine Frau, und nicht zwei, oder mehrere zugleich in der Ehe haben sollte, hätte aus dem Recht der Natur nicht wiefen werden, weil aber gleichwohl der Heiland Matth. 19. die erste Einfetzung des Ehestands zur Norm oder zum Maßstab, nach welcher er die vorgedachte Frage entscheide, so erhelle hieraus, daß es ein allgemein göttlich willkürliches Gefetz sey, auf welche Art sich auch die Sache mit der Ehescheidung verhält: d) die göttliche Verordnungen, daß der Mann die Herrschaft über die Frau haben sollte Genef. cap. 3. v. 16. welche in der Natur keinen Grund hätte, indem der Mann und die Frau als gleiche Personen anzusehen, und wenn ja zwischen den Eheleuten eine Herrschaft seyn sollte,

so müßte sie durch einen Vergleich eingeführt werden, mithin habe man dieses als ein willkürliches Gefetz anzusehen, und zwar als ein allgemeines, weil das selbige im Neuen Testamente 1 Cor. 11. v. 3. faq. Ephes. 5. v. 22. wiederholt worden: e) Die Genef. 9. v. 6. verordnete Strafe der Todtschläger, die ebenfalls in der Natur nicht gegründet: weil aber gleichwohl die Worte außer Streit ein Gebot in sich fassen, und zwar vor den Zeiten Abrahams gegeben, so müsse man das selbige als ein allgemein göttlich willkürliches Gefetz annehmen: f) die bey der Ehe verordnete Grade der Blutsfreundschaft Levit. 18. und cap. 20. indem Gott bezeuge, er habe deswegen die Heyden geftraft, folglich müßten sie hierinnen eine Obligation auf sich gehabt haben, die aber durch ihre Vernunft die verbotenen Grade nicht hätten erkennen können, mithin wären dieses *leges positivae vniversales* gewesen: g) das Verbot, laß dich nicht gelüsten Erod. 20. v. 17. welches auch im Neuen Testamente nach der Röm. 7. v. 7. statt habe. Es ist hier nicht nöthig, diese angeführte Gefetze ausführlich zu erklären, weil dieses in den besondern Artikeln von der Bluthande, Ehestand, Ehescheidung, Polygamie, Todtschlag u. s. w. geschehen ist. Doch so große Mühe sich Thomasius gegeben, die Lehre von diesen Gefetzen in eine Ordnung zu bringen, so hat er doch nachgehends dieses Gebäude gleichsam wieder umgerissen, und die Sache, oder die Conclusiones aus andern Grundsätzen herguleiten gesucht. Das Gefetz der Natur hält er vor das eigentliche Gefetz, welches die Grundsätze des Gerechten in sich faßt, und was er bisher *leges positivae vniversales* genennet, achtet er vor Schlüsse aus den Grundsätzen des ehrbaren und wohlstandigen, wie aus den *observationib. seclæ. tom. 6. num. 27.* sonderslich dessen fundamentis iuris nat. et gent. die auf diesen Grund erbauet sind, zu stehen, der auch in capite prooemiali dieser fundamentorum, und in der histor. plenior. iur. natural. praef. die Ursachen eröffnet, warum er diese Veränderung vorgenommen, und die natürlichen Gefetze nicht mehr vor eigentliche Gefetze, sondern vor wohlmeinende Rathschläge Gottes halte, worinnen ihm verschiedene gefolget; andere hingegen sich widersezt, und seine erstere Gedanken den letztern vorgezogen. Denn dem Herrn Gengken in schiedsam. moral. de principiis iust. prol. §. 22. stehen diese fundamenta gar nicht an, und achtet denselben die institut. iurisprud. diuin. weit vor; Weber hat sich gleichfalls in einer Disputation de iugibus diuinis positionis vniversalibus wider diese neue Meinung gesetzt, dem Thomasius in capit. prooem. fundament.

§. 16. not. p. 10. edit. 4. geantwortet, wie nicht weniger **Schöffetter** in colleg. Pufend. exerc. 3. §. 21. sqq. und **Grammlich** in vindiciis legum divinarum positivarum 1716. wovon in dem folgenden Artikel vom Gesetz der Natur ein mehrers folgen soll; außer welchen auch **Glaßey** in dem Vernunft- und Völkerrecht p. 178. sqq. die allgemeynen willkührlichen Gesetze wider **Thomasius** behauptet. In dem auctor. eruditor. supplem. tom. 4. p. 410. befindet sich eine Observation von **Heumann** de distinctione iuris naturalis in absolutum et hypotheticum, item de discrimine iusti, honesti, aequi ac decori, so hier kann nachgelesen werden. Es hat auch **D. Buddeus** seine vorige Meinung von den allgemeinen göttlichen willkührlichen Gesetzen in den institutionibus theologiae moralis, wie wohl auf eine andere Art, als **Thomasius**, geändert. Denn part. 2. cap. 1. §. 10. sqq. gestehet er, daß er ehemals in den philosophischen Schriften der Meinung von den willkührlichen Gesetzen, die alle Menschen verbinden, zugethan gewesen; nachdem er aber gesehen, wie man keinesweges die Promulgation derselben, ohne welche sie niemanden verbinden, zeigen könnte, so sey er auf eine andere Art die Sache aus einander zu setzen, bedacht gewesen, und da dieses füglich angegangen, habe er um desto weniger die vorige Meinung fahren zu lassen, angestanden. Es ereignet sich nämlich bey diesen Gesetzen diese Schwürigkeit: auf was Art und Weise alle Menschen diese Gesetze, die doch keine Verknüpfung mit der Natur hätten, haben erkennen und wissen können. Denn daß einige vorgeben, sie wären anfangs dem **Adam**, hierauf dem **Noah** kund gethan, und denn von **Christo** wiederholt worden, ist theils anstößig, theils ungewiß. Sagt man von **Christo**, er sey ein neuer Gesetzgeber gewesen, oder zu dem Ende gekommen, daß er die göttlichen Gesetze von neuem kund thäte, so ist dieses falsch und ein Irrthum der **Socinianer**, als welcher nicht kommen ist, Gesetze zu geben, sondern das Gesetz zu erfüllen, und uns von dem Fluch desselben zu befreien; er hat keine promulgirt, sondern sie nur von den falschen Auslegungen der **Pharisäer** und **Christgelehrten** gerettet. Was man von dem **Noah** vorgebt, daß Gott ihm solche geoffenbaret, ist sehr ungewiß, und wenn man auch die so genannte sieben **Noahidische Gebote** in ihrem Werth läßt, [vergleiche **Davies** Observat. iuris nat.] so kann doch dasjenige, was hier zu erweisen ist, nicht erwiesen werden, weil diese Gebote aus dem natürlichen sowohl, als willkührlichem Recht bestehen, auch eins darinnen enthalten, das directe zu keinem kann gerechnet werden, und was man

desfalls von dem **Adam** vorgebt, davon findet man in der heiligen Schrift nicht die geringste Spuren. Diesen Schwürigkeiten hat nun **D. Buddeus** auf solche Art zu entgehen gesucht, daß er einen Unterschied unter den legibus absolutis und hypotheticis gesetzt, und die letztern diejenigen genennet, die sich auf ein gewisses Institutum, oder Verordnungsgründen, welche Verordnungen entweder göttliche, oder menschliche wären. Zu den letztern gehörten das Eigenthum, der Werth der Sachen u. s. w. zu den erstern aber der verbotene Baum, der Eheband, der Sabbath und Sacramenta Alten und Neuen Testaments, und weil sie zu der Glückseligkeit der Menschen abzielten, so sey man nach dem natürlichen Recht dazu verbunden, auf welche Weise den Schwürigkeiten viel füglich abgeholfen wird, als wenn man allgemeyne willkührliche Gesetze statuirt, oder dasjenige, was ein Gesetz ist, vor einen natürlichen Rath ausgiebt, wie wir schon oben in der Materie von der Blutschande gesehen haben. Es hat zwar **Thomasius** in dem capit. prooem. seiner fundament. iuris naturae et gent. pag. 12. sqq. allerhand Einwürfe dagegen zu machen gesucht, die aber **D. Buddeus** nicht beantworten mag, zumal ein jeder leicht sehen konnte, was dieselbigen auf sich hätten, und wie er überall in den Noten der vierten Auflage solcher fundamentor. welche aus einem durch ungegründete und von andern an die Hand gegebene Vorstellung erregtem Affect geflossen, ihn nur durchzuziehen gesucht habe. So hat auch **Grammlich** in den oben angeführten vindiciis legum divinarum positivarum §. 11. sqq. sich dem **D. Buddeo** widersetzt; scheint aber, daß er seine Meinung nicht recht eingesehen habe, wenn er ihm unter andern schuld giebt, als hätte er die Offenbarung oder Kundmachung solcher Gesetze schlechterdings geleugnet, da er doch nur von denjenigen redet, die nach dem Fürgeben der Rabbinen dem **Adam** und **Noah** soll geschehen seyn. Das besondere positive Gesetz hat nur die Juden obligirt, und ist entweder ein ceremoniäliches, oder politisches. Jenes hat mit den Ordnungen wegen des Jüdischen Gottesdiensts zu thun gehabt, und hat, nachdem **Christus** selbst ins Fleisch kommen, aufgehört; dieses aber handelt insonderheit von Erörterung weltlicher Gerichtshandel unter den Juden, auf deren absonderliche zeitliche Glückseligkeit Gott sahe, welches zugleich mit dem Untergang der Jüdischen Republik, und Zerstreuung der Juden in alle Länder erloschen. Daber darf man sich nicht einbilden, als wenn die ceremoniäliche und politische Gesetze an sich selbst zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehörten, indem ja unter andern

ndern offenbar, daß weder die Beschneidung, noch das Opfern, noch die äußerliche Reinigung dazu etwas beitragen können. Die ganze Zeit von Adam bis auf Abraham und Rosen haben die Heiligen ohne Beschneidung, Opfer, und als sonst nach dem ceremonialischen Gesetz des Mosi zu beobachten. Gott gefallen können, zu dem auch klar ist, daß diese Gebote an ein gewisses Land und Völkern gebunden, daß die Propheten ihnen, so sich aus den Händen bekehrten, nicht auferlegt, daß Gott selbst solche Gebote nicht dafür gehalten 2 Mos. 2. v. 25. auch dahero Es. cap. 1. v. 11. Jerem. 7. v. 31. Es. cap. 6. v. 6. Mich. 6. v. 8. Ps. 40. v. 7. 50. v. 9. 51. v. 1. sich vernehmen lassen, daß er 1. E. an Israhel an und vor sich selbst keinen Wohlthaten habe, zu geschweigen, daß zu der Zeit, da diese Sachen noch gelten sollten, die Dispensation in gewissen Fällen statt gefunden. Die Scribenten aber von diesen Gesetzen führt Fabricius in bibliograph. antiquar. cap. 15. §. 2. sqq. sehr eifrig an, deren besondere Ausführung ein Theologen zu überlassen.

Wie wir nun bisher von den göttlichen Gesetzen gehandelt, so kommen wir auf die menschliche. Ein menschlich Gesetz ist ein solches, welches von der menschlichen Obrigkeit, so die höchste Gewalt hat, ihren Unterthanen als eine Pflicht nur vorgeschrieben, daß sie ihr Thun und Lassen darnach einrichten, und dadurch die Wohlfahrt der bürgerlichen Gesellschaft befördern. Man pflegt sie in die geistlichen und weltlichen einzutheilen, und die letztern auch nur die bürgerlichen zu engern Verstand zu nennen, welcher Unterschied aber bloß von dem Unterschied der Materie in den Gesetzen hergenommen ist, der kein wesentlicher Umstand, deswegen auch die Eintheilung an sich selbst nichts nützt ist, und man kann gar wohl alle Gesetze, die von weltlicher Obrigkeit herkommen, bürgerliche Gesetze nennen. Denn die Kirchenordnungen und die Canones der geistlichen Versammlungen können an sich vor keine Gesetze angesehen werden, so lange ihnen der Herr die Kraft der Verbindlichkeit nicht ertheilet. Bestehen die Canones in richtigen Auslegungen der Schrift, so haben sie das Vermögen zu verbinden nicht von Menschen, sondern von Gott. Begreifen sie aber Urtheile der Lehrer von dem, was der Kirche nützlich und heilsam ist, haben solche Lehrer keine Macht, etwas zu befehlen. Der Römische Papst saß sich zwar die Gewalt an, der ganzen Christlichen Kirche Gesetze vorzuschreiben, es haben ihn aber nicht nur die Bischöfe in ihren Schriften; sondern auch die Fürsten protestantischer Seite in der

That das Gegentheil gemessen. Ein Volk schaff muß lehren, aber nicht befehlen, 1 Petr. 5. v. 3. So sind auch die so genannten Fundamentalgesetze keine eigentliche Gesetze, und werden daher nicht zu den Verträgen gerechnet, wovon Ziegler de iuribus maiestatis lib. 1. cap. 5. §. 6. und Beermann in medicat. polit. cap. 13. §. 9. und in polit. parallel. cap. 13. §. 8. zu lesen sind. Hobbesius in Leviath. cap. 26. giebt von dem bürgerlichen Gesetz folgende Beschreibung: *lex civilis vnicuique civi est regula, qua civitas verbo vel scripto, vel alio quocunque voluntatis signo idoneo, ad distinctionem boni et mali, uti imperat, persuadet et non* undeutlich zu verstehen giebt, daß der Unterschied und der Erkenntnis des Guten und Bösen vom bürgerlichen Gesetz komme, und mithin von dem Recht der Natur nicht viel statuirt. Doch damit wir die Materie von den bürgerlichen Gesetzen etwas genauer abhandeln, so haben wir überhaupt zwei Stücke zu erwägen; einmal die Macht bürgerliche Gesetze zu geben, wovon in dem Recht der Natur gelehrt wird, und denn die dabey zu beobachtende Klugheit nach der Politic. Was die Macht, bürgerliche Gesetze zu geben, betrifft, so ist selbige ein Stück der Majestät, und kommt demjenigen zu, welcher die höchste Gewalt hat, vermöge deren er alles thun kann, was zu dem Endzweck erfordert wird, und weil diese Macht ein Recht, ein Recht aber von dem Gesetz kommt, und zwar hier von demjenigen, daß man die Potestät halte, und nachdem man den Fürsten einmal die höchste Gewalt ertheilet, es dabei bewenden lassen müsse, so verleiht, daß dasselbige ursprünglich von Gott herrührt. Wegen des unvollkommenen und verderbten Zustandes der Menschen, daß die natürlichen Gesetze nicht hinreichen wollen, ist allerdings nöthig, in der Republic bürgerliche Gesetze zu geben, und dadurch die äußerliche Ruhe zu erhalten. Denn einmal schreibt das natürliche Recht nur überhaupt vor, alles dasjenige zu beobachten, wodurch der Nutzen der Gesellschaft befördert wird; es determiniret aber nicht die Arten, wodurch der von Gott intendirte Endzweck, das bequeme Leben durch die Gesellschaft erhalten wird, die auch nach dem Unterschied der menschlichen Gesellschaft gar unterschiedlich sind, welches denn durch die bürgerlichen Gesetze geschehen muß, folglich liegen die natürlichen Gesetze allezeit zum Grund, und die bürgerlichen kann man *modos legum naturalium* nennen, welche sich auf jene entweder unmittelbar, daß es die natürliche Billigkeit mit sich bringt, oder mittelbar, so fern es nach der absonderlichen Beschaffenheit dieses oder jenes Volks

ratio status erfordert, gründen. Vors an-
dere hat auch das natürliche Gesetz bey
dem Vöbel, der von keinem Nachdenken,
und hingegen in den unvernünftigen Af-
fecten ersehen ist, keinen solchen Nach-
druck, daß man demselbigen folgte, und
in der Gesellschaft sich gefellig auführte,
maßen in dessen Erkenntniß in Ansehung
des Inhalts sowohl, als der natürlichen
Strafen eine Vernunft erfordert wird,
die mehrentheils bey dem gemeinen Volk
in gar aeringem Grad anzutreffen, und
weil selbiges nur auf das gegenwärtige
und sinnliche siehet, so achtet es die na-
türlichen Strafen, welche die Uebertre-
ter des natürlichen Gesetzes zu erwarten
haben, gar nicht. Dieser Sache wegen
ist nöthig, das natürliche Gesetz durch
den Befehl des Regenten den Untertha-
nen aufs neue eingeschränket, und auf des-
sen Uebertretung besondere Strafen ge-
setzt werden, oder daß man sonst durch
richterlichen Zwang denselben zu strafen
kann. Aus diesem läßt sich der Unter-
schied zwischen dem natürlichen und bür-
gerlichen Gesetz genauer erkennen, der
sich sonderlich in vier Umständen zeigt
1, in Ansehung des Gesetzgebers. Denn
bey dem natürlichem Gesetz ist derselbige
Gott, der eine absolute Herrschaft von
sich selbst über alle Menschen hat, in An-
sehung daß er der Schöpfer und Erhalter
ist; bey den bürgerlichen hingegen ist es
derjenige, der die höchste Gewalt in der
Republic hat, welche ihm nicht an
sich selbst, oder von Natur, die vielmehr
eine Gleichheit unter allen Menschen ge-
stiftet; sondern vermöge eines mit den
Unterthanen getroffenen Vergleichs zu-
kommt, und daß er dadurch ein Recht
erlangt, hat er Gott zu danken, der im
natürlichem Gesetz verordnet, daß man
die Pacta halten sollte, mithin ist solche
Gewalt sehr eingeschränket, theils daß
er noch einen Höhern über sich hat, und
vermöge der Verordnung desselben, wenn
er sich nicht als ein Regent auführet,
und auf seiner Seite das Versprechen
nicht hält, die Majestät verlieren kann;
theils daß er nicht allen und jeden, son-
dern nur seinen Unterthanen Gesetze vor-
schreiben kann: 2) in Ansehung der Un-
terthanen. Denn unter dem natürli-
chem Gesetz stehen alle und jede Menschen,
auch die allergrößten Potentaten in der
Welt; wie nicht weniger die speculativi-
schen Atheisten, wenn sich welche finden sol-
ten; die bürgerlichen Gesetze aber verbind-
en nur die weltlichen Unterthanen, und
nicht die Regenten, die sich sonst selbst
ein Gesetz vorschreiben, und zugleich einen
obern und untern vorstellen müßten, wel-
ches ungereimt wäre. Denn wenn gleich
die bürgerlichen Gesetze auf die natürliche
gegründet, oder doch gegründet seyn sol-
len, auch oft nur dasjenige mit einer

angehängten und determinirten Strafe
wiederholen, was das natürliche Recht
bereits verordnet, so lebt zwar ein ver-
nünftiger Fürst darnach, aber nicht des-
wegen, weil ers befohlen, sondern sofern
ihn Gott dazu verbunden, da hingegen
seine Unterthanen eine gedoppelte Ver-
bindlichkeit, von Gott und dem Regen-
ten auf sich haben. Die Application und
die Ausübung des natürlichen Rechts ge-
hört nur vor weise Leute; die nicht nur
einen solchen Grad der Vernunft erlan-
get, daß sie aus der Natur den Willen
Gottes durch allerhand Schlüsse und Fol-
gerungen zu erkennen vermögend sind;
sondern auch durch ein gesundes Judi-
cium vermittelst vernünftiger Vorkellun-
gen und Bewegungsgründe sich dergestalt
regieren, daß sie ihr Thun und Lassen nach
dem Willen Gottes einzurichten, allezeit
bereit und willig sind. Wären alle Leute
weise, so brauchte man gar keine bürge-
liche Gesetze, daher das natürliche Recht
ohne dem bürgerlichen; das bürgerliche
aber nicht ohne dem natürlichen bestehen
kann. Die Application hingegen und die
Ausübung der bürgerlichen Gesetze schiedt
sich vor alle vernünftige und unvernün-
tige. Denn jene lenken ihren Willen
durch vernünftige Vorkellungen, so fern
sie ihre Billigkeit und Nothwendigkeit
erkennen; diese aber aus Furcht vor der
Strafe, durch deren Betrachtung, weil
ihnen selbige so deutlich vor Augen ge-
stellt wird, sie die wilden Affecten ein-
germaßen zurück halten. Cicero de of-
ficiis lib. 3. cap. 17. sagt sehr artig: *leges
astutias tollant, quatenus teneri manus
possunt, philosophi quatenus ratione et
intelligentia*: 3) in Ansehung der Mate-
rie. Das natürliche Recht, sofern es die
Pflichten gegen andere dirigiret, befehlet
vielles mit Einschränkungen, und sagt
nur, was zum Besten der Gesellschaft zu
thun, oder zu lassen, ohne die Mittel,
dasselbige zu erlangen, zu determiniren,
welches hingegen durch das bürgerliche
Recht geschieht, das auch billig wegen
seines klaren Buchstabs keiner Ein-
schränkung brauchen soll: 4) in Ansehung
der Strafe. Denn bey den natürlichen
Gesetzen sind die Strafen natürliche
schlimme Folgen, welche nothwendig
entstehen, wenn der Mensch wider die
durch die Gesetze der Natur gemachte
Ordnung lebet, und entweder physische,
oder moralische sind, aber nicht ausdrück-
lich determiniret sind, welches hingegen
bey den bürgerlichen zu geschehen pflegt.
Man bemerkt drey Arten der Strafen:
1) daß etwas könne geboten, oder ver-
boten werden bey einer Leibes- Lebens-
oder Geldstrafe, welches in eigentlichem
Verstand eine Strafe genennet wird;
bey Strafe der Nullität, dergestalt, daß
der, so dawider handelt, zwar keine

Sünde

ünde wider das Gewiffen begehrt, die andlung aber null und nichtig fen, und bürgerlichen Gerichten fich keiner Hül und Beftands zu getroffen habe, und na bey Strafe des richterlichen Zwangs r Erkattung und Bezahlung deffen, as man dem andern fchuldig ift. Die lughet, die bey den Gefetzen zu beobhten, betreffend, fo ift zum Voraus zu en, daß ein Reueit, wenn er feinen taat kläglich reitieren will, nicht alles if die Gefetze darf antommen laffen, in- m diese die Leute nicht fromm machen: ichwohl aber ift gewiß, daß die Kröm- gkeit, oder doch nur die Entwöhnung r Affecten, nach welchen sie ihren Et kkeiten ihrem eigenem Wohl und dem meinten Beften vorziehen, mehr nutzen nnen, als die besten und schärfsten Ge- e, welches Tacitus von unsern alten eutschen rühmet, wenn er faget: plus i valent boni mores, quam alibi leges. Die Affecten und Gemüthsneigungen nd bey manchen so heftig und unbdn- ig, daß wenn man ihnen den Hentel it dem Schwerdt vorstellte, sie sich nicht nthalten könnten, denselbigen zu folgen. In dem Ende ift gut, daß die Gemüths- eigungen der Untertanen von Jugend uf mögen geschwächt, und sie zu einem ernünftigen Leben mögen angeführt werden, und weil dieses am füglichsten urch eine gute Kinderzucht geschehen an, so sollen die Regenten im Lande vor sorgen, und dahin sehen, das ge- dichte Leute in die Schulen und Kl- ren gesehet werden, welche nicht nur ie Moral gut in der Theorie verstehen, ondern auch wohl leben. Plato, Xen- on, Plutarchus und andere Kluge Leute aben eine gute Kinderzucht vor ein auptprincipium einer guten Regierung ehalten, darauf man aber heut zu Ta- e wenig siehet. In den Schulen findet an mehrentheils Gedächtnißgelehrten; an läßt zu, daß die Prediger unnü- eug vorbringen, ihren philologischen Sack ausschütten, allerhand unnütze ontroversien berühren, an das rechte orallifiren aber gar nicht denken, wo- i noch kommt, daß man die offenbaren ünden, sofern sie nicht unmittelbar ie äußerliche Ruhe stören, als Trun- enheit, Verachtung des Gottesdiensts, Luchen, übermäßigen Pracht u. s. w. icht bestraft. Denn macht man gleich urch eine solche Disciplin die Leute arbeitsam nicht fromm, wozu eine böhe- e Kraft nöthig ift, so werden doch die eute dadurch angewöhnet, äußerlich ehr- ar zu leben, worauf nachgehends die Bekehrung desto leichter wird, und man dadurch manche Gelegenheit zu andern ünden verhindern kann. Die Exempel aben in den menschlichen Gemüthern ine besondere Kraft. Der Mensch ift

ein Geschöpf, das vor allen andern, wenn man den Affen ausnimmt, zur Nachah- muna geneigt ift; man muß aber ein- en Respekt vor denjenigen haben, den man in beschwerlichen Dingen nachahmen soll. Weil nun der Fürst die größte Hoch- achtung in der Republic, nach ihm die hohen Bedienten, und denn alle, die mit den Gesetzen zu thun haben, besitzen, so können sie ein ganzes Land zur Nach- ahmung bringen, und folglich die Unter- thanen am besten mit ihren Exempeln zielehen. Plinius in *Agryr.* cap. 56. sagt gar schön: *vita principis censura est, ea- que perpetua, ad hanc dirigimus, ad hanc conuertimur, nec tam imperio nobis opus est, quam exemplo.* Quippe infide- lis *rodi* magister est *metus*. Melius ho- mines exemplis docentur, quae inprimis hoc in se boni habent, quod adprobant, quae praecipunt, fieri posse, und Livius lib. 26. cap. 36. erinnert sehr weislich, si quid iniungere inferiori velis, id prius in te ac tuos si ipse iuris statueris, faci- lius omnes obedientes habere, und von Lucitgo, der sehr viel bey den Lacedämo- niern ausgerichtet, schreibt Justinus lib. 3. cap. 2. *nihil lege vlla in alios san- xit, cuius non ipse primus in se documen- ta daret.* Ja wenn man die Sache civis- liter ansieht, so ist Heuchelen noch bes- ser, als wenn man die Ausführung seiner bösen Affecten vor Galanterie und Klug- heit, die Beidmung derselben hingegen vor Vabanterey und Einfalt halten will. Doch deswegen darf man die Gesetze nicht aus den Augen setzen, welche, wie vor- her gezeigt, allerdings nöthig und nützlich bleiben, wenn nur die gehörige Klug- heit dabey beobachtet wird, welche pru- dentia legislatoria ohnaefehr auf folgende Stücke ankommt: 1) sind die Gesetze nach dem Zustand desjenigen Staats, dem sie gegeben werden, einzurichten, weil sie dahin gehen, daß die gemeine Wohl- fahrt und Sicherheit mögen erhalten werden. In unterschiedenen Ländern finden sich unterschiedene Mängel, Lab- badie meynet, Gott habe im sechsten Ge- bot zwar allerhand Unmäßigkeit verboten, aber den Ehebruch genennet, weil wegen des hitzigen Temperaments das Volk Is- rael sonderlich hierzu geneigt gewesen, dagegen habe er ihnen auch die Wollge- mte verstatet. Wie sich nun mit der Zeit viel ändert, sowohl in der Regiments- form, als in der Religion, Sitten der Menschen, also müssen auch die alten Ge- setze klüglich den Zeiten nach geändert werden, woraus man denn urtheilen kann, wie behutsam man zu verfahren, wenn man fremde Gesetze einführen, oder alte wieder hervor suchen will. Sollen fremde Gesetze angenommen werden, so muß man den Zustand des gemeinen We- sens an demjenigen Ort, wo sie üblich sind,

sind, oder gewesen, untersuchen, und dagegen die Beschaffenheit des gemeinen Wesens an demjenigen Ort, wo sie sollen eingeführt werden, halten, damit man urtheilen möge, ob ein gleicher Grund, oder doch ein anderer, der eben so thätig ist, vorhanden, folglich wo keines von beidem Statt findet, und man leicht vorher sehen kann, daß sich die Gesetze nicht schicken werden, so führe man sie nicht ein. *Thomasius de naevis jurisprudent. observ. 2. pag. 158.* hat gewiesen, wie unglücklich die Römer gewesen, da sie ihre Gesetze aus Griechenland geholet haben. Es ist auch daher zu sehen, obs rathsam, daß man in Deutschland den alten Sachsen- und Schwabenspiegel wieder einführe, nachdem sich von der Zeit an, als sie zusammen geschrieben worden, so viel in Deutschland an der Reimentsform, Religion, Sitten der Leute geändert, wiewohl nach einiger Meinung nay dieser Spiezel noch besser schicken solte, als das bey uns, leider eingeführte Römische Recht, zu geschweigen, daß mehrentheils alte Gesetze dunkel, und so vielen Auslegungen unterworfen, obs aber unannehmbro bey jesiäen Umständen practicable und rathsam sey, das Römische Recht abzuschaffen, ist eine andere Frage. 2) Will man neue Gesetze geben, so muß man vorher, ehe man sie bekannt macht, wohl überlegen, ob man durch sie die vorgesezte Absicht erreichen werde, und bedenken, daß ein Gesetz die Bosheit zwingen soll, und wenn diese mit Arzneyigkeit verknüpft, selbige wohl ausheilen, wosern es den erwünschten Effect thun möge, mithin muß derjenige, der die Gesetze verfertiget, bey einem jeden, nachdem es gemacht ist, einen der übrigen Gesetze recht kundigen Bösewicht sich vorstellen und sehen, wie er das Gesetz mißbrauchen könne, und dem Mißbrauch durch Einschränkung, oder auch generalere Verfassung vorkommen, weswegen der Gesetzgeber, oder doch derjenige, der sie verfertiget, nicht allein verständig, sondern auch sinnreich seyn muß, daß ihm die schlaunen und boshaften Ränke besfallen. Sieht man ohne solche Bedachtsamkeit Gesetze, und wird genöthiget, selbige wieder eingeben zu lassen, oder sie immer zu verändern, so ist dieses sehr schädlich. Denn das gemeine Volk schließt daraus, man wolle mit keinem rechten Ernst darüber halten, und glaubt nach diesem gleich, es werde mit andern Anstalten eben wieder so gehen, bildet sich auch ein, man habe den Verfertigung der Gesetze nicht verstanden, was dem Lande zuträglich, womit die Hochachtung fällt, und wo diese wegfällt, so ist es um die Hälfte des Gehorsams ge-

sehen. 3) Von den Gesetzen muß man sich der moralischen Deutlichkeit bescheiden, wodurch man allen arglistigen Absichten vorkommen, und die Freyheit verkürzen kann, zu welcher Deutlichkeit nöthig ist, daß man die Zweydeutigkeiten vermeide, und die Sache nicht abstract, sondern sinnlich vorstelle, und in Ansehung des letztern die Daten selbst genau nach allen Umständen determinire: 4) wie niemand durch ein Gesetz kann verbunden werden, er habe denn solches vorher gewußt, also ist bey der so großen Nachlässigkeit und Bosheit der Menschen rathsam, daß man die Gesetze aufschreiben, und besondere Gesetzbücher zum gemeinen Gebrauch verfertigen lasse, damit ein jeder leicht in seiner Jugend lernen könne, was er vor Gesetze in seinen Handlungen in acht zu nehmen, welches geschehen kann, ohne daß alle Leute Rechtsgelahrten werden dürfen, noch eine Weitläufigkeit zu besorgen. Denn 5) muß man sich der Wenigkeit der Gesetze bescheiden, indem nicht jedermanns Wert ist, zumal einem armen Mannes, der mit seiner Nahrung zu thun hat, viele Gesetze in Kopf zu fassen. An dieser Krankheit liegt insonderheit die Rechtsgelahrtheit in Deutschland hart darnieder, da man so viel tausend Gesetze in der größten Unordnung hat, welches die Unwissenheit des Rechts der Natur verursacht. 6) Es sollen die Gesetze so an einander hängen, wie in einem accuraten Systemate, und einander weder unmittelbar, noch durch gewisse Consequenzen widersprechen, in welchem Zusammenhang ein bloßes pragmatiches Judicium nicht hinreichet, sondern es muß ein theoretisch Judicium seyn, welches der subtilen Meditation gewohnt ist, und das sind die vornehmsten Generalmaximen, die ein Gesetzgeber zu beobachten hat, wovon man die Politiken, sonderlich Sextium in *element. prudent. civil. part. 2. sect. 1. §. 44. hq. Buddeum in element. philosoph. pract. part. 3. cap. 5. sect. 4.* Wolf in den Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen cap. 4. Rüdger in der Klugheit zu leben und zu herrschen cap. 8. lesen kann. So sind auch einige besondere Schriften von dieser Materie heraus, als *Loring in differt. de recta legum ferendarum ratione et in specie de legum constitutione* Restner in *conspetu prudentiae legislativae*, und in *differt. de iurisprudencia in pauciora capita redigenda*, *Thomasius in disputat. de morum cum iure scripto contentione*, *Joh. Domat in dem französischen Wer: les lois civiles dans leur ordre naturel* worinnen er gesucht, die bürgerliche Gesetze nach den Regeln der natürlichen

Rechte

lechte und der Klugheit zu präsen, wie-
ohl es noch eine genauere Untersuchung
erdiene.

Dieses ist bisher die Haupteintheilung
er Gesetze, daß sie entweder göttliche,
der menschliche sind, gewesen, außer
er man hin und wieder noch andere fin-
et, die aber nichts auf sich haben, und
einander unordentlich, oder ungegrün-
et sind. Denn außer der Haupteintheilung
in Ansehung des Ursprungs theilen
elbige einige in natürliche und willkürliche,
welche Eintheilung aber füglich un-
er der ersten steht, und ihr nicht entgegen
esetzt werden kann, wie sie denn auch schon
ben mit vorkommen. So ist auch bekannt,
ie man vielmal distinguiret unter dem na-
ürlicher- und bürgerlichem Recht, welche
Eintheilung einen zweifachen Fehler hat.
Denn das Völkerrecht ist kein besonde-
es, oder von dem natürlichen unter-
chiedenes Recht, und das bürgerliche
kann dem natürlichen nicht unmittelbar
ntgegen gesetzt werden. Viele statuiren
in zulassendes Gesetz, und machen einen
nterschied unter legem permittentem und
bligantem, als Titius in observ. 50. ad
Pufend. der das zulassende Gesetz also be-
schreibet: es sey ein Decret, wodurch
er Regent seinen Unterthanen ein Recht
rtheile, etwas, wenn sie wollten, frey
und sicher zu haben, zu thun, oder von
ndern zu fordern. Es haben aber ande-
re billig angemerkt, daß das so genann-
te zulassende Gesetz eine Evidenz sey,
weil das Wesen eines Gesetzes darinnen
stehe, daß es den andern zu einer Hand-
lung verbindet, und also kein Gesetz ohne
er Obligation seyn könne, als Grotius
de iura belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 9.
Pufendorf in iure naturae et gent. lib. 1.
ap. §. 6. §. 16. Thomasiaum in observ.
talent. tom. 6. obi. 27. §. 25. und in
ndament. iur. nat. et gent. lib. 1. cap.
§. 5. 6. woben auch zu lesen Barbeyrac
n discours sur la permission des loix, ou
on fait voir, que ce, qui est permis par
es loix, n'est pas toujours juste et hon-
ete, Genes 1715. 4. Ehedem schlechte
nan sich auch mit einem Gesetze, welches
ann das ewige Gesetz nannte, und darun-
ter, wie sich einige erklärten, die in dem
göttlichen Verstande von Ewigkeit vorge-
tekte Art oder Weise, nach welcher Gott
ie ganze Welt regieren werde, auch wirk-
ich in der Providenz alles einrichte, ver-
stand, wovon unter andern ausführlich
Neisser in dissert. de legibus lib. 2. p.
§. 199. und Jäger in tr. de legibus p.
§. 199. handeln, welches aber eine Oril-
e, sofern man das Wort Gesetz im eigent-
ichen Verstande nimmt, indem Gott kei-
nen Höhern über sich hat, und niemand
ich selbst ein Gesetz vorschreiben kann,
mithin steht er unter keinem Gesetze. So

gegeben zwar die Scribenten davon selbst,
daß hier das Wort Gesetz in uneigentli-
chem Verstande genommen werde, gleich-
wohl aber begehen sie in der Eintheilung
einen Fehler, daß sie das Gesetz in ein
natürliches, ewiges und willkürliches
eintheilen, mithin das Wort Gesetz in ei-
nem zweifachen Verstande nehmen müs-
sen. Es wollen auch einige das Gesetz in
ein geschriebenes und ungeschriebenes
theilen, und durch das letztere die Ge-
wohnheiten verstehen, welche Eintheilung
sich auf das bürgerliche Recht beziehet;
weil sie aber einen ansehnlichen Um-
stand betrifft, so ist sie nicht viel werth,
f. Sagittarium in otio lenensi p. 371.
Außer den bereits angeführten Scriben-
ten sind noch viele andere vorhanden, die
aber hier zu berühren zu weitläufig, auch
um deswegen unnötig seyn würde, weil
sattsam bekannt, daß, indem die Theolo-
gen in ihren dogmatischen und morali-
schen Compendiis von den göttlichen; die
Juristen in den Handbüchern von dem
bürgerlichen, und die Philosophen in der
Moral und Naturrecht von den natürli-
chen Gesetzen handeln, sie allerseits Ge-
legenheit nehmen, die Lehre vom Gesetze
überhaupt durchzugehen, obachtet sie
eigentlich in die Philosophie geböret.
Die Gesetzgeber unter den alten Welt-
weisen fährt Fabricius in bibliotheca
graeca lib. 2. cap. 14. p. 545. an, der
auch in diesem Werke sowohl, als in der
bibliotheca latina diejenigen berührt; die
von den Gesetzen geschrieben haben. Im
Jahre 1722. ist Alberti Xiperti dissertatio
de lege ac legibus divinis in genere, et de
legibus divinis positivis universalibus in
specie opus posthumum in 8. herausge-
kommen, davon wir in dem gleich folgen-
den Artikel handeln wollen. Zur Beur-
theilung dieses ganzen Artikels halte ich
für nötig, meine Gedanken von dem Ge-
setze zu äußern, welche auch bey dem fol-
genden Artikel anzuwenden sind. Eine
Regel wird derjenige Satz genennet, wel-
cher ausdrückt, wie verschiedenes auf eine
ähnliche oder gleichförmige Art einzurich-
ten sey. Z. E. Bäume im Garten sollen
in einer Reihe stehen. Entweder zeigt eine
solche Regel, wie die Handlungen nach
einer Gleichförmigkeit einzurichten sind,
oder sie beziehet sich auf andere Gegen-
stände. Die Regel der ersten Art wird
ein Gesetz in der weitern Bedeutung ge-
nennet, und kann ein moralisches seyn,
wenn es die Einrichtung der freyen Hand-
lungen bestimmt; es kann aber auch ein
physisches Gesetz seyn, welches mit den
freyen Handlungen nichts zu thun hat,
wobin z. E. die Gesetze der Bewegung,
ben den Weltkörpern gehören. Soll das
moralische Gesetz die freyen Handlungen
des Menschen lenken, so kann es nicht
anders geschehen, als dadurch, daß es
mit

mit dem willkürlichen und freyen Handlungen Bewegungsgründe verknüpft, welches geschieht, wenn das Gesetz bey der Beobachtung desselben, gute Folgen oder Belohnungen, bey der Uebertretung aber böse Folgen oder Strafen mit dem handelnden Subjecte verbindet. Eine solche Verknüpfung der Bewegungsgründe oder Folgen mit einer freyen Handlung reizet und nöthiget einigermaßen ein Subject, dies oder jenes zu thun, oder dies und jenes zu unterlassen, das ist, es giebt eine Verbindlichkeit. Daher kann man sagen, das moralische Gesetz sey ein Satz, welcher die moralische Verbindlichkeit ausdrückt. So, wie das Gesetz überhaupt ein Ausdruck der verknüpften Gründe mit einer willkürlichen Handlung genannt werden kann. Solche Gründe und Bewegungsgründe, oder Folgen der Handlungen, oder welches gleich viel ist, Strafen und Belohnungen fließen entweder aus der bloßen Natur der Handlung und des Menschen, oder sie hängen von dem Willen eines Subjects ab. Jene geben die natürliche Verbindlichkeit und das natürliche Gesetz. Diese aber die positiv oder willkürliche Verbindlichkeit, und das Positivgesetz. Dieses letztere hängt entweder von dem Willen eines Höhern ab, oder von einem, der uns gleich ist. Viele unter den Anhängern des Pufendorfs erfordern zu jedem wahren Gesetze einen Höhern, wie denn der Verfasser selbst dieser Meynung äusserst ist. Andere leugnen dieses mit Grotio. Weil das Gesetz auch von einem, der uns gleich ist, herrühren kann, wie z. E. in einer gleichen Gesellschaft oft wahrhafte Gesetze, Strafen und Belohnungen durch einen Vertrag errichtet werden, die man Conventionalgesetze zu betiteln pflegt. Die Lehrer des Naturrechts geben noch verschiedene andere Abtheilungen an. Denn wenn ich auf die Beschaffenheit der Handlung sehe, zu welcher mich das Gesetz verbindet, so kann es eine Begehung, aber auch eine Unterlassungshandlung seyn, und hieraus folgt die bejahende und verneinende Verbindlichkeit, das gebietende und verbietende Gesetz. Sehe ich auf die Beschaffenheit der Gründe, welche nach der Verbindlichkeit und dem Gesetze mit der Handlung verknüpft werden, so können sie 1) gewisse, aber auch wahrscheinliche Gründe, gewisse oder wahrscheinliche Folgen seyn. Die erstern geben eine moralische Verbindlichkeit in Entgegensetzung der politischen, und also auch ein moralisches oder gewisses Gesetz. Die letztere aber eine politische Verbindlichkeit und politisches Gesetz. 2. E. daß ein Prediger in Gegenwart seiner Zuhörer, besonders auf dem Lande, nicht die Karte spielen müsse, dies ist ein politisches Gesetz, weil wahrscheinlicher

Weise böse Urtheile und Folgen dabeystehen. 3) gute oder böse Folgen, Belohnungen oder Strafen seyn, und dies ist der Grund von der Abtheilung einer reizenden und Zwangsverbindlichkeit (obligationis inuitantis et cogentis); einer reizenden und Zwangsgesetzes. 4) wahre oder falsche Gründe, echte oder scheinbare Folgen, welche die wahre und richtige Verbindlichkeit, das wahre und richtige Gesetz darreichen. In Betrachtung der Art und Weise, wie man dem andern zu der Handlung bestimmen kann, ist es entweder freiwillig, Zwangsmittel zu gebrauchen, oder nicht. Daher das erzwingliche und nicht erzwingliche Gesetz (obligatio et lex cogens atque non cogens) seinen Ursprung hat. In Beziehung auf die Zeit und Dauer sind die Gründe entweder beständig, auf immerwährend mit der Handlung verknüpft, oder nur auf gewisse Zeit. Deswegen redet man von einer perpetuirlichen Verbindlichkeit, und einer solchen, die nur auf eine gewisse Zeit dauert, und eben so verhält sich die Sache mit dem Gesetze, welches auch in legem perpetuam und temporariam abgetheilt wird. Bey dem Streite, ob das Gesetz aus der Verbindlichkeit, oder die Verbindlichkeit aus dem Gesetze entsteht, wird bemerkt werden, daß in solchen von dem Gesetze materialiter, nicht aber formaliter genommen, die Rede sey. Jenes ist der Satz, welcher ausdrückt, welche Handlung zu thun oder zu lassen sey, oder der Befehl selbst. Dieses aber ist die Verbindlichkeit. Nach dieser Voraussetzung behaupte ich, daß das Gesetz, oder der Satz, welcher anzeigt, was zu thun und zu lassen sey, eigentlich ein Effect, ein Effect der Verbindlichkeit sey. Denn sobald ein Grund oder eine gute und böse Folge mit einer Handlung verbunden, oder eine Verbindlichkeit vorhanden ist, die Handlung zu thun oder zu unterlassen, so entkehet auch ein Satz, der es ausdrückt, man soll die Handlung thun oder lassen, und folglich das Gesetz. In aber kein solcher Grund vorhanden, so kann man auch keinen Satz bilden, welcher anzeigt, man solle dies thun und jenes unterlassen. Der gemeine Mann pflegt aber freylich aus dem Gesetze die Verbindlichkeit zu schließen, und es ist nicht dieses nichts, wenn es vernünftige Gesetze sind, weil ein Regent bey Abfassung solcher Gesetze, Befehle und Mandate allemal auf die vorhandene Verbindlichkeit stellet, wiewegen er eben das Gesetz oder den Befehl giebt. Würde nun aber so tragen, daß ein Gesetz ohne vernünftigen Grund gäbe, so ist auch mit dem Befehle keine wahre Verbindlichkeit verbunden. Ein Beispiel wird dieses erläutern. Es geschähe einmal im Kriege, daß der Officier einige hundert

en in eines armen Mannes Haus einquartirte, und befahl, es sollte der Wirth inlängliche Nahrungsmittel für die Huren schaffen, oder er gäbe hiermit seinen euten das Recht, mit denen vorhandenen Töchtern nach Gefallen umzugehen. Da nun der Hauswirth nicht im Stande war, dem Befehle nachzuleben, so außer-ten die Einquartirten, sie würden sich ihr-
 es Rechts bedienen, und die Tochter als
 beschläferinnen gebrauchen, die älteste
 on diesen that, man möchte doch ihre
 jüngere Schwester verschonen. Diese aber
 erlegte, wenn einmal Befehl und Gesetz
 a wäre, so müßte sie sich freilich beue-
 nen. Sie glaubte also, ein jeder Ver-
 ehl habe eine Verbindlichkeit zum Erfolge.
 Da sie doch hätte wissen sollen, ein Ver-
 ehl, den man befolgen soll, müsse schon
 ine Verbindlichkeit voraus setzen. Da-
 er auch alle Gesetze und Befehle wider
 Gottes Gebot keine Verbindlichkeit bey-
 iß führen u. s. w. Man pflegt zu sagen,
 iß jedes Recht und Befugniß aus dem
 Gesetze und Verbindlichkeit entspringe, wel-
 ches auf folgende Art erklärt werden muß:
 bald eine Verbindlichkeit und Gesetz ge-
 raht wird, so denkt man es entweder mit
 einem Daseyn, oder mit einem Mangel,
 mit einer Abwesenheit. Ist wirklich ein
 Gesetz und Verbindlichkeit vorhanden, so
 nstehet ein gebotenes Recht (*ius prae-*
scriptum); ist aber kein Gesetz, keine
 Verbindlichkeit vorhanden, sondern es
 mangelt Gesetz und Verbindlichkeit, so
 nstpringt ein Zulassungsrecht, eine zu-
 elassene Befugniß (*ius permixtum*), wel-
 ches auch von einigen *libertas moralis* ge-
 enant wird. 3. E. daß ich meine Ge-
 undheit erhalte, ist eine gebotene Be-
 fugniß, weil ein Naturgesetz vorhanden ist,
 welches mir ein solches gesetzmäßiges Ver-
 mögen giebt und gebietet. Hingegen ent-
 steht das Recht und Befugniß, spazieren
 zu gehen, oder nach Belieben auf dem
 Flaviere zu spielen, aus dem Mangel des
 Gesetzes, weil nämlich kein Gesetz vorhan-
 den ist, welches das Clavierpielen gebie-
 tet oder verbietet u. s. w. Dieses drük-
 ken einige so aus: jedes Recht oder Be-
 fugniß entsteht entweder bejahend oder
 verneinend, positive oder negative aus der
 Verbindlichkeit und dem Gesetze. Man
 ißt sich vor den Schluss: weil ich ein
 Recht oder Befugniß auf den andern ha-
 be, also ist der andere gegen mich obligiret.
 Denn ich kann eine solche Befugniß aus
 der Verbindlichkeit gegen mich selbst be-
 nehmen, obschon der andere nicht gegen
 mich verbunden ist. Daher kommt es
 auch, daß ich ein Recht haben kann, von
 dem andern etwas zu fordern, dennoch ist
 er andere nicht obligiret, meinen Willen
 zu erfüllen, sondern kann auch aus der
 Verbindlichkeit gegen sich selbst, welches
 eine absolute Verbindlichkeit new-

et, ein Recht haben, meine Forderung
 abzuschlagen. Hieraus entsteht ein auf
 beyden Seiten gerechter Krieg (*bellum*
vincius iustum). 3. E. In Hungersnoth
 habe ich das Recht und Befugniß, von
 dem andern sein Brod zu fordern, der
 andere hat aber auch die Befugniß, sein
 Brod zu behalten, um seinen Hunger zu
 stillen. Hierher geböret auch der Fall,
 wenn bey einem Schiffbruche zwey Perso-
 nen sich auf einem Brete retten, solches
 will aber nicht beyde tragen, so besizet je-
 der das Recht, den andern herunter zu
 stoßen, aus einer absoluten oder solchen
 Verbindlichkeit, die jeder gegen sich selbst
 zu beobachten hat. Daher es lächerlich
 ist, wenn einige einen solchen Fall auf die
 Art entscheiden wollen, daß der geringere
 den vornehmern Platz machen müsse. Da-
 mit man sogleich erkennen möge, meine
 Befugniß, die ich auf ein Object habe,
 entstehe nicht eben aus der Verbindlich-
 keit des Objects gegen mich, so will ich
 durch eine Instanz oder Beispiel solches
 erbärten. Ich habe eine Befugniß und
 Recht, eine Suppe von indianischen Vo-
 gelneß zu essen, Fisch und Braten zu
 essen, wer wollte aber sagen, diese Suppe,
 das indianische Vogelneß, der Fisch und
 Braten sey obligiret, sich von mir essen
 zu lassen. Wer einige Disputen in Anse-
 hung des Begriffs von der Verbindlich-
 keit und dem Gesetze zu lesen wünschet,
 den verweisen wir auf Vattel *Loiie phi-*
lologique, Geneve 1747. 8. Achenwall
obf. iur. nat. et gent. specim. 2. Von
 Martini *exercit. de leg. nat. exercit. 2.*
 Meiers allgemeine practische Weltweis-
 heit S. 70. 80.]

Gesetz der Natur,

Wir haben in dem gleich vorhergegan-
 genen Artikel vom Gesetze überhaupt ge-
 handelt, und kommen nunmehr auf die
 jenige Art desselben, von der insbeson-
 derheit die Philosophen in einer besondern
 Disciplin der natürlichen Rechtsgelehr-
 samkeit handeln. Es heißt dasselbige ein
 Gesetz der Natur in Ansehung des Grund-
 des, woraus dasselbige muß erkannt wer-
 den, wie wir bald zeigen wollen, wird
 auch *ius naturae*, oder das natürliche
 Recht genennet, indem das Wort *ius*,
 oder Recht unterschiedene Bedeutungen
 hat, und unter andern auch ein Gesetz
 anzeigt; [wenn nämlich das Wort *ius*
 objective genommen wird;] wenn man
 aber zwischen beyden, dem natürlichen
 Rechte und Gesetze einen Unterschied ma-
 chen will, so muß das Wort Recht in ei-
 nem andern Verstande, und zwar *pro ac-*
tributo personae genommen werden, oder
 subjective, vor eine Befugniß, wozu die
 Fähigkeiten und das Vermögen, dasje-
 nige

nige zu thun, wozu und die Naturtriebe antreiben, gerechnet wird. Daher wird ins naturae subiective sumptum in ein solches, welches Menschen und Vieh gemein haben, und welches dem Menschen eigen thümlich zukommt, abgetheilt. (Siehe den Artikel Bestie;) da denn dasselbige als eine Wirkung des Geieges anzusehen, wiewohl man mehrertheils das natürliche Gesez unter dem Worte ins verkehret. Es sehen zwar einige zwischen dem Rechte und Gesez der Natur diesen Unterschied, daß sich jenes auf solche Verrichtungen, die an sich selbst ohne Absicht des Gesezes schändlich und unanständig wären, dieses hingegen auf diejenigen, welche durch den Befehl des Gesezgebers determiniret wären, bezöge, und distinguiren unter der reellen und gesetzlichen Obligation, i. f. Ferber in philosoph. iuris nat. prooem. §. 4. welcher Unterschied aber sich auf die Lehre von der innerlichen Moralität gewisser Handlungen gründet, die heut zu Tage nicht mehr Mode ist. [Neuester Zeit ist beynähe kein einziger Lehrer des Naturrechts anzutreffen, welcher nicht in einer sehr gefunden Bedeutung eine innere Moralität vertheidigen sollte, wovon ich in dem Artikel Moralität handeln werde.] Doch damit wir zur Sache selbst kommen, so nehmen wir hier das Gesez im eigentlichen Verstande, welches Gott in der Natur geoffenbaret, und durch die Vernunft kann erkannt werden, dabey wir drey Generalstücke abhandeln wollen, einmal, ob Geseze der Natur wirklich vorhanden; hernach, worauf ihre eigentliche Beschaffenheit ankomme, und denn wie es mit der bekannten Lehre von dem principio iuris naturae, oder Grundsätze des natürlichen Rechts stehe?

Der erste Theil dieser Abhandlung betrifft die Existenz der natürlichen Geseze, ob sie wirklich vorhanden sind? Wenn nicht aus der Historie der Gelehrsamkeit bekannt wäre, wie sich in diesem Stücke manche von den Weltweisen und Gelehrten aufgeführt, so dürfte diese Frage einem vernünftigen Menschen ungerneimt und überflüssig vorkommen, daß man von einer Wahrheit, die so klar vor jedermanns Augen läge, noch fragen wolle, ob sie ihren Grund habe, oder nicht? Carneades, ein Nachfolger des Platonis, hat einen Tag der Gerechtigkeit, den andern der Ungerechtigkeit das Wort gegeben, und erzählt Lactantius lib. 5. cap. 16. seine Gründe wider die Gerechtigkeit, daß er vorgegeben, der Nutzen sey der Ursprung aller Rechte und Geseze unter den Menschen, dabey sie auch nach den Sitten unterschieden und geändert worden; das natürliche Recht aber sey ein Un Ding. Denn es würden alle Menschen und Thiere von Natur angetrieben, ih-

ren Nutzen zu suchen, und also sey keine Gerechtigkeit, oder wenn eine sey, so sey es die höchste Thorheit, weil, indem sie anderer Nutzen suche, sie sich selbst schade. Er legte den Römern unter andern das Argument vor: wenn die Römer gerecht seyn, und also alles, was ihnen nicht gehörte, wiedergeben sollten, so würden sie wieder in Hütten kriechen, und in Dürftigkeit und Elend leben müssen. Den Epyrenaischen Philosophen giebt man auch die Lehre schuld: es gäbe von Natur keine Gerechtigkeit, Ehrbarkeit, noch Laster, als welche von der Gewohnheit und dem Geseze herkämen, wie Laertius in. 2. segn. 93. berichtet, wiewohl einige als Stolle in der Historie der berühmten Moral p. 61. dafür halten, man thäte ihnen hierinnen zu viel. Epicurus ließ auch keine andere Geseze, außer die bürgerlichen zu, welche die Menschen ihres Nutzens wegen, nachdem sie durch Vergleiche unter sich Gesellschaften eingerichtet, und Städte angelegt, verordnet und angenommen, welches Lactantius lib. 1. lib. 3. artig vorgelegt, und das Aristoteles gleiche Bedenken gehabt, haben wir in den parergis academic. p. 318. gezeigt. Es ist natürlich, wenn man keinen Gott glaubt, daß man das natürlichen Geseze vor Ehtmdren halten muß, folglich da man zu den neuen Zeiten Arbeiter gehabt, so ist leicht zu verstehen, wie auch diese Wahrheiten, daß natürliche Recht betreffend, nicht weniger stehen bleiben, deren wir nur noch zu führen wollen. Der eine ist Democritus Spinoza, der zum Grunde dieses Rechts der Natur die bloße Kräfte sezt, wenn er recht erkennend in seinem tract. theol. politic. schreibt: ex quibus sequitur, ut institutum naturae, sub quo omnes inscuntur homines, et maxima ex parte nunt, nihil nisi quod nemo cupit, et nemo potest prohibere; non contentiones, non odia, non iram, non dolos, nec absolute aliquid, quod appetitus suadet, iussari. In welchen Worten er die Richtschnur der Verrichtungen der unvernünftigen Thiere und der Menschen unter einander vermischt. Ein unvernünftiges Vieh folgt bloß seinem natürlichen Trieb, und kann weiter nichts anstreben, als es sein natürliches physisches Verlangen zuleist; ein Mensch aber ist mit einer gefunden Vernunft und einem freien Willen versehen, welche erstere dem letztern anweisen muß, was zu thun und zu lassen. Der andere ist Thomas Aquinas, der auf eben die Art, wie Cicero, hier philosophiret hat, daß man keine andere, als menschliche Geseze habe, und das Recht als Unrecht nach dem Nutzen der Menschen zu beurtheilen, welches insbesondere Otto Mencke in disput. de Thomae Hobbesii, Amsterdam 1644.

gewiesen, und unten mit mehrern soll angeführt werden. Es ist diese Lehre nicht nur gottlos, sondern auch höchst ungerecht, daß sie gar nicht zusammen hängt. Denn einmal setzen sie den Nutzen und das Recht einander entgegen, und geben damit zu verstehen, daß sie entweder von dem Nutzen, oder von dem Rechte keinen richtigen Begriff haben, der doch nicht haben wollen, magen das natürliche Recht auf die Glückseligkeit und den Nutzen der Menschen zielt, daß er nach demselbigen lebet, in der That glücklich ist, welche Glückseligkeit aber nicht nach den verderbten Affecten, sondern nach der gesunden Vernunft muß abgemessen werden. So können auch die bürgerliche und natürliche Geseze einander nicht entgegen gestellt werden, in Ansehung, daß jene allezeit diese voraus setzen, und wie will man doch durch Pacta Gesellschaften aufrichten, Städte anlegen, und bürgerliche Geseze gegeben haben, wenn man die natürliche Geseze, und mit denselben die Obligation, die Pacta zu halten, aufhebet, daß gewiß auf diese Art eine Republik nicht lange bestehen würde, wovon Grotius proleg. de iure belli et pacis §. 5. 18. Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 2. cap. 3. §. 10. 11. sachel de iure nat. §. 21. 199. Duddens de leupichsmo morali §. 9. 199. und in iur. theol. moral. proleg. part. 2. §. 3. zu lesen sind. Ob nicht durch die Meinung, daß die natürlichen Geseze keine eigentliche Geseze, sondern nur wohlmeinende Rathschläge wären, das natürliche Recht aufgehoben werde, kann ein jeder, wer die Sache ohne Vorurtheil ansiehet, leicht urtheilen. Der geheimde Rath Thomasius hat bisher diese Lehre vorgetragen und vertheidiget, als in den observationib. Halensib. tom. 6. obseruat. 27. 28. 255. 199. und in fundament. iuris iur. et gent. lib. 1. cap. 5. §. 34. 199. in welchem letztern Orte er zum Beweise einer Meinung anführt, wie die sich selbst gelassene Vernunft nicht wisse, daß man sich Gott als einen König oder Herrn, wer die Uebertreter der natürlichen Gebote äußerlich mit willkürlichen Strafen vorse, vorstellen müsse, weil sie sehe, daß alle Strafen, welche diejenigen, so wider das natürliche Recht handelten, und keiner menschlichen Herrschaft unterworfen wären, belämen, natürlich, und daher für keine eigentliche Strafen anzusehen. Eine Strafe wäre was willkürliches, und werde allezeit von einem weltlichen Regenten verordnet; das natürliche Recht aber zeige nur an, daß man Strafe verdienet, wie denn die weltlichen Regenten, und die im natürlichen Stande lebten, nur durch den Krieg, und nicht durch eine Strafe könnten gezwungen werden, zu geschweigen, daß eine Strafe

Philos. Lexic. 1. Theil.

äußerlich und sichtbarlich dem andern angethan werde; die natürlichen Uebel hingegen können verborgen, daß man deren Zusammenhang mit der Sünde nicht sehen könnte. Zu diesem Beweise, den er von der Strafe hergenommen, setzt er noch einen andern, der sich auf die Beschaffenheit Gottes beziehet, daß man sich selbigen nicht als einen Gesezgeber, sondern als einen Lehrer des natürlichen Rechts vorzustellen habe, und wenn man ihn sich auch als einen, der uns zu befehlen habe, einbilden wollte, so müßte man ihn doch mehr für einen gütigen Vater, als strengen Regenten ansehen. Diese Meinung haben verschiedene nach dem Thomasio angenommen, sonderlich Gerhard in delineatione iuris naturalis, und Wolff schreibt in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. 1. cap. 1. §. 59. wenn wir Gott als einen Gesezgeber betrachten, so erblicken wir ihn unter dem Bilde eines gütigen und liebevollen Vaters, der uns warnet für dem, so Schaden bringet, und ermahnet zu dem, was uns glückselig machen kann, auch alle seine Kräfte anwendet, von jenem uns abzuhalten, und zu diesem uns anzuhalten, welches der Herr geheime Rath Thomasius nach seiner Einsicht in diese Art der Wahrheiten längst erinnert, welches auch Lange in seinem Tractate de visu philosophiae Leibnizianae et Wolffianae in theologia p. 435. vertheidigen will. Es ist im Jahre 1722. Alberti Kiperi dissertatio de lege ac legibus diuinis in genere, et de legibus diuinis pñitum vniuersalibus in specie, opus posthumum zu Hamburg in 8. zum Vorschein gekommen, worinnen p. 102. 199. diese Hypothese widerlegt und gezeigt wird, daß wenn Thomasius vorgebe, er widerspreche mit dieser Lehre den Theologen nicht, selbige allerdings der heiligen Schrift, und zwar Rom. 2. v. 14. 15. entgegen sey, wo der Apostel auf das deutlichste zeige, daß die Heiden ein natürliches Gesez gehabt, dawider gehandelt, und deswegen gestraft worden, welches nicht hätte gesehen können, wenn die natürlichen Geseze keine eigentliche Geseze wären. So sey auch in der Erkenntnis Gottes, als eines Gesezgebers, zwischen der Vernunft und Offenbarung heiliger Schrift kein Unterschied. Denn sage Gott Exod. 20. v. 2. als er die zehn Gebote, und unter denselben auch natürliche Geseze kund machen und wiederholen wollte, ich bin der Herr dein Gott, und declarire sich als einen Regenten und Gesezgeber, der die Herrschaft über alle Menschen, vermöge der Schöpfung und Erhaltung habe; so sey ja dieses auch der Vernunft bekannt, daß Gott alles erschaffen, alles erhalte, und ihm deswegen die Herrschaft

H h h

aber

über alle Menschen gehöre, folglich auch das Recht, Gesetze zu geben, habe. Ja, da die natürlichen Gesetze in dem Decalogo eben so beschaffen, wie sie die Vernunft begreife und erkenne, so erbelle daraus, daß auf beyden Seiten der Urheber, als ein Gesetzgeber anzusehen sey. Er kommt darauf auf die Beweisgründe des Thomasi selbst, und erinnert wegen der Strafen des natürlichen Rechts, daß Thomasius selbst gesunde, wie dasselbige seinen Uebertretern ankündige, daß sie Strafen verdiene, folglich müßten diejenigen, die sich bloß nach dem natürlichen Gesetze richteten, Gott als ihren Richter ansehen; daß die natürlichen Strafen eben sowohl, als die menschlichen willkürlich, und von dem Willen Gottes dependirten, daß sie aber nicht so sichtbar und auf die Art, wie die menschlichen, ausgeübt würden, gieng das Wesen der Strafen nichts an. Von dem andern Beweise, man müsse sich Gott nicht als einen strengen Herrn, sondern als einen liebevollen Vater einbilden, werden drey Anmerkungen gemacht. Erstlich könne sich ein natürlicher Mensch durch die bloße Vernunft Gott nicht als einen Vater und Lehrer vorstellen, welches man aus der Schrift erkennen müßte, in der auch Gott den Heyden niemals als ein Vater und Lehrer vorgestellt werde; fürs andere gesetzt, es sähe die Vernunft ihn als einen gütigen Vater an, deswegen aber folge noch nicht, daß seine Gebote keine Gesetze, sondern nur wohlmeinende Rathschläge wären, indem seine Gültigkeit die Herrschaft nicht aushebe, und Thomasius selbst in fundamentis iuris naturae gent. lib. 3. cap. 4. §. 4. 5. gesunde, es könnte die Auferziehung, welche die Eltern nach dem natürlichen Rechte auf sich hätten, nicht ohne der Herrschaft bestehen, man müsse sich nur drittens nicht einbilden, als wenn eine Herrschaft an sich selbst, und ein despotisches Regiment, da man nur auf seinen eigenen, und nicht der Unterthanen Nutzen siehet, einerley wären. Im Jahre 1711. kam zu Leipzig eine Disputation von M. Frederico Meng unter dem Titel: *normam actionum humanarum in societate improprie dici legem naturae*, heraus, worinnen man zu erweisen gesucht, es habe zwar der Mensch in seinem Thun und Lassen eine Richtschnur, nach der er sich zu richten, und das wäre sein vernünftiges Wesen, dadurch er erkenne, wie er außer der Gesellschaft und Beobachtung der mutuellen Pflichten nicht glücklich leben könne, und sich daher den Gesetzen der Gesellschaft, die durch eine stillschweigende Einwilligung bestätigt wären, unterwerfe, welche Richtschnur aber eigentlich zu reden kein Gesetz sey. Denn man habe keinen Grund, daher man dieses Gesetz

erweisen könnte, wie denn hier der Thomasi, was Grotius, Hobbesius, Seldenus und Pufendorf angeht, untersucht und widerlegt: es wären die so genannten natürlichen Gesetze nicht so deutlich, daß sie alle wissen könnten, so doch zu einem Gesetze nötig, welches man aus den vielen Disputen und ungleichen Meinungen der Scribenten des natürlichen Rechts sähe, und denn fehle es auch hier an den Strafen; welche Disputation Glassey in dem Vernunft- und Völkerrechte pag. 207. seqq. unterrichtet. Im Jahre 1719. kamen zu Halle *dubia iuris naturae* in 4. heraus, (deren Verfasser Homberg gewesen,) worinnen man allerhand Zweifel wider die hiesige Lehre von dem natürlichen Rechte, wie man dasselbige nach seiner Erkenntnis, nach seinem Wesen beschreiben, und sich um gewisse Grundsätze bestimmen, vorgestellt, und die ganze Absicht, wie man leicht siehet, dahin gerichtet, da man mit alle das natürliche Recht gar zu leugnen suchet. Es ist diese Schrift einem ungenannten wohlgebohrnen Herrn zugescrieben, und man hat nach ihrer Herausgabe versichert, es werde eine Antwort darauf zum Vorschein kommen, welches, so viel mir wissend, zur Zeit noch nicht geschehen, doch ist 1720. zu Leipzig eine Disputation, *examen dubiorum contra existentiam atque essentiam iuris naturae motorum*, praeside M. Hanowio, erschienen worden. [Davies hat verschiedene Einwürfe des Hombergs in seinem *observat. iuris naturalis* gründlich widerlegt.] Unter die Feinde des natürlichen Rechts gehört vornehmlich der Autor des so genannten Lichts und Rechts, der in der ersten Entdeckung cap. 2. dasselbige sich allerdings verwirrt, und dergleichen auch in der dritten Entdeckung cap. 2. mit dem Völkerrechte thut; wenn mancher erweget, wie er in eben dieser Schrift angelegen seyn lassen, und die gesunde Vernunft zu nehmen, so hat man sich darüber nicht zu verwundern, indem wenn wir der Vernunft beraubet werden von der Philosophie und dem Rechte der Natur nichts übrig bleiben kann. Er hat ihm Titius geantwortet. Es ist auch Thomasius in seiner plenior. histor. cap. 6. §. 52. pag. 127. den Proschium in diese Classe gebracht wissen, da, wenn gleich nicht offenbar, doch dämlich diese herrliche Wissenschaft verachtet, wenn er sie zu dem Ende angegriffen, da sie aus den Principis der christlichen Religion abgefaßt werde. Aus dieser letzten historischen Nachricht siehet man, daß das Recht der Natur auf zweyfache Art angefochten worden, indem einige öffentlich und gerade darauf losgegangen, und sich unterstanden, ohne Scheu in Tag und Nacht zu schreiben, es sey kein natürliches Recht

vorhanden: andere hingegen ihre Sache etwas verblühter und subtiler machen, und ihre eigentliche Absichten verstecken können. Doch die Wahrheit, daß ein vernünftiges Gesetz der Natur da sey, steht fest, und hat einen unbeweglichen Grund, das ist, die Beschaffenheit der menschlichen Natur, daraus die Philosophen dasselbige, wiewohl auf unterschiedene Art; bisher geleitet. Grotius in *rollegom. de iure belli et pacis* §. 6. 99. führt dieses Recht her aus dem vernünftigen und nach der Vernunft eingerichteten Triebe der Menschen zu der Gesellschaft, darinnen ruhig zu leben, und niemand in dem Gebrauche des Seinigen zu stören, welcher auch §. 12. 13. noch einen andern Grund, den freyen göttlichen Willen hinzusetzt, nicht in der Meinung, als wenn daher hauptsächlich das natürliche Recht flösse, sondern nur bekräftiget und gleichsam heller vor Augen gesetzt werde, sofern nämlich Gott der Herr diese natürliche Gebote in dem durch die Schrift geoffenbarten Gesetze bekräftiget und uns damit versichert, daß sie seinem Willen gemäß wären, daher er nicht unheimlich einen Unterschied macht unter dem natürlichen, welches er auch ins soziale nennet, und göttlichem Rechte, und dafür hält, im Fall auch kein Gott wäre, habe doch das natürliche Recht statt, worinnen ihm einige widersprochen, andere aber entschuldiget haben, wovon wir bald ein mehreres berühren wollen. Wenigstens sind ihrer nicht viel, die sich dieser Methode, den Grund der natürlichen Gesetze zu zeigen, bedienen, nachdem man gesehen, daß der bloße natürliche Trieb zur Gesellschaft zum Beweise, es sey ein natürliches Recht, nicht hinlänglich, und einesweges zu behaupten, daß selbiges, wenn auch kein Gott sey, wäre. Pufendorf in *de iure naturae et gentium* lib. 2. ap. 3. und de officio hominis et civis lib. 1. ap. 3. der Sache näher gekommen, wenn er aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur den Grund der natürlichen Gesetze hergeleitet, welchem auch die meisten nach ihm gefolget sind. Es kommt der ganze Beweis, daß man natürliche Gesetze habe, auf die zwei Fälle an: 1. ob Gott könne dergleichen geben, woran niemand, der die Herrschaft Gottes über alle Menschen zugiebt, zweifeln wird, und dann daß er auch wirklich selbige gegeben, und sich mit der Macht der Willen und die wirkliche That verknüpft, welches letztere auf solche Weise kürzlich zu zeigen steht. Gott hat den Menschen zu einem gewissen Endzwecke erschaffen, weil er vermöge seiner Weisheit nichts vergebens thut, auch solches Absehen nicht aus der Beschaffenheit der ihm verliehenen natürlichen Kräfte zu schließen. Hat Gott einen gewissen Endzweck,

und zwar, wenn wir die Sache determiniren wollen, die menschliche Glückseligkeit gesetzt, so hat er auch nach eben der Weisheit gewisse Mittel, wie der Endzweck zu erlangen, intendiret. Diese Mittel können unterschiedener Sattung seyn, so daß eins mit dem Endzwecke dergestalt verknüpft ist, daß ohne demselben solcher nicht zu erlangen steht; die übrigen hingegen eine solche notwendige Relation nicht haben. Der Gebrauch des schlechterdings notwendigen Mittels ist von Gott geboten, weil sonst der Endzweck nicht konnte erhalten werden; die übrigen hingegen sind zugelassen, und steht bey uns, ob wir uns deren bedienen wollen, oder nicht, die man natürliche, göttliche Anschläge nennen kann, und in der Politic abzuhandeln hat. Hat Gott den Gebrauch des schlechterdings notwendigen Mittels befohlen, so ist ein Gesetz da; hat er aber diesen seinen Willen durch den intendirten und aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur zu erkennenden Endzweck geoffenbaret, so heißt es ein natürliches Gesetz, und weil bei allen Menschen einerley Absicht statt hat, so geht selbiges alle und jede Menschen in der Verbindlichkeit an, die auch durch ihre Vernunft den göttlichen Endzweck, und aus demselben das Mittel erkennen können. Auf solche Weise ist das Gesetz ein Mittel, mitbin verfahren diejenigen nicht gründlich, welche entweder zum Grundsatz des natürlichen Rechts diese Proposition annehmen: man sollte sich glücklich machen, indem dieses der Endzweck Gottes; oder: man sollte thun, was der göttlichen Absicht gemäß, und unterlassen, was derselbigen zuwider, maßen dieses allzu general, und eben noch kein Mittel, welches dazu dienet. Determiniret man das Mittel in einer Proposition, so pflegt man dieses das principium iuris naturae zu nennen, so das allgemeine natürliche Gesetz in sich faßt, aus dem die Vernunftschlüsse, als besondere natürliche Gesetze gefolgert werden. Doch das ist eben der Punct, worinnen die Philosophen sehr ungleicher Meinungen sind, deren Disputen aber die Sache an sich selbst nicht ungewiß machen, oder gar umstoßen können, wenn man erwägt, wie viele ganz falsche Principia angenommen, eine Falschheit aber der Wahrheit an sich selbst nichts schaden kann; und wiederum sehr viele in den Worten von einander abgehenden Sätzen, die in der That auf eins hinaus laufen, daß also hierinnen die Wahrheit gar wohl zu erkennen und zu zeigen ist, wie wir bald weisen, auch hin und wieder in diesem Artikel, nach Beschaffenheit der Materien, die Unzulänglichkeit der Einwürfe wider das natürliche Recht bemerken wollen. [Die Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit der Naturgesetze, besonders,

wenn man sie nicht von dem Willen Gottes herleitet, ob es schon der Herr Autor thut, kann auf verschiedene Art dargethan werden. Denn 1) giebt es Handlungen, die ihrer Natur nach entweder gute oder böse Folgen haben, weil durch jede Handlung bey dem Handelnden eine Bestimmung entsteht, die entweder mit selbigen übereinstimmt, oder disharmonisch ist. (Vergleiche den Artikel Moralität.) Folglich giebt es Sätze, welche anzeigen, eine Handlung sey ihrer Natur nach entweder gut oder böse, und also zu thun oder zu lassen. Solche Sätze heißen natürliche Gesetze materialiter; demnach giebt es Naturgesetze materialiter genommen. Da es aber auch natürliche Verbindlichkeiten giebt, oder natürliche Bewegungsründe, eine Handlung zu thun oder zu lassen, so müssen auch formelle Naturgesetze existiren. 2) Alle Eigenschaften, die man zu einem Gesetze erfordern kann, sind folgende: a) muß eine moralische Wahrheit vorhanden seyn, das ist, ein solcher Satz, welcher anzeigt, eine Handlung sey gut, und zu unternehmen, oder eine Verrichtung sey böse, und zu unterlassen. b) ist eine verbindliche Kraft erforderlich, das ist, es muß mit der Unternehmung einer Handlung eine Belohnung oder Bestrafung verknüpft seyn. c) es muß etwas vorhanden seyn, welches im Fall, daß eine Verrichtung unternommen worden, mit dem Handelnden wirklich eine Belohnung oder Strafe verbindet. Machen wir nun eine Anwendung auf die Naturgesetze, so finden wir alle vorbenannte Erfordernisse. 3. E. Man muß nicht Grünspan essen. Dies ist ein wirkliches und wahrhaftes Naturgesetz. Denn a) ist dies eine moralische Wahrheit, indem ich sagen kann: Grünspan zu essen ist böse, und ist zu unterlassen. b) ist eine Verbindlichkeit vorhanden, weil eine Strafe oder böse Folge mit Uebertretung dieses Gesetzes verbunden ist, nämlich Leibes-schmerzen und wohl gar der Tod. c) es ist auch etwas vorhanden, welches im Fall der Uebertretung wahrhaftig eine Strafe mit dem Handelnden wirklich macht, nämlich die Natur des Grünspons. Ja, man kann sagen, daß die Naturgesetze mit der größten Gewißheit alle angeführte Kennzeichen eines Gesetzes an sich haben. Hingegen die willkürlichen und bürgerlichen Gesetze sind oft veränderlich, und haben die berührten Merkmale nicht mit solcher Gewißheit an sich. Uebrigens hängen alle Naturgesetze auch von Gottes Willen ab, wenigstens auf eine genehmigende Art, weil Gott die natürlichen Folgen, welche durch die Natur der Handlungen entstehen, genehmiget.]

Ist ein natürliches Gesetz da, so haben wir nach dem andern Theile dieser Ab-

handlung uns um dessen Umstände und eigentliche Beschaffenheit zu bekümmern. Der erste Umstand, den man bey einem Gesetze zu erwägen hat, betrifft den Gesetzgeber, der dasselbige gegeben, welcher hier Gott, daher die natürlichen Gesetze billige göttliche Gesetze genennet werden, woran kein vernünftiger Mensch wird zweifeln, daß wenn man Gesetze der Natur daselbst von Gott herkommen, der über alle Menschen, indem sie lediglich von ihm dependiren, eine Herrschaft hat, aus welcher Wahrheit zwey Fehler folgerungsweise können erkannt werden. Der eine ist, daß Gott und der Mensch dieses Gesetz so gemein haben, daß jener dadurch eben so, wie dieser verbunden werde, welches ungereimt ist. Denn ist Gott Urheber dieses Gesetzes, so ist er auch billiger Urheber der daraus fließenden Verbindlichkeit, welche allezeit einen Höhern erfordert, und wenn gleich Gott dasjenige thut, was dem natürlichen Gesetze gemäß ist, so geschieht doch solches nicht aus einer Verbindlichkeit, sondern aus einem freien Willen, welches Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 2. cap. 3. §. 6. gezeiget hat. Der andere Irrthum ist, gesetzt, es wäre kein Gott, so habe doch das Gesetz der Natur statt, so eine scholastische Lehre, mit Ziegler in not. ad Grotium pag. 7. und Kulpsius in collegio Grotiano exercit. 1. §. 3. p. 8. 9. anmerken, welchem auch Grotius in prolegom. de iure belli et pacis §. 11. gefolget zu seyn scheint, wenn er schreibt: haec quidem, quae iam diuturnum locum aliquem haberent, etiam si darentur, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana, daher ihn auch Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 2. cap. 3. §. 14. und Buddeus in instit. theol. moral. part. 2. cap. 2. §. 3. widerlegen; Thomaeus aber in fundam. iur. nat. et gent. lib. 1. cap. 6. §. 8. erinnert, daß man dergleichen Redensart gelinde könnte annehmen, es verbinde nämlich das Gesetz der Natur alle Menschen, sie möchten sich einen Eingriff von Gott machen, wie sie wollten, und läge nichts daran, ob sie wahrhaftig fromm, oder abergläubisch, oder Atheisten wären, welches einigermassen zur Entschuldigung des Grotii dienen könnte. Doch wenn man die Sache genau untersucht, so beruhet diese Meinung auf einem andern Irrthum, daß eine moralisch obiectiva, antecedenter ante voluntatem dignam stat habe, oder gewisse Verbindlichkeiten an sich selbst gut oder böse wären, wenn auch Gott kein Gesetz gegeben, da der Wolff in den vernünftigen Geboten von der Menschen Thun und Lassen part. 1. cap. 1. §. 20. schreibt: weil diese Regel wegen der Verbindlichkeit ein Gesetz wird; die Verbindlichkeit aber von der Natur kommt, so ist das Gesetz

Befehl der Natur durch die Natur fest
 gestellt worden und findet statt, wenn
 auch gleich der Mensch keinen Oberrath
 hätte, der ihn dazu verbinden könnte,
 da es würde statt finden, wenn auch
 sich kein Gott wäre. [Fast alle Leute be-
 aupten eine objectivische oder innere Mo-
 ralität, und zwar aus sehrigen Gründen,
 wovon ich im Artikel: Moralität handeln
 werde.] Der andere Umstand betrifft die Un-
 unterthanen, denen das natürliche Gesetz ge-
 geben, so alle Menschen, sofern sie ihrer
 Vernunft mächtig und im Stand sind,
 durch dieselbe den Willen Gottes aus-
 zuerkennen, ohne welche Er-
 kenntnis keine Obligation seyn kann. Denn
 wenn alle Menschen unter der göttlichen
 Herrschaft stehen, so kann Gott allen Ge-
 setze vorschreiben; indem er aber bey al-
 len gleiche Absicht hat, so intendirt er
 auch gleiches Mittel, folglich sollen die
 natürlichen Gesetze alle und jede verbin-
 den. Aus diesem erhellet, daß auch der
 Mensch im Paradies demselbigen
 unterworfen gewesen, weil gleiche göttli-
 che Absicht, das ist, die menschliche
 Glückseligkeit, und gleiches Mittel, so-
 fern dessen Grund eben so im Paradies,
 wie nach dem Fall beschaffen war, statt
 gefunden. Denn gesetzt, das allgemeine
 natürliche Gesetz hiesse, man sollte gesell-
 ich leben, welches wir vorhero noch nicht
 als das richtigste Principium annehmen,
 so beruht solches auf unterschiedene
 Gründe der menschlichen Natur, daß
 nach dem Verstand zu reden, einen ein-
 verstanten Trieb zur Gesellschaft habe,
 welche alle auch in der Natur vor dem
 Fall gewesen, nur wäre man wegen Wan-
 del der Bosheit in allem dem Willen Got-
 tes besser nachzukommen, und hätte vie-
 le besondern Gesetze, die der Fall der
 Menschen veranlaßet, nicht nöthig ge-
 abt. Hätte der erste Mensch unter kei-
 nem Gesetz gestanden, so hätte er nicht
 strafen, noch gestraft werden können,
 wider das geoffenbarte Gesetz wäre kei-
 ne Sünde geschehen, wenn man nicht zu-
 leich das allgemeine moralische Gebot:
 man müsse Gott gehorchen, überschritten
 hätte, s. Oslander in typo leg. natur.
 pag. 167. und Thomasmus in iurispru-
 dentia, lib. 1. cap. 2. §. 61. woraus leicht
 er über diese Materie vom Recht der
 Natur im Stand der Unschuld entschan-
 den Streit zu beurtheilen siehet. Es
 schrieb Wilhelm van der Muelen 1634.
 in Utrecht eine Disputation de origine
 legis naturalis, darinnen er vorgab, daß
 im Stand der Unschuld keine natürliche
 Gesetze gewesen wären, welche 1636.
 Simon Heinrich Musäus vindicias iuris
 natur. paradisiacas entgegen setzte, wor-
 in sich Muelen in defensione dissertatio-
 nis de origine iuris natur. 1637. veran-
 tlichte, und Musäus that in responso-

ne ad G. V. M. defensione 1639. der-
 gleichen, welche Controvers Beyer in
 specimine 1. not. aut. iurid. pag. 23. be-
 rühret. Es ist noch weiter daher zu er-
 kennen, daß auch die weltlichen Regent-
 en und Fürsten eben so, wie andere
 Menschen, die ihre Unterthanen sind,
 die Verbindlichkeit aus dem Gesetz der
 Natur auf sich haben, wie nicht weniger
 die Atheisten, wenn auch jemand in sei-
 nem Herzen, daß ein Gott sey, leugnete,
 so oben in dem Artikel von der Freyheit
 in Ansehung des Gesetzes erwiesen und
 ausgeführt worden. Muß aber der Un-
 unterthan dieses natürlichen Gesetzes eine
 vernünftige Creatur seyn, die den Ge-
 brauch ihrer Vernunft erlangt, und die
 Geschicklichkeit hat, aus der Natur, als
 dem Grund den Willen Gottes zu schlie-
 ßen und zu erkennen, so sind daher zwey
 Fragen, die man sonst vorgebracht, leicht
 zu entscheiden. Eine ist: ob auch die
 Bestien, oder unvernünftige Thiere un-
 ter dem natürlichen Recht stehen, daß sie
 durch dessen Kraft zu gewissen moralischen
 Verrichtungen verbunden würden? wel-
 ches, wosfern man das Recht der Natur
 in eigentlichem Verstande nimmt, und
 nicht mit Spinoza und Hobbesio einen na-
 türlichen Trieb darunter versteht, schlech-
 terdings zu leugnen, und keines welt-
 lüftigen Beweises brauchet, indem sat-
 sam bekannt und ausgemacht, daß sie
 weder eine Vernunft, noch einen freyen
 Willen haben, welches gleichwohl zur An-
 nehmung einer Obligation zwey schlech-
 terdings höchstnützige Stücke sind, wo-
 von wir bereits oben in dem Artikel von
 den Bestien geredet. Die andere Frage
 ist: ob auch die kleinen Kinder unter die-
 sem Gesetze stehen? Es hatten die Scho-
 lastici die Meinung, daß in den kleinen
 Kindern auch von Natur in Gestalt eines
 angeborenen Habitus einige moralische
 Grundsätze wären, welche sie unterrich-
 teten, was sie nach dem Recht der Na-
 tur thun, oder lassen sollten; es waren
 aber ihre Gedanken so hoch und so subtil,
 daß sie selbst nicht mußten, wovon sie sich
 halten sollten, ob nemlich dieser ange-
 borene Habitus in den Kindern nach Art
 einer Wirkung stecke? etliche sind so weit
 kommen, daß sie gesagt, der angeborene
 Habitus wäre weder ein Vermögen, noch
 eine Wirkung, sondern etwas zwischen
 beyden im Mittel. Es sind dieses leere
 und unnütze Grillen. Kleine Kinder, so
 fern sie sich noch nicht im Stande befin-
 den, ihre Vernunft zu gebrauchen, das
 Wahre vom Falschen zu unterscheiden,
 und aus einem vorher gesetzten Grund zu
 schließen, können auch aus der Natur
 den Willen Gottes nicht erkennen, und
 so lang es ihnen an der Erkenntnis feh-
 let, können sie nicht obligirt werden,
 welches auch von den rasenden Personen

zu sagen ist. Bringt man ihnen gleich durch Unterweisung die Grundsätze des natürlichen Rechts bey, daß sie selbige ins Gedächtnis fassen, so ist doch noch keine Empfindung von der Wahrheit da, daß man also ihre Erkenntnis nicht so wohl vor eine eigene, als fremde anzusehen hat, woraus zu urtheilen ist, auf was vor Grundsätze Weinbers Disputation: *ius naturae ad modum habitus omnibus congenitum atque sic insitum, ut nec infans habet, nec a partu surdis et coecis id iuste denegetur*, Kistock 1712. gesetzt sey. Drittens hat man den Inhalt dieses Gesetzes zu erwägen. Es schreibt gewisse Verrichtungen, die zu thun und zu lassen sind, vor, folglich müssen sie vermöge der Freyheit des menschlichen Willens in unserer Gestalt stehen, daß wir selbige thun, oder lassen können. Wie aber der Mensch aus einer gedoppelten Natur, einer physischen und moralischen besteht, so stehen die Verrichtungen jener, daß er lebt, isset, trinket, wächst, sich von einem Ort zu dem andern beweget, aus einer natürlichen und mechanischen Nothwendigkeit, und gehören daher nicht unter das Gesetz: bey dieser aber, so fern die Natur des menschlichen Gemüths an keine determinirte Bewegung gebunden, sind sie willkürlich, und deswegen von dem Gesetze zu dirigiren, dadurch sie auf eine moralische Art nothwendig werden. Von solchen freyen Handlungen dirigirt das Gesetz der Natur diejenigen, die eine Verknüpfung mit der menschlichen Natur, und deren sowohl nothwendigen, als bequemen Erhaltung haben, die man denn, wenn sie gegen der aus dem Gesetz entspringenden Obligation gehalten werden, Pflichten nennet, und insgemein deren drey Classen, als gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen andere setzet, wiewohl die Scribenten der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit in diesem Punct, was vor Pflichten dazu gehören sollen, nicht einig sind. Pufendorf, als er seine Geselligkeit zum Grund leute, bekümmerte sich anfangs um die Pflichten gegen Gott nicht. So sind auch viele, so die Pflichten gegen Gott in die Theologie, gegen sich selbst in die Ethic, und gegen andere in das natürliche Recht verweisen, an welcher Ordnung zwar so viel nicht gelegen, wenn nur der Haupttruncet allezeit richtig bleibet, daß es Pflichten sind, und käme dessentwegen die Sache darauf an, ob man das Wort Recht der Natur im weitern, oder engerm Verstand nehme, wovon unten der Artikel von den Pflichten mehrere Erläuterung geben kann, wie wir denn auch schon oben von den Bestien untersuchet, ob wir selbigen gewisse Pflichten schuldig sind? und in dem Artikel von der Strafe die Materie von den natürli-

chen Strafen, die hier könnte angeführt werden, vorgetragen. Aus diesem angegebenen Inhalt fließet, daß das Gesetz unverändert, was so wohl die allgemeine Grundsätze, als die daher folgende Folgerungen betrifft, und darinnen nicht könne dispensirt werden, welches letztere oben von der Dispensation weiter ausgeführt worden. Der vierte Umstand ist die Promulgation, an welchen Punct sich manche gekloffen und daher Gelegenheit, das Recht der Natur zu leugnen, genommen haben. Ein jegliches Gesetz muß schlechterdings kund gemacht werden, welches auch hier bey dem Gesetz der Natur, wenn gleich nicht mit Worten, doch realiter geschehen, da Gott seinen Willen in der Beschaffenheit der menschlichen Natur entdeckt und auf das deutlichste geoffenbaret hat. Man muß hier den Grund der Sache selbst, die soll erkannt werden, von dem Grund unserer Erkenntnis, wie sie erlangt wird, unterscheiden. Jener ist die von Gott geordnete Beschaffenheit der menschlichen Natur, und der damit verknüpfte Endzweck, welche als reelle Zeichen des göttlichen Willens anzusehen; dieser aber ist die gesunde Vernunft, welche aus der angemerkten Beschaffenheit der menschlichen Natur und deren Endzweck den Willen Gottes, als ein Gesetz schließt, so daß sie zur ordentlichern und deutlichen Erkenntnis des gesammten Rechts der Natur, erst einen allgemeinen Grundsatz erkennt, und daraus Schlüsse als besondere Gesetze folgert. Weil aber die Vernunft die Anschläge aus den Umständen der Sachen, die man vor sich hat, erkennt und beurtheilet, welche der Grund der Klugheit sind, so ist nicht accurat geredet, wenn man sagt: wer nach der gesunden Vernunft lebe, der lebe nach dem Gesetz der Natur, es sey denn, daß man von dem Unterschied zwischen dem Gesez und dem Rath nichts wissen wollte. Aus diesem ist zu ersehen, wie es zu verstehen, wenn es heißt, es sey uns dieses Gesetz von Natur bekannt, nicht in der Gestalt eines angeborenen Habitus nach der scholastischen Lehre, sondern daß man durch das Licht der Vernunft zu dessen Erkenntnis gelangen kann und einige Grundzüge darinnen so hell und klar, daß sie gleich können erkannt werden, und daher so wahrhaftig, daß sie niemand, wenn er auch der gottloseste Mensch wäre, leugnen kann. Dahin zielt der Apostel Paulus, wenn er Röm. 2. v. 15. von den Heiden sagt, des Gesetzes Werk sey beschriebe in ihren Herzen, und ders unter das Gesetz der Natur versteht. Denn in dem vorübergehenden Vers hatte er gesagt, die Heiden hätten das Gesetz nicht, nemlich das geschriebene Mosesische Gesetz, und thäten doch von Natur das Gesetz.

Befehes Werk, durch welches Gesetz er das natürliche versteht, und dasselbige im Mosaischen, dem geschriebenen entgegen setzt; dieselben, fährt er fort, ierweil sie das Gesetz nicht haben, und ihnen selbst ein Gesetz, das ist ihre eigene menschliche Natur, die sie an sich haben, ist der Grund des natürlichen Befehes, und wenn sie gleich kein Mosaisches Gesetz haben, so finden sie doch etwas an sich selbst, das wenn sie nur ihre Natur ansehen, so werden sie ein Gesetz wahrnehmen. Er setzt darauf hinzu: sie beweisen, daß des Befehes Werk in ihren Herzen beschrieben sey, den welchen Worten, damit sie recht verstanden werden, auf ihres Umstände zu sehen, inmal daß er spricht, es sey beschrieben, nicht in eigentlichem, sondern verklärtem Verstand, um dadurch ihre rechtliche Erkenntnis, die sie haben, oder auch haben könnten, anzuzeigen, indem Gott in der Natur seinen Willen so deutlich geoffenbaret, als hätten sie ihn geschrieben vor Augen, mit welcher Lebensart der Apostel vielleicht auf die Tafeln, darauf das Mosaische oder Römische Gesetz geschrieben gewesen, siehet. Der andere Umstand betrifft das Wort Herz, welches in einem dreifachen Verstand angenommen werden, daß dasselbige edeute entweder den menschlichen Willen, als sey der Mensch von Natur geneigt, den Willen Gottes aus der Natur zu erkennen, und den natürlichen moralischen Wahrheiten Besfall zu geben, in welchem Sinn viele principia innata statuiren, als Musaus introd. in theol. cap. 2. §. 19. Baier in theolog. positiv. part. 1. cap. 1. Jülfemann, Scherzer und andere; oder überbaute die menschliche Natur, durch deren Beschaffenheit und Absehen Gott den dies Gesetz Fund gemacht; oder den menschlichen Verstand, welche letzte Bedeutung sich am besten schicket, daß sie auch die Vernunft auf das deutlichste den Willen Gottes erkennen könnte, wie denn sonst auch das Wort Herz in solchem Sinnbiweilen gebraucht wird. Es stimmen auch damit die folgenden Worte überein: inmal ihr Gewissen sie bezeuget, zu auch die Gedanken, die sich untereinander verklagen, oder entschuldigen, welche der Apostel als einen Beweis, daß das Gesetz in ihr Herz geschrieben ist, anführt, und einem Schluss aus ihrem Gewissen, und dessen Verklagen, welches ohne Gesetze nicht bestehen kann, machet. Einige wollen mehr; andere weniger, als sichs gehöret, aus diesen Worten schließen. Denn diejenigen, die den Menschen die angebörne Erkenntnis des natürlichen Gesetzes in Gestalt eines Habitus belegen, wollen ihre Meinung daraus erweisen, da man doch in andern Schriftstellen Jerem. 17, v.

1. cap. 31. v. 33. Prov. cap. 7. v. 3. ersiehet, wie das Schreiben von solchen Sachen gebraucht wird, da keine natürliche angebörne Erkenntnis statt hat, auch aus der Epist. an die Römer cap. 1. v. 19. 20. erhellet, auf was Art die natürliche Erkenntnis müsse verstanden werden, wenn gewiesen wird, daß man die Erkenntnis von Gott durch die Vernunftschlüsse aus seinen Werken erkenne. Clevicus hingegen hat in arte critica part. 2. sect. 1. cap. 1. §. 9. vorgegeben, es zeigten Pauli Worte weiter nichts, als daß die Gesetze der Natur auch ohne Lehrer könnten erlernt, und ins Gedächtnis gefasset werden, wovon mit mehrern Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 2. cap. 13. de officio hominis et civis lib. 1. cap. 3. §. 12. in apolog. §. 24. pag. 33. und in specimin. controu. cap. 4. §. 23. Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 1. cap. 2. §. 67. Oslander in typ. leg. nat. p. 155. Cumberland in disquisit. de leg. nat. proleg. cap. 5. Buddens in institut. theol. moral. part. 2. cap. 2. §. 5. Hochstetter in colleg. Pufend. exerc. 4. §. 16. Trener ad Pufend. pag. 88. 199. Titius ad Pufend. observat. 84. zu lesen sind. Fünftens haben wir noch den Endzweck des natürlichen Gesetzes zu erwägen, über welchen Punkt die Philosophen nicht einmütig Meinung sind, und scheint, daß viele den unterschiedenen Verstand, den diese Frage: was Gott bey dem Gesetz der Natur intendiert? haben kann, aus den Augen gesetzt. Denn das Gesetz kann hier angesehen werden entweder als eine Richtschnur in Ansehung unserer Verrichtungen, und da geht die Absicht dahin, daß wir darnach vernünftig leben mögen; oder als ein Mittel zu einem gewissen Endzweck, welcher unsere Glückseligkeit; ob aber Gott damit nur auf die zeitliche; oder auch auf die ewige gesetzt, ist eine neue Frage. Einige, als Wilhelm Grotius in enchirid. principior. iuris natur. cap. 3. §. 7. Pufendorf in praefat. libr. de officio homin. et civis. §. 8. Thomasius in iurisprud. diuin. lib. 1. cap. 1. und andere meinen, sie giengen nur auf die zeitliche Glückseligkeit; Leibniz hingegen in epist. de libro Pufendorf. de officio hominis et civis. Buddens part. 2. philos. practic. cap. 1. §. 9. und in dissertat. de pietate seu religione natur. §. 49. nebst mehrern halten davor, daß sie auch ein Absehen auf die ewige Glückseligkeit hätten, welche beyde Meinungen aber gar leicht zu vereinigen sind. Denn die ersten sehen die Sache nach dem wirklich verderbten Zustand der Menschen an, in welchen sie ohnmöglich vermittelst der natürlichen Gesetze etwas mehr, als eine zeitliche Glückseligkeit erlangen können; die andern aber richten ihre Gedanken auf die eigentliche Absicht,

Abſicht, die Gott damit gehabt, die auf etwas höheres gieng, auch dadurch wenn der Fall nicht dazwiſchen kommen, wäre zu erhalten geweſen, auf welche Weiſe beide recht haben, dabey Schwarz diſquiſitio 2. problematum iuris naturae et gentium zu leſen. Aus dieſen berührten Umſtänden ſtiehet folgende Erklärung des Geſetzes der Natur: es iſt dasjenige göttliche Geſetz, welches alle Menſchen zu ſolchen Handlungen, die eine Verknüpfung mit der menſchlichen Natur haben, verbindet, und aus deren Beſchaffenheit und Endweck durch die Vernunft erkannt wird, daß dadurch ihre Glückſeligkeit möge befördert werden.

Der dritte Theil dieſes Artikels begreift die bekannte Lehre von dem Principio des natürlichen Rechts, da wir erſtlich deſſen Eigenſchaften zeigen, dann die vornehmſten Principia, welche angenommen worden, hiſtoriſch erzehlen und zum theil beurtheilen; hierauf, aber einige allgemeine Anmerkungen über dieſe Materie beſügen wollen. Den erſten Punkt, oder die Eigenſchaften des Principit, welche inſgemein pflegen angemerkt zu werden, betreffend, ſo iſt zum voraus zu wiſſen, daß gleichwie das Principium einer philoſophiſchen Diſciplin, die Logik ausgenommen, entweder ein gemeines; oder ein beſonderes iſt, davon jenes entweder ein theoretiſches, oder practiſches iſt; das gemeine Principium des natürlichen Rechts und zwar das theoretiſche die geſunde Vernunft; das practiſche der ſchuldige Gehorſam gegen Gott; welches aber das beſondere ſey, ſo dem natürlichen Recht eigen iſt, und daraus man die beſondern Geſetze, als Schlußſe folgt, wie denn auch dieſes Principium lex fundamentalis genennet wird, darinnen iſt man nicht einig. Soll es einen Grundſatz abgeben, daß daher die natürlichen Geſetze durch richtige Forderungen können geleitet werden, ſo erfordert man inſgemein folgende Eigenſchaften, daß es ſeyn müſſe a) wahr, das iſt, es müſſe keinen falſchen Satz in ſich begreifen, ſonſt könnte man nichts wahres daraus leiten; die Schlußſe aber des natürlichen Rechts ſollten gleichwohl Wahrheiten ſeyn, wiewohl Griebner in iurisprud. natur. prolog. cap. 4. §. 2. erinnert, es ſey nicht nöthig, dieſe Eigenſchaft ins beſondere zu erfordern, indem vor ſich ausgemacht, daß ein Principium wahr ſeyn müſſe: b) deutlich, daß die Verknüpfung der Schlußſe mit demſelben augenſcheinlich und handgreiflich wäre. Denn indem es gleichſam einen Richter abgeben ſollte, der allen Streit in dieſem Recht entſcheide, ſo müſſe daſſelbige ſo deutlich und offenbar ſeyn, daß es nicht dürfte in Streit gezogen werden,

wie man denn aus einem dunkeln Satz nichts beweifen und erläutern könne: c) ein einziges, welches die Natur der Demonſtration und des Syſtematis erhebert, ſchickte ſich auch beſſer vor die Natur des Verſtandes, der nicht viel Dinge auf einmal faſſen und beſchreiben könne, daß man von einzelnen anſange, und hernach ordentlich auf vieles fortſahre. Wo nun ein ſolches einziges zu haben, ſo könnte man nicht annehmen, ein anders wäre, wenn ſein zu bekennen: d) zulänglich, daß es alle Gehalte des natürlichen Rechts unter ſich begreife, und doch keine andere Gehalte, als des natürlichen Rechts. Denn ſollte daraus die Frage entſchieden werden, ob das natürliche Recht ſey? und es wäre gleichwohl nicht hinlänglich, ſondern begreife mehr, oder weniger Schlußſe als ſich gehöre, ſo würde der andere nicht eine Ausſucht ſuchen können, die vergebende ſtreitige Materie ſey auch vieltheils eine von den überflüſſigen, und man würde man vielmals den Grund der Demonſtration in dem Grundſatz verſuchen, wenn nicht alle Schlußſe in ſich bigem ſtehen müßten, gleichwohl daſſelbe den Grund der Demonſtration im natürlichen Recht abgeben. Bei aber vor Principia von den Moralien angenommen worden, ſelbige ſind zum theil von denjenigen, welche die Hiſtorie des natürlichen Rechts bezeugen haben, als Thomasius in iuris plenior. iur. natur. Buddeus in iuris iur. nat. die ſeinen ſelectis iur. natur. et gent. vorgeſetzt; Ludovici in delineat. hiſtor. iur. diuin. Reimmann in hiſtor. literar. der Teutſchen part. 3. ſed. 4. Stolle in der Hiſtorie der Natur tom. 3. cap. 2. neß mehreren. Entwurf der allgemeinen Schlußſe part. 3. pag. 219. berührt; zum theil einigen Scribenten des natürlichen als Schöpfern in colleg. Pufendorf 4. §. 12. Gundling in via part. 3. cap. 8. pag. 23. Grotius in iurisprud. natur. polegom. cap. 1. hard in delineat. iuris. nat. lib. 1. Pragemann in iurisprud. natur. pag. 49. der darinnen großen wendet, Glafey in dem Verſuch des Völkerrecht pag. 246. 49. Differt. de iudiciis eruditiorum in pio iuris naturalis, Wittenb. 1711. Buddeo in theol. moral. part. 2. §. 53. und Proelio in diſſert. origin. diuerſor. iuris natur. geführt, wir wollen aber nur dieſe Materie hier mittheilen, und unsere Nachricht etwas anſehen und in eine richtige Ordnung bringen. Sie können ſüglich in ſen gebracht werden. In die wir dieſenjenigen, die gar keine

nd. auch dahin steht, ob sie durchge-
ends von denjenigen, denen man sie
erfolget, davor ausgegeben worden,
leiderwohl aber meistens darunter geze-
t werden, welche wieder zweierley sind,
dem einige von der eigentlichen Be-
haffenheit des Gesetzes und Principi-
tliche aber der menschlichen Natur ab-
weichen. Zu den ersten könnte man
nehmen 1) *consensum gentium*, die Ueber-
einstimmung der Völker, daß dasjenige
ne Wahrheit des Naturrechts sey, worin-
en die Völker übereinstimmen, worauf
Cicero *Tuscul. quaest. lib. 1. cap.*
orat. pro Milone cap. 4. n. 10. beruft
sich, auch von den neuern Grotius *de*
ire belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 12.
i. mienwohl er erinnert, daß dieser
beweis nur a posteriori geschähe, und
eine große Wahrscheinlichkeit mache, daß
dasjenige dem Rechte der Natur gemäß
ist, worinnen alle Völker, wenig-
stens die wohlgesitteten übereinstimmen.
Selbenus hatte dagegen *lib. 1. cap. 4.*
und *§. iuris nat. et gentium iuxta discipli-*
nam ebraeor. verschiedenes eingewendet,
welches auch Pufendorf *de iure nat. et*
nat. lib. 2. cap. 3. §. 7. thut. es verthei-
ligen aber den Grotium Boecker in *com-*
ment. ad Grot. pag. 160. und Zentgrav
e origine verit. et immutabili rectit. iu-
s natur. art. 6. pag. 200. Wenn eine
allgemeine Uebereinstimmung aller Völker
1) der Moralität gewisser Handlungen
erhanden, so beweiset dieses sehr wahr-
scheinlich nur so viel, es müsse ein gewis-
ses Gesetz da seyn, das in der Natur sei-
nen Grund habe, und aus der Beschaf-
fenheit der moralischen Verrichtungen,
worinnen sie mit einander übereinstim-
men, schließet man, daß dieses oder je-
des müsse geboten, oder verboten seyn;
Aber diese Uebereinstimmung an sich selbst
ist den Grund der Moralität nicht in
sich, daß man sagen wollte, dieses ist
recht, weil die Völker darinnen überein-
stimmen, und muß auf solche Weise an-
derswoher geleitet werden, der aber gleich-
wohl in einem richtigen Principio liegen
muß. Es wird auch schwer fallen, eine
solche Uebereinstimmung darzuthun, und
einst, sie hätte an sich ihre Richtigkeit,
2) würde doch der andere, dem man dar-
er was beweisen wollte, viele Ausflüchte
ergegen wissen. Und wenn man auch
die Sache genau ansieht, so hats eigent-
lich niemand als ein Principium erwäh-
nt. Ciceroni ist wohl dieses niemals in
Sinn kommen. Grotius hats ebenfalls
nicht eingeschränkt, und wie er überhaupt
seines gewissen Grundsatzes bei sei-
nen Demonstrationen bedienet, also
braucht er auch dasselbige in der Appli-
cation eben nicht, als das einzige und
wichtigste Principium. Wilhelm Gro-
tius *de princip. iur. nat. cap. 1. §. 9.* be-

dienet sich auch der Einschränkung, daß
man die Uebereinstimmung nur von ge-
sitteten Völkern annehmen könne; es ist
aber eine schwere Sache wenn man be-
stimmen soll, welches Volk darunter ge-
höret, wie Thomastius in *fundamentis*
iuris naturae et gentium lib. 1. cap. 5.
§. 72. angemerkt hat. 2) *instinctum na-*
turalem, den natürlichen Trieb, welches
Aristoteles *rhetor. lib. 1. cap. 13. §. 3.*
und *lib. 5. cap. 10. ethic.* soll angenom-
men haben, wiewohl er auch die Absicht,
ein Principium des natürlichen Rechts
zu setzen, nicht gehabt. Man könnte
auch dahin die Beschreibung des *Tribo-*
nitani, oder vielmehr des Ulpiani, *iur.*
naturae est, quod natura omnia animalia
docuit, rechnen, wenn selbige nicht aus
einem andern Grund, der stoischen Phi-
losophie müßte erklärt werden. Doch
dahin gehet die Philosophie des Spinoza
und Hobbes, wie aus dem obigen zu
ersehen, daß man das Recht nach dem
menschlichen Begierden abmessen müßte.
Die natürlichen Begierden, sofern sie
nach dem Fall von der gesunden Vernunft
regieret werden, geben wohl den Grund
von den erlaubten Verrichtungen ab,
nicht aber von dem, was recht, oder un-
recht, dessen Determination in dem Ge-
setz zu suchen, wie man denn auch den
natürlichen und von der Vernunft dik-
tirtten Begierden nicht eber folgen darf,
bis das Gesetz nichts bestimmt, 1. E. wä-
re ich durch das Gesetz vermittelt eines
Pacti verbunden, Nachmittag um zwey
Uhr ein Collegium zu lesen, und ich hät-
te gleichwohl eine Lust zu schlafen, ohne
daß solche von der Wollust wäre gereizet
worden, so gleng hier das Gesetz für, ich
müßte lesen, und meinem Schlaf wider-
stehen; im Fall aber ich in dieser Stunde
keines halber nichts zu thun hätte, und
also das Gesetz nicht im Weg stünde, so
könnte ich dieser Lust folgen, und das wä-
re eine erlaubte Handlung. 3) *confor-*
mationem creaturae rationalis cum creatore,
die Gleichförmigkeit der vernünftigen
Creatur mit ihrem Schöpfer, welchen
Grund Zentgrav *de origine, veritate et*
immutabili rectitudine iuris natur. art. 5.
pag. 150. und *art. 9. pag. 311.* auch Jero-
ber in *phil. iuris natural. cap. 1. §. 74.*
erwählet haben, dabey aber, wie man
leicht sieht, des rechten Wegs verfehlet.
Denn zu geschweigen, daß dieses nicht
sowohl ein Gebot, als vielmehr die gött-
liche Absicht, wohin das Gesetz als ein
Mittel gerichtet, in sich faßet, so gehört
diese Gleichförmigkeit nicht vor die Na-
tur, und erfordert etwas höhers, als die
Vernunft und die natürlichen Kräfte sind.
Es hat sich zwar Zentgrav viel Mühe
gegeben, seinen Satz aus den hebräischen
Büchern zu erläutern, als hätten sie diese
Wahrheit sehr wohl erkannt; wosern er

aber solche heidnische Aussprüche von der Gleichheit mit Gott nach ihren Grundätzen, daher sie gekossen, untersucht hätte, so würden sie sich in einer ganz andern Gestalt dargestellt, und er sich Bedenken gemacht haben, selbige anzuführen. Denn sie stachen in dem hochstunvernünftigen und gefährlichem Irrthum, daß die Seele ein Stück des göttlichen Wesens, die in dem Leibe, als in einem Gefängnis sich befände, und wieder mit Gott müßte vereinigt werden: 4) voluntatem diuinam, oder den göttlichen Willen, so das Principium des Samuels Cocceji, der 1690. eine Disputation de principio iuris naturalis unico, vero et adequato heraus gab, die nicht nur 1712. zu Halle wieder gedruckt; sondern auch 1702. in Form eines Tractats heraus gegeben worden, welcher aus zwey Theilen bestehet. Der erste faßt besagte Disputation, die was anders eingerichtet und vermehret worden, in sich; der andere aber die Beantwortung auf die dagegen gemachte Einwürfe eines ungenannten in den monatlichen Auszügen 1700. pag. 371. so Leibnitz seyn soll; Ludovici in delineat. histor. iur. nat. §. 101. 1701. 4. und Hertii in diff. de socialitate primo iuris natural. principio Vol. I. tom. I. opuscul. pag. 88. Hierauf antwortete Ludovici in einer neuen Schrift unter dem Titel: dubia circa hypothesein de principio iuris naturalis eiusdemque vindicias viri cuiusdam celeberrimi 1703. worinnen er ihm noch andere Zweifel entdeckte, dawider aber Coccejus 1705. resolutionem dubiorum circa hypothesein suam drucken ließ, und Ludovici versprach in der neuen Edition seiner histor. iuris natural. pag. 169. darauf zu antworten. Nimmt man dieses Principium in dem Verstande an: man soll alles thun, was dem göttlichem Willen gemäß, und unterlassen, was ihm entgegen, oder welches eins ist, man soll Gott gehorchen, so ist solches nicht sowohl ein eigentlicher Grundsatz des natürlichen Rechts, als vielmehr der gesammten Moral, und wenn mans in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit brauchet, so wird man befinden, daß es nicht adäquat und mehr, als seyn sollte, daraus fließet, weil auch die Gesetze in der Offenbarung heiliger Schrift auf den Willen Gottes beruhen, auch nicht deutlich und helle, indem so man jemanden hieraus eine besondere Folgerung ziehen wollte, er gleich einwenden könnte, woher man aber erkenne, ob hier der Wille Gottes so beschaffen, und also müßte man doch noch ein ander Principium zu Hülfe nehmen, wie denn einige noch dieses dagegen erinnern, daß der Wille Gottes zwar das principium essendi, aber nicht cognoscendi des natürlichen Rechts sey. Es scheint aber, daß man nicht allezeit Cocceji

Meinung recht eingesehen habe, indem er nicht schlechterdings den Willen Gottes zum Principio des natürlichen Rechts setzet, sondern Gründe der Erkenntnis an die Hand giebt, woraus man den Willen Gottes im Rechte der Natur erkennen könne, und bemerket also die Gränze der Vernunft und der Offenbarung; wenn er aber sagen soll, welches man hier vor den Willen Gottes halten könne, so setzet er unter andern als ein Kennzeichen die Natur und den Endweck einer Sache, zu welchem sie von Gott bestimmt worden, welches aber sehr dunkel, wie unten mit mehrern stell gezeigt werden, und Coccejus hätte auch seine Meinung etwas deutlicher und ordentlicher vortragen sollen, weil die meisten sie in dem Verstand, den wir vorher beträget, annehmen. Eben dahin geht auch Kestner in dem iure natural. et gentium, nur daß er die Hypothesein des Cocceji in etwas verändert hat. Er macht einen Unterschied unter dem Willen Gottes, sofern er durch Worte, und durch die That selbst wäre kund gethan worden, da denn jener das geoffenbarte, dieser aber das natürliche Recht in sich fasset. Anno 1705. gab Job. Senfius schediasma iuris naturalis heraus, darinnen er sich einen gedoppelten Begriff von dem natürlichen Recht machte, sofern dasselbige objectiv genommen werde, und da sey der Grundsatz *sum cuique*, oder formaliter; in welcher Absicht das Principium hiesse: wer zu befehlen hat, dem muß man gehorchen, aus welchem er wieder drei neue Principia: ehre Gott, führe dich mäßig auf, und lebe gesellig, folgert, dawider man ebenfalls einwendet, daß der Mensch müsse Gott, als dem Oberrn gehorchen, kein eigentliches Principium für das natürliche Recht wäre. Aulpius in collegio Grotiano exercit. 1. §. 6. p. 10. gedenket des Principii, so Nitschius sel gehabt und in dem cultu diuino befehlen haben, welches vielleicht eben so viel besetzt, als was das vorher angeführte gesagt, man sollte Gott gehorchen. Dem Coccejo folget auch Willenberg in *hallens. iur. nat. et gent. lib. 1. cap. 1. quest. 11. pag. 10.* 5) den durch die Natur und Zweck derjenigen Dinge, womit der Mensch in dieser Zeitlichkeit umgeben, geoffenbarten Willen Gottes, welches zum Grundsatz der Autor des *hallens. iur. nat. et gent. lib. 1. cap. 1. quest. 11. pag. 10.* 5) den durch die Natur und Zweck derjenigen Dinge, womit der Mensch in dieser Zeitlichkeit umgeben, geoffenbarten Willen Gottes, welches zum Grund gesetzt, und dawider ein Einwurf, als wenn es unzulänglich wäre, geholfen. Wollte man aber auch einwenden, es bliebe doch dieses nur ein principium essendi, und nicht cognoscendi, so erinnert er, es wäre hier kein Widerspruch

nach enthalten, daß ein Ding, so ein principium essendi von einem andern wäre, auch ein principium cognoscendi davon wäre 3. E. wenn man Feuer sähe, so schloße man ganz vernünftig, es müsse auch Rauch, oder Hitze vorhanden seyn, wenn man gleich dasselbige nicht sähe, mithin sey das Feuer nicht nur das principium essendi von der Hitze und vom Rauch, sondern auch zugleich das principium cognoscendi, daß man von der Erkenntniß des Feuers auf die Erkenntniß der Hitze und des Rauchs komme. Allein es läßt sich hier noch vieles erinnern. Denn wenn jemand aus der Erkenniß des Feuers schließen will, es sey Hitze und Rauch vorhanden, so muß er das Feuer sehen, und schon aus der Erfahrung diese Wirkung desselben gelernt haben, daß aber nicht zu vermuthen, es werde jemand, wenn er niemals den Rauch des Feuers gesehen, oder dessen Hitze empfunden, indem er ein Feuer siehet, urtheilen, daß auch Rauch und Hitze vorhanden wären. Es merkt auch noch der Autor an Gedanken über die Journale part. 1. pag. 493. an, daß dieses Principium an des Locceji seinem, wenn man dasselbige recht verstünde, nicht unterschieden sey. Der Autor selbst, welcher der Mafey ist, hat nachachends in seinem Vernunft- und Völkerrecht pag. 258. mündlich davon gehandelt. 6) convenientiam cum sanctitate divina, die Uebereinstimmung mit der göttlichen Heiligkeit, der alles, was mit der göttlichen Heiligkeit übereinstimmt, das ist im Recht der Natur geboten, und alles, so damit nicht überein kommt, ist im Recht der Natur verboten, welches Principium die Scholastici hatten, auch noch von vielen ebiligt wird. Sie machen einen Unterschied unter der göttlichen Heiligkeit und dem göttlichen Willen, und leiten diejenigen Handlungen, die zum Recht der Natur gehörten, aus der Heiligkeit, welche an sich selbst und ihrer Natur nach unabänderlich waren, so auch nicht moralitas obiectiva genennet wird; diejenigen Einrichtungen aber, die das ausführliche Gesetz unter sich fassen, führen vom göttlichen Willen. Hierinnen kam Pufendorf großen Widerspruch, nachdem er diese einfältige und ganz unzerreimte Lehre der Scholasticorum widerlegt und gewiesen hatte, daß alle Nothwendigkeit vom Gesetz, folglich vom Willen Gottes rühre. Grotius blieb bei diesem scholastischem Sauerteig auch noch de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 10. n. 2. am unter andern gefolget Osander in obseruat. ad Grot. prolegom. obseru. §. veltthem in introd. ad Grotium lib. 1. cap. 1. quæst. 1. und 4. Jäger in notis I Grot. obseru. 4. pag. 39. wovon mit Lehrern auf Seiten deren, die solche

Meinung widerlegen haben, Pufendorf de iure natur. et gent. lib. 1. cap. 3. §. 4. in specimine controuers. cap. 4. §. 3. und cap. 5. Thomafius in iurispud. diuina lib. 1. cap. 1. §. 31. Ludovici in delin. near. hist. iur. natur. §. 68. pag. 112. 113. Griebner in iurispud. natur. prolegom. cap. 4. §. 8. zu lesen sind. Es ist dieses Principium nicht allein falsch, sofern man einen Unterschied unter dem göttlichen Willen und der göttlichen Heiligkeit machen will, hie mit der heiligen Schrift widerspricht, und Dinge, die mit der gesunden Vernunft streiten, daß eine Obligation ohne Gesetz seyn könne, annimmt; sondern auch dunkel, weil wir von Gottes Heiligkeit entweder nichts, oder doch nur etwas verworrenes aus dem Licht der Natur wissen, über dies auch unzulänglich, weil er eines theils zu viel, andern theils zu wenig unter sich faßt. Leibniz hat diese alte scholastische Meinung, wiewohl auf eine andere Art, auch verteidiget, dessen Gedanken in der holländischen Bibliothek part. 22. pag. 109. sqq. deutlich fürgetragen werden. Die andere Art der falschen Principiorum ist, wenn die Grundsätze zwar Gesetze in sich fassen, aber keine Gesetze der Natur, die in der menschlichen Natur ihren Grund hätten, wohn man rechnen kann 1) die sieben Gebote der Noachiden, von der Idolatrie, Enthelligung des göttlichen Namens, vom Blutvergießen, von der Aufdeckung der Scham, vom Stehlen, vom Recht und Gerechtigkeit, vom Fleischessen in seinem Blut, welche Gebote, indem sie zum theil natürlich, zum theil willkürlich, nicht als ein Grundsatz des natürlichen Rechts können angesehen werden, der weder allgemein, noch bindend wäre. Es steht auch dahin, ob sie jemand dafür ausgegeben hat. Denn hat sie gleich Selbsten in seinem Wert de iure naturae et gentium iuxta disciplinam ebraeorum zum Grund gelegt, so ist doch seine Absicht nicht sowohl gewesen, ein Recht der Natur zu schreiben, als vielmehr diese Gebote nach den rabbinischen Meinungen zu erklären, daß man also diese Schrift mehr vor ein historisch, als dogmatisch Buch ansehen hat. Einen Auszug hat davon Buddeus gemacht in synopsi iuris naturae et gentium iuxta disciplinam ebraeorum, die Vitriarii institut. iur. nat. et gent. beigefügt. Pufendorf urtheilet davon in eride Scandica pag. 200. weitläufig, und überhaupt handeln von dieser Materie Buddeus in histor. iuris nat. §. 25. pag. 32. Ludovici in delin. histor. iur. natur. §. 44. pag. 72. Schneider de finib. iurispud. nat. regend. cap. 2. §. 6. Thomafius in plenior. hist. iur. nat. cap. 6. §. 13. pag. 88. Jentzgrau de origin. iur. natur. art. 6. §. 38. pag. 199. 2) statum integritatis, den

Stand

Stand der Unschuld, welches der Grundsatz des D. Alberti war, der compendium iuris naturae orthodoxae theologiae conformatum heraus gab, darinnen er sich bemühet, das Principium des Pufendorfs über den Haufen zu stoßen, und hingegen das Recht der Natur aus dem Stand der Unschuld zu leiten, und denselben zu einer Richtschnur des Zustandes im gegenwärtigen Leben zu machen, woraus weidliche Streitigkeiten entspringen. Schon vor ihm ist David Mevius in dem prodromo iurisprudentialis gentium communi, der nachgehends unter dem Titel nucleus iuris naturalis et gentium zum Vorschein kommen, dieser Meinung gewesen, welches auch Alberti in der Vorrede des ersten Theils seines Werks p. 10. nicht in Abrede ist, und gestehet, er gebe nichts, als die bloße Methode vor seine Erfindung aus. Er bekam mit Strimesio einen Streit, der zwar nur die Frage betraf: ob man den Stand der Unschuld aus dem Licht der Natur erkennen und beweisen könne? welches Alberti leugnete, Strimesius hingegen in einer besondern Disputation, die Seligmann auf Seiten des Alberti beantwortet, bejahete, und sich desfalls auf die vielen Zeugnisse der griechischen und lateinischen Doctoren berief. Pufendorf aber griff die ganze Sache an, der mit Alberti einige harte Streitschriften gewechselt, und Thomastius fieng dasselbst wieder an, wo er es gelassen hatte. Denn in der iurisprud. divin. und in dem vorgesezten Programme hat er diese Albertische Meinung genau untersucht, und gründlich gewiesen, was vor ein Unterschied zwischen dem Stand der Unschuld und dem jetzigen Zustand nach dem Fall sey; ingleichen daß der Stand der Unschuld unmöglich eine Richtschnur des Rechts der Natur seyn könne, weil es nicht möglich, daß wir durch die Natur den geringsten Grad der verlorenen Vollkommenheit erlangen könnten, auch im besagtem Stande willkürliche Gesetze gewesen, und sich da Dinge befunden, die im gegenwärtigen nach dem Fall nicht mehr anzutreffen, und hingegen aus dem verderbten Stand Sachen entstanden, die dorten nicht statt gehabt, zu geschweigen, daß das Recht der Natur den Heyden soll ins Herze geschrieben seyn, die aber nach dem eigenem Geständniß des Herrn Alberti vom Stand der Unschuld nichts gewußt. So merket er auch an, daß zur Behauptung dessen, es sey etwas wider das Recht der Natur, nicht hinlänglich sey, wenn man aus den heidnischen Philosophen anführe, daß sie es auch vor verboten gehalten, weil die Heyden vieles aus dem Umgang mit dem jüdischen Volk und auch durch die Tradition von ihren Vorfahren erhalten hätten, das nicht zum natürli-

chem, sondern zum göttlich allgemeinen geoffenbarten Gesetze gehöre. Dem ehngeachtet haben dieses Principium Lanius in dissert. de principio iuris natur. Pasche de inuentis nou-antiquis cap. 4. §. 11. Sedendorf im Christenstaat addit. lib. 3. cap. 8. §. 6. gebilliget, wovon mit mehrern Pufendorf in specim. controuers. cap. 4. §. 10. sqq. Thomastius in iurisprud. diuin. lib. 1. cap. 4. §. 40. sqq. in plenior. hist. iuris nat. cap. 6. §. 23. 31. sqq. Ludovici in delin. hist. iur. nat. §. 62. pag. 105. zu lesen sind. 3) Die Liebe, die Christus so sehr treibet, welchen Sas Job. Ludwig Prasche, ein gelehrter Bürgermeister zu Regensburg, zum Grund des natürlichen Gesetzes legte, und erhärten wollte, daß die Liebe die Wurzel sey, aus welcher alle Pflichten des natürlichen Rechts müßten hergeleitet werden, dazu der Mensch so wohl in, als außer der bürgerlichen Gesellschaft verbunden, wie wir dieses aus seinem sogenannten lega caritatis und aus der designat. iuris natur. ex disciplin. christianor. sehen, dawider ihm Thomastius in den freymüthigen Gedanken von allerhand neuen Büchern 1699. p. 79. bis 99. und 206. bis 230. allerhand Einwurfe machte, und ob er sich gleich durch eine klare und gründliche Verteidigung des natürlichen Rechts nach christlicher Lehre wider die gemachten Einwurfe, die er in eben demselben Jahr drucken ließe, vertheidigen wollte, so sande er doch wenig Besfall, und hingegen pflichteten Thomasio Fr. Bengken in schediaism. mor. de principiis iusti cap. 1. §. 22. und Ludovici in delineat. histor. iur. nat. §. 47. p. 131. ber, weil allerdings nach diesem Grundsatz die größte Vermirrung der theologischen und philosophischen Moral, der natürlichen und christlichen Pflichten entziehen muß, und wie will ein bloß natürlicher Mensch etwas von dieser Liebe ohne der Offenbarung wissen: 4) den decalogum, oder die zehn Gebote, wohn Georg Calixtus in theol. mor. cap. de legib. pag. 60. Geringius in apodictica methode de lege naturae und Boecler praefat. comment. ad Grotium gehen, die sich aber fälschlich einbilden, als wäre der Decalogus ein Begriff der natürlichen Gesetze, maßen weder das dritte, noch das neunte und zehnte Gebot aus der Natur durch die Vernunft können erkannt werden, daher auch Paulus von sich Röm. 7. v. 7. bezeuget, er hätte nicht gewußt, daß die Lust Sünde, wo ihm das Gesetz, nämlich das geschriebene nicht gesagt hätte, daß dich nicht gelüsten. In die andere Klasse setzen wir diejenigen Principia, die sich auf die Natur, als den Grund des natürlichen Rechts, beziehen, aber gar unterschiedlich sind. Denn einige nehmen dafür

mit vollstehende an; welches sonst der Grund ist, daraus die Vernunft den göttlichen Willen als ein Gesetz schließet, und alten den natürlichen Grund und das Principium des natürlichen Rechts vor sich, wenn sie sagen, man müsse alles thun, was der Ordnung, dem Endzweck der Natur überhaupt, oder des Menschen besonderheit gemäß, und unterlassen, was ihnen zuwider. Von welchen Principiis man nicht unterscheidet den Willen Gottes selbst, den er als ein Gesetz offenbaret, und die Sache, dadurch die Offenbarung oder Promulgation geschehen, wie denn auch gar zu metaphysisch und obscur aussehend, daher weder deutlich, noch hinlänglich, wenn man sie ja als eigentliche Principia wollte gelten lassen. Dahin gehört 1) *finis dei*, der von Gott bey der Schöpfung intendirte Endzweck, es Herrn Prätor in einer Dissertat. de princip. iur. natur. *Muldeners* in posit. iur. de iur. nat. definit. et fund. und *Dahls* in *acroamatico iurisp. univ. v. 1. p. 5. 11. p. 76.* welcher Grundzweck mehr in sich begreift, als nach dem Recht der Natur nöthig, auch dunkel ist, indem man einem vorher, ehe man ihm was daraus demonstrieren oder beweisen will, erklären muß, was dieser Endzweck sey, und worinnen er bestehe; 2) *finis mundi*, der Endzweck der erschaffenen Welt, welches *Velthuysen* de principiis *assii et decori p. 964.* angenommen, und mit dem kurz vorhergegangenem auf eins hinaus kömmt, daher auch *Pufendorf* de *are nat. et gent. lib. 2. cap. 3. §. 12.* angemerket, es sey sehr dunkel, und könne den besten Schlüssen, die hieraus sollen gezogen werden, kein Licht geben; 3) die Uebereinstimmung und nicht Uebereinstimmung mit seiner Natur, des Herrn *Joh. Georg Wachters* in seinen *originibus iuris naturae*, welcher das Recht der Natur mathematisch weisen will, und in der Vorrede diejenigen auslachtet, so die Wahrheit durch eine Hypothese zu erlangen vermeynen, die sie an und vor sich nicht ergreifen könnten; meldet aber, daß er von dieser Wissenschaft keine neue Rechnung auf die Bahn bringe, sondern nur die alte, die der *Marcus* bey *Quintone* de *legibus* mit Beyfall des *Quintus* und *Attici* vorgetragen, wieder hervorbringen wollen. Er führt seine origines an Gott an, und seket z. E. daß die Kraft, dadurch die natürlichen Dinge ihr Seyn und ihre Wirkung hätten, eine Kraft Gottes sey, daß die Kraft Gottes in seiner Kraft nicht unterschieden, sondern die Kraft selber sey, sofern dieselbe ganz und absolut frey betrachtet werde; daß aus der unendlichen Kraft Gottes unendliche Dinge auf unendliche Art ergäßen, und daß also durch die Kraft Gottes nichts entstehen könnte, aus dem

sein Natur nicht auch zugleich eine Wirkung flöhe; daß die Gerechtigkeit Gottes eben auch seine Kraft sey, so fern sie einem jeglichem das seinige mittheile, das ist, so fern sie einem jeglichem Dinge sein Wesen und Seyn mitzutheilen begriffen werde zc. woraus er endlich schließet, wenn man der menschlichen Natur gemäß lebe, lebe man nach dem natürlichen Recht. Wenn man die Sache genau einseheth, so lauft sie auf die Stoische Lehre hinaus, wiewohl er sehr dunkel schreibt, und mancher nicht abmerken kann, wo er hin will. Doch eben die Dunkelheit in einer an sich deutlichen Materie ist kein gutes Kennzeichen: 4) *providentia divina*, die göttliche Vorsehung, des *Samuels Rachelii* in *iur. nat. et gent. diss. 1. §. 30. pag. 27.* welche er hier so erkläret, daß er darunter die Einrichtung einer jeglichen Sache nach dem einer jeden Natur gemäßen Endzweck begreifet; 5) *ordo naturae*, die nach dem göttlichem Willen eingerichtete Ordnung der Natur, welches das Principium des Herrn *Bodini* ist, der eine Dissertation unter dem Titel: *iur. mundi seu vindictae iuris naturae* Rinteln 1690. und zu Halle 1698. und eine andere de *obligatione forensis iuris divini* 1696. heraus gegeben. Er behauptet, daß die Erkenntnis des natürlichen Rechts nichts anders, als eine Erkenntnis der Schöpfung, und der daraus fließenden Ordnung und Gebrauch der Geschöpfe, so daß wir wüßten, in was vor einer Ordnung eine Sache geschaffen sey, und dieselbe auch in der Ordnung, und zu dem Zwecke brauchten, darinnen und dazu sie geschaffen sey. Er hält vor gewiß, daß die Liebe das einzige Band der Natur, auch der einige Affect des Menschen sey, in dessen rechtmäßiger Regierung alle Tugend und alle Erbarkeit bestehe, und will daher, wir sollten lieben Gott, unsere Seele, die Seele des Nächsten, das gesammte Weltgebäude, unser Leben, unsers Nächsten Leben, unsere Güter, unsers Nächsten Güter, eine jegliche Kreatur ins besondere, auf welche Weise wir die von Gott gemachte Ordnung unter den Geschöpfen nicht leicht zerrütten, noch uns an den Gesetzen der Natur veründigen würden. Es ist dieses Principium von wenigen gebilliget worden, und hat unter andern *Thomasius* in der Dissertation de *fundamentorum definiendi causas matrimoniales* hactenus receptorum *insufficiencia* 1698. dem Herrn *Bodino* viele Einwürfe gemacht, und daß dergleichen mit Grund geschehen, und geschehen können, wird wohl niemand in Abrede seyn. Denn einmal ist solches Principium nicht adäquat. Die Ordnung der Natur geht auch die unvernünftigen Thiere an, die aber gleichwohl kein Recht der Natur haben, und man kann man-

ches wider die Ordnung der Natur thun, als unter andern vomiren, so nicht mit dem Gezeß der Natur streitet. Es ist dasselbige auch dunkel, daß ein jeder, dem ich einen besondern Schluß daraus ziehen wollte, fragen wird: was ist aber die Ordnung der Natur? 6) die von Gott zu einem gewissen Endzweck eingerichtete, und nach dem freyen Willen disponirte menschliche Natur, welchen Grundsatz Titius in obsequio ad Pufend. de offic. hom. et civ. lib. 1. cap. 3. obs. 78. n. 1. hat, der daraus drey andere Sätze, man müsse Gott lieben, die Eigenliebe ausüben und gesellig leben, folgert. Andere haben bey ihren Principiis nicht so wohl auf die Beschaffenheit, und den Endzweck der Natur selbst, als vielmehr auf den dabey von Gott intendirten Endzweck auf Seiten der Menschen gesehen, und gemennet, der erste Grundsatz sey, der Mensch müsse alles dasjenige thun, was ihn glücklich mache, und hingegen unterlassen, was ihn unglücklich machen könnte, als Thomafius in fundament. iur. natur. et gent. lib. 1. cap. 6. §. 21. Gerhard in delin. iur. nat. lib. 1. cap. 7. §. 32. Kemmerich in Pufend. enucleat. lib. 1. cap. 3. §. 30. p. 60. Treuer in not. ad Pufend. pag. 85. Man muß aber wissen, daß sie bey dem Grundsatz das natürliche Recht in weiterm Verstand nehmen, sofern darunter nebst den Principiis des gerechten, auch die Principia des ehrlichen und wohlansändigen, dahin noch einige die Principia des gottseligen rechnen, gehören, weil aber die Principia des ehrlichen in die Ethic, des wohlansändigen in die Politic, und des gottseligen in die Theologie gehören, so bleiben nur die Principia des gerechten für das natürliche Recht in eigentlichem und engerm Verstand, da sie denn einen besondern Satz zum Grund, der aus dem allgemeinen fließet, legen, der auf die Socialität hinaus kommt, wovon wir bald mit mehreren handeln wollen. Anstatt daß diese gesagt, man sollte sich glücklich machen, so sehet Proculus in den Anmerkungen über den Pufendorf pag. 145. conseruationem sui, oder die vernünftige Unterhaltung sein selbst, welches dem Pufendorfschen Principio oder der Geselligkeit nicht entgegen wäre, und vielmehr der Grund sey. Auf diese Erhaltung sein selbst liefen alle menschliche Verrichtungen hinaus, auch wären desfalls alle Rechte eingeföhret worden, und beklagte man sich billig über das Unrecht, wenn einem was zugemuthet werde, welches ihm an der Erhaltung seines Gemüths, des Leibes, oder der nothigen Lebensmittel Schaden zufüge. Weil alle Menschen gleiche Verbindlichkeit sich zu erhalten hätten, wegen ihrer gleichen menschlichen Natur, so flösse daraus, daß

man einem jeden das leisten müßte, was man selbst zu seiner Erhaltung nöthig hätte, z. E. keiner soll den andern verletzen; man soll alle als Menschen halten, man soll einem, was zu seinem Nutzen versprochen worden, nicht versagen, was aus man weiter folgerte, daß wer da suche, sich und andere vernünftig zu erhalten, der erhalte die Geselligkeit. Von des sucht der Herr Carl Otto Redenbergh in institut. iurispud. natur. lib. 1. et. 6. §. 5. p. 20. zu vereinigen, daß die Erhaltung der Endzweck des Menschen und der Grund dieser Erhaltung der Eigennutz wäre; welcher Meynung dieses entgegen steht, daß indem Gott aller Menschen Glückseligkeit intendirt, und er einen liebet, wie den andern, nothwendig ihm an der Glückseligkeit vieler mehr gelegen, als an der Glückseligkeit einer einzigen Person, mithin geht der gemeine Nutzen dem Privatinteresse für. Hobbesius setzte auch den eignen Nutzen zum Grund, machte aber die gesunde Vernunft nicht zur Nichtschnur derselben, und wollte eigentlich gar nichts von den natürlichen Gesetzen wissen, wie mit ihm oben gezeiget haben. Es haben sich auch verschiedene gefunden, die ihn zu vertheidigen, oder zu entschuldigen gesucht. Heinrich Bredelou versprach eine Schusschrift vor ihn, wovon Beyers notitia auctor. iurid. spec. 1. p. 25. zu lesen. Becmann sehet in seinen medic. polit. diss. 1. §. 2. Hobbesium, Grotio und Pufendorfen an die Seite, und in seinen parall. polit. diss. 1. §. 5. laßt er seine Gründe in der Moral. Lambertus Velthuyssen hat in seiner diss. epist. de principiis iusti et decori tom. 2. p. 955. opp. eine Schusschrift für Hobbesio aufgesetzt, und der Herr Gundling schrieb 1706. eine Dissertation de iure naturali Hobbesii in corpore iuris civilis defensio et defendendo. Alhier aber ist 1724. herausgekommen Sturmii dissert. de Hobbesio sociali, hoc est, de genuino principio iuris naturalis Hobbesii. Man führt zu seiner Entschuldigung an, sein Wirken wäre dahin gegangen, die damaligen Unruhen unter dem König Carl zu besänftigen, und da er gemessen, wie aus der innerlichen Begierde des Menschen ohne Absicht der Vernunft jedermanns Krieg wider jedermann entstände, so wies er weiter, wie die Vernunft haben wollte, daß man dieser Begierde widerstehen sollte, damit der Friede erhalten würde, wovon Jacob Thomafius in praef. n. 52. pag. 301. n. 57. pag. 335. Christian Thomafius in iurisp. diuin. lib. 1. cap. 2. §. 49. 52. Pufendorf in iure nat. et gent. lib. 2. cap. 2. §. 15. Buddens in theol. mor. p. 575. und in hist. iur. nat. §. 26. Ludovici in delin. hist. iur. nat. §. 35. Zochstetter in colleg. Pufend.

usend, exerc. 4. pag. 166. Griebner
iurispr. natur. prol. cap. 4. §. 6. und
Dooleus in dissertat. de origine diuers.
ii. nat. princip. §. 18. handeln. Man
müßte auch Joh. Friedr. Som-
mergk zu Nach Dissertation de pace et
amicitia humani generis natura constituta,
i. ipsi principii Hobbesii probata, Mar-
burg 1722. lesen. Es ist das sogenannte
principium iuris naturae nichts anders, als
das allgemeine natürliche Gesetz, weil
der die Gesetze als Mittel der göttlichen
Absicht anzusehen, so haben andere ver-
merket, man müsse in dem Principio
ist so wohl den göttlichen Endzweck,
als vielmehr das allgemeine göttliche
Mittel angeben. Intendirte aber Gott
die menschliche Glückseligkeit, und die
Glückseligkeit vieler gleiche dem Wohl-
eyn einer einzelnen Person für, so müß-
te die Vernunft ein solches Gesetz an die
Hand geben, welches als ein Mittel zu
dieser Absicht diene, so nach vieler Men-
schung socialiter est viuendum heißen soll.
Es ist wohl kein Principium, worüber
mehr Streitigkeiten entstanden sind, als
oben dieses, die aus verschiedenem Grund
erkommen, nachdem selbige sich sowohl,
als zwar am meisten, zu den Zeiten Pu-
fendorfs, als auch nach dem ereignet ha-
ben. Im Anfang war man mit heftigen
Ideen wider Pufendorfen eingenom-
men, und man dachte, es könnte kein
schlimmer und schädlicher Principium, als
dieses ausgedacht werden, wie sich aber
er kermen ein wenig gelegt, und ver-
nünftige Leute untersuchten die Sache
ohne Passion, so erkannte man wohl
durchgehends, daß der Satz wahr, nur
daß ihn verschiedene vor unzulänglich
halten. Aulpius in colleg. Grotian.
exerc. 1. §. 7. pag. 11. erinnert, es hät-
ten diese Meinung schon Aristoteles in
seinen politischen Büchern, Cicero de
officiis, und von den Kirchenlehrern Au-
gustinus de civ. christ. lib. 3. cap. 14. und
Ambrosius de offic. lib. 1. cap. 8. ge-
habt, die man auch den Stoicis beygelegt,
wie denn Ruinarius eine Disputation de
iuricorum socialitate philosophica zu Straß-
burg 1700. gehalten. Doch aus dem,
was in den alten Schriften zerstreut an-
zutreffen, läßt sich nichts gewisses sagen.
Denn wenn sie gleich das gesellige Leben,
und das vernünftige Verhalten in einer
Gesellschaft angepriesen, so wird man
doch nicht ausdrücklich finden, daß sie die
Geselligkeit zum Grund des natürlichen
Rechts gelegt, an dessen systematischer
Einrichtung sie wohl wenig gedacht ha-
ben. Unter den neuern ist Grotius dar-
auf gefallen, wiewohl er dessen in den
sondern Materien gar selten gedenket,
darauf Pufendorf solches besser unter-
suchet, und auf festern Fuß zu setzen, sich
bemühet. Denn lobsen Grotius das

natürliche Recht in der Natur des Men-
schen selbst, und in der allgemeinen fried-
lichen Gesellschaft suchte, so wollte er es
doch mit den Scholasticis und dem mensch-
lichen Ansehen nicht sofort auf einmal
verderben, sondern bedungte sich bald an-
fangs, daß er zuweilen auch der Uebers-
einstimmung und Benfalls der alten hebd-
nischen Philosophen in Herleitung der
Lehren des Rechts der Natur und des
Völkerrechts sich bedienen wollte. Des-
jenigen, welche das Principium socialiter
est viuendum, angenommen haben, sind
Pufendorf de officiis hominis et civis
lib. 1. cap. 3. §. 9. und 13. und de iure
nat. et gent. lib. 2. cap. 3. Thomasius
in iurisprud. diuina, Ludovici in delineat.
hist. iur. natural. Weber in not. ad Pu-
fend. und in dissert. de lege naturali, Si-
brandus in dissert. de princ. iuris natur.
Aulpius in collegio Grotiano, Koch-
stetter in collegio Pufend. nebst einigen
andern. Doch sind ihrer sehr viel, welche
dasselbige nicht billigen wollen, und ent-
weder Pufendorfen widerlegt, oder doch
andere Principia erwähnt, wie aus dem,
was wir bisher angeführt, zu ersehen,
welches wieder auf unterschiedene Art ge-
schehen. Ehe wir aber die vornehmsten
Einwürfe berühren, so müssen wir uns
den Verstand dieses Principii recht be-
kannt machen. Es wird damit nicht
schlechterdings angezeigt, daß der Mensch
nur verbunden sey, in der Gesellschaft zu
leben, indem societas und socialitas aller-
dings unterschieden ist, wenn gleich das
letztere das erstere voraus setzt, wofür
jenes die Gesellschaft selbst; dieses aber
die Geselligkeit ist, alles dasjenige zu
thun, wodurch die äußerliche Ruhe zu er-
halten, und zu unterlassen, was dieselbige
stöhret, damit die Menschen glücklich le-
ben mögen, folglich soll die Socialität
nach der göttlichen Intention ein Mittel
zu der menschlichen Glückseligkeit seyn,
so versteht sich, daß man in einer solchen
Gesellschaft leben müsse, die seinem Wil-
len gemäß, und der Endzweck kann erhal-
ten werden, womit der wider Pufendore-
fen gemachte Einwurf wegfällt, als hätte
er mit seinem Principio auch die Mörder
und Seeräuber unter einander, und an-
dere gegen sie zur Socialität angewiesen.
Es müssen alle vernünftige Leute, die nur
das geringste Nachdenken haben, zugeben,
daß dieses ein wahres Principium des na-
türlichen Rechts sey. Denn der Grund
davon liegt in der menschlichen Natur,
oben der wir sonderlich drey hieher gehö-
rige Umstände antreffen, als das Ver-
mögen zu reden, welches der Mensch weder
in Ansehung Gottes, noch sein selbst brau-
chet, weil Gott vermöge seiner Allwissen-
heit schon unsere Gedanken und Begeh-
ren ohne eine äußerliche Rede wissen
kann; und ein jeglicher selbst sich dessen,
was

was in seiner Seele vorgehet, bewußt ist; denn der von Natur eingepflanzte Trieb zur Gesellschaft, wesswegen Aristoteles den Menschen recht ein *animal politicum* genennet, und diejenige Beschaffenheit unsers Verstands, daß er zur Erkenntnis so vieler Wahrheiten, davon wir die meisten in der Einsamkeit außer der Gesellschaft brauchen, geschickt ist. Thut nun Gott in Ansehung seiner Barmherzigkeit nichts vergebens, es beziehen sich aber alle diese drey Umstände auf andere Menschen, daß sie als Mittel anzusehen sind, wodurch der Mensch zur Gesellschaft soll angetrieben und zur Unterhaltung derselben geschickt gemacht werden, so selget ja daraus, daß Gott die Gesellschaft zur Glückseligkeit der Menschen intendiret, zumal solche ohne Hülfe anderer Menschen nicht Fann erlangt werden, es sey denn, daß Gott Wunder thun wollte, davon die Vernunft nichts weiß, ja vielmehr wahrscheinlich das Gegentheil schließet. Allein man hat wider das Principium eingewendet, es sey nicht der erste Grundsatz, weil man die Geselligkeit als eine Folgerung anzusehen, die man darum nicht beleidigen müßte; weil der Natur hierdurch Schaden zugesüget würde. Wäre man hiervon nicht gewiß, sondern glaube, daß man das Recht habe, seine und des andern Natur zu zerstören, so fälle auch die Geselligkeit weg, zu geschweigen, daß keiner selbstige zu beobachten schlechterdings verbunden, sondern nur so weit sie ehrbar, vernünftig und zugelassen sey, indem auch sonst Räuber und Diebe zu ihrer Gesellschaft und Erhaltung derselben verbunden seyn würden; welche Geselligkeit nun und wie weit dieselbe zu erhalten sey, solches müsse man aus der gesunden Vernunft und gewissen Demonstrationen wissen. Doch der Haupteinwurf beruhet darin, daß dieses Principium nicht adäquat sey, und begreife weniger, als es seyn sollte, unter sich, massen die Pflichten gegen Gott und gegen sich selbst nicht daraus fließen, welches auch Pufendorf wohl sahe, und daher in seinem Werk *de iure naturae et gentium* die Pflichten gegen Gott bey Seite setzte, auch lib. 2. cap. 3. §. 13. anzeigte, daß sein Principium nur zum Grund bey den Handlungen gegen andere Menschen liegen sollte; nachdem man ihm aber schuld gab, er hielte von den Pflichten gegen Gott nicht viel, so setzte er sie in seinem Buch *de offic. homin. et civ.* hinzu, und gab für, sie flössen aus der Geselligkeit, aber auch hier fehlt es an neuen Einwürfen nicht. Denn man wendete ein, sollen die Pflichten gegen Gott aus der Geselligkeit fließen, so müßte folgen, daß dieselben in der Collision der Socialität nachzusetzen, weil sie nämlich alsdenn der Grund von ihnen wären, wesswegen solches zu thun, und zu

unterlassen, wenn aber der Grund des Gesetzes mit dem Gesetz streite, so müsse das Gesetz weichen. Es würde dergestalt ferner folgen, daß wenn der Staat etwas beföhle, davon Gott das Gegentheil verlange, man den göttlichen Befehl übertreten, und hingegen das bürgerliche Gebot weit vorziehen müßte, wie nicht weniger, daß man ehe Gott und alles verlegen sollte, ehe man der Geselligkeit etwas zu nahe thäte. In Ansehung der Pflichten gegen sich wendet man ein, daß, wenn auch die Socialität der Grund von diesen seyn sollte, viele ungereimte Folgerungen daher kämen, es könnte sich der Mensch um das Leben bringen, im Fall er der Republik nicht mehr nütze, man dürfe sich bey einem gewaltsamen Anfall eines, der der Republik nützlich, nicht vertheidigen, im Fall der Mensch außer der Gesellschaft sich befände, so habe er keine Pflichten gegen sich zu beobachten, und wenn man vorsetzt, es könne der Mensch gegen sich keine Pflichten auf sich haben, weil er sich nicht selbst könnte verbunden seyn, so antwortet man darauf, es sey freilich der Mensch nicht sich selbst, sondern seinem Gesetze verbunden, in Ansehung dessen viele Einrichtungen gegen sich selbst Pflichten wären. Ja es stünde dahin, ob man auch von allen Pflichten gegen andere aus diesem Grund die hinlängliche Urtheile leiten könnte, und selbstige nicht bisweilen noch gründlicher und deutlicher aus andern Umständen der menschlichen Natur her zu führen, wovon mit mehrern Schwarz *disquisitio 2. prob. ethicis nat. et gent. probl. 1. no et arch. pag. 4.* die hierher gehörigen Sentenzen anführet, zu lesen ist. Es sind die berühmte Einwürfe wegen der Pflichten gegen Gott und gegen sich selbst so beschaffen, daß sie nicht wohl anders zu beheben, als daß man unter das natürliche Recht nur die Pflichten gegen andere faßt; die Pflichten aber gegen Gott und gegen sich selbst in andere Disciplinen vertheilt, welches auch viele neuere gethan, die in der That Pufendorfs Principium angenommen, und nur in den Worten von ihm abgewichen, als 1) *pacem externam ante omnia sectare, ubi haberi potest, ne prorsus ad vitam cum aliis inducendam virtutemque acquirendam inutiles sint*, welches das Principium des Gundlings in *via ad veritat. part. 3. cap. 2. §. 11. 2)* *omne illud, quod pacem externam homini generis necessario impedit, illud evitandum*, so der Grundsatz des Gerhards in *delin. iur. nat. lib. 1. cap. 9. §. 17.* ist: 3) *quilibet ex voluntate Dei in societate humana alteri obligatur, ad ea faciendam, quae tranquillitatem et pacem inter homines necessario conservant et ad contraria vitanda*, des Böhmers in *introd.*

1. ius public. vniuers. §. 37. 4) man
 ist alles dasjenige, was zur Erhal-
 tung friedlicher Gesellschaft unter den
 Menschen nothwendig erfordert wird,
 nun: und hingegen alles, was selbst
 verunruhiget, oder gar aufhebet,
 ist, des Genzens in der Ansehung
 lässig zu leben cap. 2. §. 2. 5) quic-
 uid ad tranquillitatem generis humani
 necessarium est, illud iure naturae praeci-
 puit, et quicquid hanc vniouem disso-
 cit, illud iure naturae prohibetur, Des
 Georg Bayers in delineat. iur. diuin.
 ap. §. 9. 22. 199. 6) omne, quod pa-
 tem externam societatis humanae necessa-
 rio et directe turbat arguo impedit, illud
 est vitandum, des Schwarzens in dis-
 cuss. 1. problem. iur. nat. et gent. wohin
 man auch 7) den Grundfatz des Tho-
 massi: was du willst, das dir die Leu-
 te nicht thun sollen, das thue ihnen
 auch nicht, rechnen kann, wiewohl
 Schwarz in der angeführten Schrift p.
 3. verschiedenes dagegen erinnert. Alle
 diese Principia laufen auf das Aufsenber-
 siche socialiter est viuendum hinaus, und
 man hat nur, weil das Wort socialiter et-
 was dunkel seyn dürfte, die Sache deut-
 licher ausdrücken wollen; in der Abhand-
 lung aber selbst der besondern Materien
 sehen sie einiger maßen von ihm ab.
 Denn sie suchen daher die Pflichten ge-
 gen Gott und gegen sich selbst nicht fol-
 gerungsweise zu leiten, sondern nehmen
 das natürliche Recht in engerm Verstand,
 was dahin nur die nothwendigen Pflich-
 ten gegen andere gehören, die Pflichten
 aber gegen Gott verweisen sie in die
 Theologie; gegen sich selbst in die Ethic
 und des Wohlstandes, wenn man andern
 Heillichkeiten erweist, in die Politic.
 Wenn die Sache bloß auf die Ordnung
 insonst, wo man von dieser, oder jener
 Materie am bequemsten handeln kann,
 ohne daß in den Wahrheiten selbst was
 geändert wird, und man die Pflichten
 gegen Gott und gegen sich für et-
 wentliche Pflichten, die aus dem na-
 türlichen Gesetz entspringen, gelten läßt,
 so ist an diesem Unterschied nicht viel
 gelegen, und die Sache kommt auf eins
 hinaus. Noch einen andern Weg hat
 Herrinnen Aüdiger in init. erud. pag.
 147. edir. 3. indem er war die Sociali-
 tät zum Grund setzt, daraus aber zweyer-
 ley Pflichten der Nothwendigkeit und
 Bequemlichkeit folgert, auch die Lehre
 von der Tugend zu dem natürlichen
 Recht rechnet. Die Pflichten gegen sich
 kennet er Pflichten gegen andere, welche
 gegen sie indirecte beobachtet würden,
 und die Pflichten gegen Gott siehet er
 für ein Grad der Theologie an. Es ge-
 hören auch diejenigen hierher, welche die
 Liebe gegen den Nächsten zum Grund se-
 tzen. Richard Cumberland war dem
 Philos. Lexic. 1. Theil.

Hobbesio entaegen, und weil dieser das
 natürliche Recht aus der Furcht gegen
 einander und jedermanns Krieg wider je-
 manden herleiten wollte, so ergriff er in
 disquisitione philosoph. de legibus natur.
 cap. 1. §. 4. den Gegensatz, und sagte,
 die Liebe und Wohlwogenheit gegen
 einander sey der Grundfatz des natürli-
 chen Rechts. Eben dahin geben die Ge-
 danken des Müllers über Gracians
 Orak. Mar. 54. p. 405. Cent. 1. daß die
 Liebe gegen den Nächsten, als uns selbst,
 das Principium des natürlichen Gesetzes
 sey. Denn da vermöge der generalisten
 Grundregel der natürlichen Sittenlehre
 wir Gott zu gehorchen, das ist, unsern
 Willen mit seinem durch die Vernunft
 erkannten Willen zu conformiren schuldig,
 so folge, daß auch die Liebe, die wir un-
 serm Nächsten schuldig sind, dem Willen
 Gottes gemäß seyn müsse. Nun erkenne
 die Vernunft aus dem Wesen der beson-
 dern Vorsehung Gottes, die er durchge-
 hend vor das ganze menschliche Ge-
 schlecht habe, daß er alle Menschen gleich
 durch, und meinen Nächsten so wohl, als
 mich liebe, und in der Gesellschaft erhal-
 ten wissen wolle. Also da unser Wille
 und unsere Liebe, wenn sie vernünftig
 seyn solle, den Willen Gottes zur Richt-
 schnur haben müsse, so sey der Vernunft
 und natürlichen Billigkeit gemäß, daß
 wir unsern Nächsten lieben, als uns selbst,
 und also einen solchen Grad mutuel-
 lern Zuneigung gegen einander hegen, daß
 einer des andern Wohlergehen, als sein
 eigenes sich anbefohlen seyn lasse. Eben
 dieses sey auch leicht folgender gestalt zu
 erweisen: diejenige Liebe die ich meinem
 Nächsten zu erweisen schuldig sey, die sey
 er auch mir zu erweisen verpflichtet, und
 also eine jede Schuldigkeit, die ich ihm,
 in Kraft meiner Liebe gegen ihn, erwei-
 sen solle, die müsse er hinwiderum im
 Regard seiner Liebe gegen mich auch prä-
 tendiren zu können, berechtiget seyn. Da-
 hero dependiren auf einer Seite die
 Pflichten, die ich meinem Nächsten erwei-
 sen soll, und auf der andern Seite die
 Befugnis oder das Recht, solche Pflichten
 von mir zu fordern, auf einerley Grund,
 nämlich auf der mutuellen Liebe der Men-
 schen gegen einander. Es hat schon Be-
 nedictus Wincker, welcher noch vor dem
 Grotio de principis iusti geschrieben, ge-
 lehret, was die wahre und aufrichtige
 Liebe gegen Gott und den Menschen be-
 stehet, daß ist Rechts der Natur, und
 Hugo de Roy de eo quod iustum est lib.
 1. tit. 3. §. 2. sagt gleichfalls, es gründe
 sich das Gesetz der Natur darauf, daß
 man Gott liebe, und seinen Nächsten als
 sich selbst, wiewohl diese zugleich die Pflich-
 ten gegen Gott und gegen sich selbst zum
 natürlichen Recht rechnen. So haben
 auch verschiedene dafür gehalten, man
 1 i i

gäbe sich vergebene Mühe, wenn man ein einziges Principium suchen wollte, und da man dreierley Pflichten im natürlichen Recht hätte, so müßte man auch nach diesem dreifachen Objecto drey Principia setzen, wie Doctor Budeus in element. philosoph. praed. part. 2. cap. 4. sed. 1. welcher diese drey Grundregeln Deum cole, temperanter vive, socialiter vive hat. Anno 1697. wurde unter ihm eine Disputation de primo iuris naturae principio gehalten, darinnen man die ordentliche Liebe seiner eigenen Glückseligkeit zum Grund dieses Rechts machte. Auf gleiche Art nehmen Pagenstecher in syllog. dissert. diff. 1. p. 30. und Beckmann politic. parall. cap. 2. §. 11. die Liebe gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere, als Principia an. Es haben einige diesen Einwurf dagegen gemacht: diese drey Principia sind entweder einander entgegen gesetzt, und also muß eins davon falsch seyn, oder subordinirt, und muß daher ein ersteres da seyn, das die andern unter sich begreift. Wie nun das erste falsch, das diese drey Regeln einander entgegen gesetzt seyn sollten, also haben einige in Ansehung des letztern vermerket, sie stünden unter dem allgemeinen moralischen Grundsatz: man müsse Gott gehorchen, oder damit man dem natürlichen Recht näher komme: man müsse der menschlichen Natur gemäß leben. [Wolf setzt zum Fundamentalarunde des Naturrechts den Satz: thue dasjenige, was dich und deinen Zustand vollkommen macht, und unterlasse, was dich unvollkommen macht. Worüber gar sehr gestritten worden. Indem man dawider einwendet, es führe dieser Satz auf den Eigennuß, daß nach selbigem ein Mensch bloß verpflichtet sey eine Handlung zu unternehmen, wenn er dabei einen Nutzen erzielte. Folglich wäre ich nicht verbunden, meinem Nächsten einen Dienst und Liebe zu erzeigen, wenn ich sähe, ich würde keinen eigenen Vortheil und Gewinnk dabey haben. Allein, wenn man auf das ganze System und auf die Anwendung des Wolfischen Grundsatzes siehet, so erkennet man gar leicht, daß seine Gedanken vom Eigennusse gänzlich entfernt gewesen, und eigentlich so viel sagen wollen: mache dich im Ganzen vollkommen, darum setz er: thue was dich und deinen Zustand vollkommen macht. Es hat daher dieser Satz, welcher ein wahres Naturgesetz ist, den Sinn und Verstand: gründe keinen Mangel der Vollkommenheit in deiner Willkühr, wie sich Davies in seiner philos. Sittenlehre ausgedrückt hat, oder: stift Vollkommenheiten, oder lebe der Idee der Vollkommenheit gemäß. Auf solche Art lassen sich aus diesem Principio alle unsere Pflichten bestimmen, auch in der Collision,

finde ich z. E. daß ich eine große Vollkommenheit bey meinem Nächsten befördern könnte, wenn ich eine kleine Unvollkommenheit, ein kleines Uebel über mich ergehen ließe, so bin ich auch dem verbunden, weil ich überhaupt so viel Vollkommenheit im Ganzen stiften soll, als möglich ist. Joachim Lange war freilich mit dem Wolfischen Grundsatz nicht zufrieden, weil er glaubte, der Teufel habe nach solchem die Eva zum Fall geführt. Es hat aber diesen Einwurf der Geheimte Rath Davies sehr wohl beantwortet in seinen gedruckten Vorlesungen über sein Naturrecht, wenn er sagt, der Teufel habe eigentlich, wenn man diesem Verführung in einen irdentlichen Schicksal bringen wollte, der Eva mit folgendem Argument zugesetzt: was dich vollkommen macht, das mußt du thun. Du aber machst dich das Essen von der verbotenen Frucht vollkommen; also mußt du es thun. Hier hätte nun Eva antworten sollen, concedo maiorem, et nego minorem. Der Fundamentalsatz des Wolfes war gut, und untadelhaft, aber die Subsumtion taugte nichts. Die beiden gelehrten Herren Beckmänner in Göttingen haben neuerer Zeit auch öffentlich an Tag gelegt, sie hielten das Wolfische Principium nicht mehr vor wahr, weil es auf einen Eigennuß führe. Allein, wenn man es so erklärt, wie ich gethan habe, und wie es Wolf wahrhaftig mag verstanden haben, so sehe ich keinen befürchteten Fehler, der daher entstehen könnte. Zwischen gesüß mir freilich unter öftern Ausdrücken dieser am besten: Gründe gar keinen Mangel einer wahren Vollkommenheit in deiner Willkühr oder Freiheit. Noch ist zu bemerken, daß es nicht nothwendig ist, just ein einziges Principium im Naturrecht anzunehmen, in alle Naturgesetze daraus herzuleiten. Vielmehr kann man behaupten, so vielerley Handlungen sind, so vielerley Erkenntnisgründe unserer Verbindlichkeiten sind auch anzutreffen. Aus der Natur einer jeden Handlung und ihrer Folgen kann ich erkennen, ob die Handlung eine Verbindlichkeit bey sich führe, oder nicht. Will ich aber nur einen allgemeinen Maßstab haben, nach welchem ich mich in Dingen richten kann, ob ich eine Verbindlichkeit zu unternehmen und nach der ganzen Folge der Dinge zu vollziehen habe, so kann das von mir zuletzt ausgegebene Principium mir in jedem Fall hinlänglich lehren, auch in der Collision der Pflichten, geben. Da ich nämlich die größere Vollkommenheit vorziehen muß, weil ich sonst wirklich einen Mangel einer Vollkommenheit in mir gründen würde. Vollständig und sehr genau hat diese ganze Lehre Davies in seinen Observationibus iuris naturalis ausgeführt.] Auf solche Weise

Weise haben wir bisher die vornehmsten Principia des natürlichen Rechts angeordnet, dazu wir noch einige allgemeine Anmerkungen fügen wollen. Es ist keine vergebene Mühe, wenn man sich um in höchstes Principium bekümmert, weil dieses die Ordnung, Deutlichkeit und Gründlichkeit der Erkenntnis des Wahren mit sich bringt, wenn man in der Eile zeigen kann, wie eine Wahrheit aus der andern, ein Gesetz aus dem andern fließet, und auf diese Art allezeit seinen Grund vor sich hat, warum man was erlaube, oder verneine. Und weil die Principia unserer wahren Erkenntnis entweder allgemeine, oder besondere sind, welche letztere einer besondern Disciplin angehören, so ist weit besser, wenn man in einer jeden Wissenschaft, folglich auch in der Rechtsgelchrtheit ein eignes Principium haben kann, um dadurch vieler Weitläufigkeiten zu entgehen, mit in können wir die Meinung derjenigen, welche außer der gesunden Vernunft, die nur das allgemeine theoretische Principium ist, keinen andern besondern Grundsatz annehmen wollen, nicht billigen. Man pflegt in den Schulen noch einen Unterschied zu machen, sofern die Principia wären entweder *incomplexa*, welches hier die in der Natur selbst gegründete Sache ist, oder *complexa*, wenn sie aus formalen Sätzen bestehen, die aus den andern, als dem Grund gezogen werden, welches um deswegen zu merken, damit man sich in den unterschiedenen Vortrag der Scribenten schicken möge. Es trifft hier ein: *quod systemata iuris naturae, et principia iuris naturae*, zu welcher Vielheit verschiedene Ursachen Anlaß gegeben haben. Eine Ursache ist, daß man das neues hat sagen wollen, und sich damit groß zu machen gesucht, daß man einen Principium des natürlichen Rechts gefunden, ohneachtet bey vielen nicht so wohl die Sache, als vielmehr die Worte und der Titel neu gewesen, wodurch zwar Unverständige betrogen worden; Verständige hingegen können die Masque bald vom Gesicht nehmen und sehen, daß sie nichts anders darstellt, als was nicht schon Pufendorf, oder ein anderer vor ihm gesagt. Eine andere Ursache ist das Studium *contradicens*, man ist mit Affecten eingenommen, die Wahrheit will man nicht erkennen, und behauptet aus Haß solche Dinge, die oft ganz ungerichtet, wie es zu Zeiten Pufendorfs ergien, daß weil man einmal so heftig wider ihn eingenommen war, so mußten allerhand Principia herfürkommen, sollten sie auch aus dem Paradies geholet werden, um nur Pufendorfen zu widersprechen. Drittens hat man sich keinen rechten Begriff von einem *principio iuris naturae* gemacht, welche Ursach unter an-

dern die Streitigkeiten mit *Coccej* unterhielt, wozu noch kam, daß man an einem Theil die Grenzen der Natur und Gnade nicht vor Augen gehabt: am andern Theil sich einen ungleichen Begriff von dem natürlichen Recht gemacht, und dasselbige bald in engern, bald weitem Verstand genommen, auf welchen letztern Umstand man nicht allezeit gesehen, und daher manchen Widerspruch vergebens gethan, so vielleicht nicht geschehen wäre, wenn man vorher gefragt: wie nimmts der Herr? Es haben einige erinnert, es ließen sich diese verschiedene Grundsätze unter einander vereinigen, s. *Kulpisium in colleg. Grot. exerc. 1. §. 5. und Buddeum in institut. theol. moral. part. 2. cap. 2. §. 53. p. 575.* wie sich denn auch *Pragemann in iurisprud. natural. exerc. 3.* die Mühe gegeben, eine solche Vereinigung anzustellen. So viel ist gewiß, daß in den besondern Materien und Conclusionen nicht so viel Streitigkeiten sind, als in der Lehre von dem *principio iuris naturae*, und ist daher kein Zweifel, daß wenigstens viele können vereinigt werden; In wie weit solches schicklich sey, hat *Baries* in seinen *Observation. iuris natural. deutlich* gezeigt, und wenn noch ein Unterschied vorhanden, so käms darauf an, daß man durch einen kürzern und deutlichern Weg zu seinem Zweck gelangen konnte. Alle aber unter sich zu vereinigen, geht nicht an, und wie ein höchstiges Principium nicht nur wahr, sondern auch nach seinem formalen Concept deutlich und hinlänglich seyn muß, so läßt sich zwischen einem wahren und falschen, einem deutlichen und sehr dunkeln, einem zulänglichen und unzulänglichen nicht wohl eine Vereinigung stiften, wenn man in Ansehung des letztern das natürliche Recht in einerleis Verstand annimmt. Wenn aber einige drey, andere hingegen nur ein Principium haben, so ist dieser Unterschied leicht zu heben, machen man gar leicht eines finden kann, darunter die drey Principia stehen, und kommt die Sache darauf an, ob man in den Demonstrationen auf das allererste hinaus gehen will, oder nicht. Man setze zum Grund: lebe deiner Natur gemäß, wie es derselben Beschaffenheit und Absichten mit sich bringet, so wird daraus fließen: ehre Gott, lebe mäßig, lebe gesellig. Es verstoßen sich diejenigen billig, welche aus den Disputen von dem Grundsatz des natürlichen Rechts eine Ungewißheit des Rechts selber ziehen wollen, wie in *dubia iuris naturae*, die zu Halle heraus kommen sind, geschehen, weil diese Uneinigkeit nicht die Sache selbst, sondern diese Lehrart betrifft, und daher eigentlich zu der Vernunftlehre gehöret. [Die vorzüglichsten Schriften im Naturrecht sind

folgende: Hugo Grotius de iure belli et pacis, wovon die beste Edition diejenige ist, welche in vielen Bänden mit den Noten derer beyden geh. Rätbe von Cocceji herausgegeben. Sonst hat man auch eine Ausgabe mit Gronovii Noten; mit Barbairaces Noten; mit Zieglers Noten; Wolff hat auch denselben in einem mäßigen Octavband heraus gegeben, und hinten an einige wenige Noten angehängt. Viele andere haben Noten, auch oft ohne verdruckten Text über Grotium and Licht treten lassen. J. E. Valentin Veltthem introductio ad Hugonis Grotii opus de iure belli et pacis. lenae 1676. in 8. D. Joh. Reinhard Sedinger facillimenta philosophiae iuris ex Grotii libris de iure belli et pacis etc. Gießen. 1699. in 4. welche alle hier anzuführen unnöthig ist. Pufendorf, seine eigene Ausgabe hat der Herr Verf. schon oft angeführt. Man hat aber des Mascovi Edition in zwey Median 4 Bänden, welche 1744. in Frankfurt und Leipz. heraus gekommen ist; bey solcher Ausgabe findet man vorrestliche und brauchbare Noten. Glasfey sein Recht der Vernunft, welches der Herr Verf. auch schon angeführt hat, ist mehrmals aufgelegt worden, und dienet besonders dazu, daß man gute Beispiele aus der Geschichte darinnen auffuchen kann. Er hat noch besonders in einem mäßigen Band das Völkerrecht abgehandelt, wie auch in einem andern die Geschichte des Naturrechts, wiewohl mit dieser letztern Schrift Chr. Friedr. Meissner bibliotheca iuris naturae et gentium. P. I. Götting. 1749. P. II. et III. ebenfalls. 1757. und Joh. Stockhausens kritischer Entwurf einer auserlesenen Bibliothek für die Liebhaber der Philosophie, Berlin 1771. wie auch Formey Conseils pour former une Bibliothèque peu nombreuse mais choisie, Berlin 1755. zu verbinden ist, woselbst man eine gehörige Bücherkenntnis im Naturrecht sich erwerben will. Des Freyh. von Wolff weitläufiges jus naturae und practische Philosophie in 4. verdient bemerkt zu werden. Man hat auch ein Compendium in 8. von ihm, alles in lateinischer Sprache. Schubert seine philosophia practica in 4. gehört ebenfalls hieher. Hobbesii seine Schrift, die er Leviathan nennt, wie auch eine andere de ciue, handeln von Wahrheiten des Naturrechts. Es sind auch seine Schriften alle zusammen in einem Quartband gedruckt, wiewohl solche sich rar gemacht haben. Seine Meinungen verdienen den wenigsten Beyfall. Von des Pufendorfs seinem Buche in 8. de officio hominis et ciuis, welches ein unvollständig Naturrecht ist, sind gar vielerley Editiones heraus gekommen. J. E. von Gersdorn Carmichael, Va-

fel 1739. in 8. Diejenige aber, welche von dem ehemaligen Professor Lehmann in Jena 1721. ans Licht getreten ist, hat wegen der guten Anmerkungen viele Vorzüge. Des Job. Jacob a Ryfel sein Buch de iure naturae et gentium, Lipsi 1689. des Griebner sein ius nat. und schlechte Bücher. Fleischer ist zu kurz und ohne Ordnung. Besser sind Köbeler, sein ius nat. sociale et gentium in 4. und Schierschmidt sein ius nat. et sociale hat sehr viele Vorzüge. Außerdem können Adelphi sein Recht der Natur, Frankfurt am Mayn 1746. Hölbergs Naturrecht, welches ins Deutsche übersetzt worden; Nettelbladt, Achtemwall, G. Fr. Meier, Basedows practische Philosophie, von Real Staatskunst dritter Theil, welcher das Naturrecht enthält, mit Nutzen gelesen werden. Daß des Geheimdenrath Daries institutiones iurispud. vniuersalis oder sein ius nat. soc. et gentium, welches gar vielmals aufgelegt worden, fast vor allen Handbüchern zu schätzen sey, ist mehr als ja wohl bekannt. Inzwischen verdienen die berühmten Crusius in Leipz. seine sammtlichen philosophischen Schriften, so wohl auch in der practischen Philosophie und Naturrecht alles Lob. Zu den polemischen Schriften im Naturrecht gehören die schon von dem Herrn Verf. angeführten Dubia iuris naturalis ad virum generosissimum, welche Homberg zu Vach geschrieben hat. Ferner Daries observationes iur. nat. J. E. Gunnerus Erläuterungen und Anmerkungen über das dänische Natur- und Völkerrecht in 2 Theilen. Mit Nutzen werden auch des Daries seine im Druck gegebene Vorlesungen gebraucht werden können. Unter den römisch catholischen findet man keine Schriften, die ich hier anzuführen einzigermaßen vor nützlich hielt. Parisi Paritini guten Naturale in fol. Paris 1733. hat guten Druck und Papier, welches zu bessern Zwecken hätte genutzt werden können. Uebrigens vergleiche die Natur: Völkerrecht.]

Gesicht,

Man verkehrt dadurch das menschliche Theil des Hauptes eines Menschen, davon oben unter dem Artikel Angesicht gehandelt worden. Es bedeutet auch einen der fünf äußerlichen Sinne, welcher durch das Auge das Sehen verrichtet, davon man eine physische, oder vielmehr mathematische, und eine moralische Betrachtung anstellen kann. Nach jener zeigt man die natürliche Beschaffenheit und den Grund des Gesichts. Einige der Alten haben vermehret, daß das Sehen per emissionem radiorum, oder Aus-

lassung

iffung gewisser Strahlen aus den Augen
schehe, welches die neuen Naturforscher
überlegen, wenn sie sagen, daß wenn
das Gesicht nerven von dem äußerlichen
Licht in ihrer Masse bewegt würden, sol-
che mancherley Bewegung eine gewisse
Bewegung auf dem Boden des Auges an-
zunehmen Haut, oder retina er-
reicht, welche zu dem Gehirn geführt,
und daselbst der Seele mitgetheilet wer-
den, so sie sowohl durch die Zerlegung
des natürlichen, als durch künstliche
Umrückung eines gläsernen Auges, vor-
nehmlich durch die sogenannte cameram
obscuram beweisen. Die Mathematiker
haben eine besondere Disciplin dazu, die
sie Optik nennen. Es gehört hieher die
Lehre von dem Auge, von den Farben,
von dem Licht, davon die besondern
Artikel aufzusuchen, weswegen wir uns
hier der Kürze befehligen. Unter den
bedeutlichen mathematischen und physi-
schen Handbüchern kann man noch lesen
*écrites sur le sujet d'une nouvelle
découverte, touchant la vue, faite par
M. Mariotte Paris 1682. 4.* davon in den
*Mémoires de l'Académie des sciences
Paris 1683. pag. 67.* gehandelt wird,
und *systeme de la vision fondé sur les
nouveaux principes* par Sebast. le Clerc
Paris 1712. 8. Zu Greifswalde ist von
Jeremia Pappen eine Dissertation de
visionis oeconomia 1703. heraus gekom-
men. Die moralische Betrachtung zeu-
get, weil sehr viel an dem Gesicht ge-
leget, so habe man zu sorgen, daß solches
nicht verschlimmert werde, oder sich gar
verliere, welches schon oben in dem Ar-
tikel Auge gewiesen worden. Auhier ist
591. Bartholomäi Diss. de maiestate
oculorum ediret worden. [Von solchen Men-
schen, die bey der Nacht, auch wohl
eher als bey Tage sehen, die doppelt
den u. s. w. handelt sehr wohl eine Inau-
aturalität, die unter dem Vorfig des
Hrn. Hsfr. Nicolai unter dem Titel:
*nyctalopia ac hemeralopia visu simplici et
dupplici*, zu Jena 1774. gehalten worden.
Vergleiche den Artikel: Sehen.]

Gesinde,

Ist eine Benennung derjenigen Perso-
nen, die sich ändern zur Arbeit verbind-
en, und in den Stand der Knechtschaft
ergeben, welche Mauns- und Weibspers-
onen seyn können, davon jene die Knech-
te, diese aber die Mägde genennet wer-
den, wie dieses mit mehrern unten in
dem Artikel von der Knechtschaft gewiesen
worden.

Gespenst,

Heißt im Lateinischen *spectrum*, und
ist Cicero lib. 15. epist. 16. n. 3. quae
democritus ἰδῶνα; Cuius Epicureus

spectra nominat; das ist sichtbarliche, em-
pfindliche Gestalten, weil sich die Gespen-
ster in verschiedenen Gestalten unsern
äußerlichen Sinnen darstellen. Im Grie-
chischen ist das Wort *φάντασμα*, ingleichen
φάντασμα bekannt, welches eigentlich auf
die Empfindung, so fern wir die Gespen-
ster sehen, gehet, wie denn auch im
Deutschen das Wort Gespenst im engeren
und weitern Verstande genommen wird,
nachdem man solches entweder nur bloß
siehet, oder auch höret und fühlet. Als
gleichgültige Wörter braucht man im
deutschen auch zuweilen Robott, Volter-
geist, Ungethüm, Ungeheuer, Spukten,
und wenn viele Gespenster zugleich er-
scheinen, das wütende Heer, und so wei-
ter.

Ueberhaupt sind die Gespenster geistige
Substanzen, die von den Menschen ge-
sehen, gehört, auch durch das Rüh-
ren und Fühlen empfunden werden, durch
welche Empfindung sie aber in eine Furcht
und in ein Schrecken gerathen. Lava-
terus sagt in seinem Tractat de *spectris*,
worinnen er mit großer Mühe die Exis-
tenz der Gespenster beweiset, lib. 1. cap. 1.
*theologi accipiunt (spectrum) pro substan-
tia incorporea, quae conspectu vel auditu
hominibus. terrorem infert*; wozu denn
noch einige die Empfindung des Fühlens
hinzusetzen, indem man verschiedene Er-
empel der Gespenster aufweiset, die man
weder durch das Sehen, noch durch das
Gehör, sondern durch das Fühlen wahr-
genommen habe. Es ist aber bey dieser
Definition vornehmlich zu untersuchen;
was es vor geistige Substanzen sind, die
man für Gespenster hält? worüber unter
den Gelehrten verschiedene Gedanken
entstanden sind. Erlich haben einige
dafür gehalten, daß die an und vor sich
unsterbliche Seelen der Verstorbenen zu-
rück kämen, und sich zuweilen den Men-
schen auf Erden zeigten. Vor Alters
hunden die Platonici in diesen Gedanken,
wie aus dem Phaedone des Platonis
selbst, ingleichen aus dem Porphyrio,
Athenäo, Maximo Tyrio, Lunapio
und andern zu ersehen, welches auch bey
den Heiden verursachte, daß sie beson-
dere Solennitäten und Festtage die See-
len der Verstorbenen betreffend anstellten,
damit solche durch ihre Erscheinungen die
Menschen nicht erschrecken möchten, und
gleiches haben die Cabbalisten, und Rab-
binen geglaubet, welches aus dem, was
R. Menasse Ben: Israel de resurrec-
tione mort. lib. 2. cap. 6. aus dem Buch Joab
anführt, zur Genüge kann ersehen wer-
den; wie denn auch nicht weniger solche
Gedanken die Türken haben. Zu vermun-
dern hat man sich, daß diese Lehre nichts
deßto weniger von dem Hrn. Moro
lib. 2. de immortal. anim. cap. 16. und
von

von dem Glanvil in Sadduceismo triumphato part. 2. sect. 24. 26. wieder aufgewärmet, aber mit keinem Beweise, weder aus der heil. Schrift, noch aus der gesunden Vernunft, sondern mit eben den Einbildungen, Muthmaßungen, platonischen Grillen erwiesen worden. Denn es widerspricht dieser Meinung schnurstracks die heil. Schrift, welche erstlich von den Seelen der Frommen und Gerechten bezeuget, daß sie in Ruhe und Friede leben, folglich muß es eine unstreitige Wahrheit seyn, daß sie nicht herum wandern, oder Botenweise laufen; der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand, und keine Quaal rühret sie an, heist es Sap. 3. v. 1. und unser Heiland sprach zu dem Schächer: Heute wirst du mit mir im Paradies seyn, Luc. 23. v. 43. das ist, gleich nach deinem Tode wirst du an den Ort der Seligen kommen, daselbst bey mir bleiben, und ein Glied dieses meines Königreichs seyn. Wenn nun aber die Seele der Frommen nach ihrem Tode alsobald an dem Ort der Seligen sind, und bey Christo bleiben als Glieder seines Königreichs, so fahren sie ja nicht hier bey und herum. Hernach zeiget sie dergleichen von den Seelen der Gottlosen, da unter andern der Text Luc. 16. v. 23. deutlich sagt, daß der reiche Mann gleich nach seinem Tode in der Hölle und in der Quaal gewesen sey, und nicht einmal wieder hieher habe kommen können, seine Brüder zu warnen, er würde sonst Abraham nicht gebeten haben, daß er Lazarum senden sollte. Es sey nun dieses eine wirkliche Geschichte oder Parabel, so muß doch die geistliche Meinung und Intention unsers Heilandes unbetrüglich wahr seyn, daß augenblicklich nach dem Tode die Seelen der Gerechten von den Engeln in Abrahams Schoos getragen werden, der Gottlosen aber ihre stracks hinunter zur Hölle wandern, woraus denn keine Erlösung ist. Und wer mag wider die Worte Davids eines Mannes nach dem Herzen Gottes etwas einwenden, wenn er, da sein Kind gestorben war, 2 Sam. 12. v. 23. spricht: nun es todt ist, was soll ich fasten? Kann ich es auch wiederum holen? ich werde wohl zu ihm fahren, es kommt aber nicht wieder zu mir; und Job cap. 7. v. 9. 10. eine Wolke vergehet und fährt dahin; also wer in die Hölle hinunter fährt, kommt nicht wieder herauf, und kommt nicht wieder in sein Haus, und sein Ort kennet ihn nicht mehr. So ist es gewiß auch eine sehr schlechte Aussicht, wenn man sagen wollte, daß ob schon der Verstorbenen Seelen nicht vor sich natürlicher Weise zurück kommen konnten; so wäre es doch wohl durch eine besondere göttliche Zulassung möglich.

Denn es ist nicht einerley, ob Gott etwas könne, und ob er etwas wolle geschehen lassen, welches letztere hier auf keine Weise zu erbärten ist, und wird derjenige billig sich vergebens Mühe machen, der nur ein einziges Exempel einer solchen erschienenen Seele fürbringen wollte, ja aus der Historie vom reichen Manne sehen wir gar zu klar, daß er dergleichen nicht verschaffen wolle. Inzwischen lassen sie es auf ihrer Seite an Exempeln, die so wohl auf menschliche, als göttliche Zeugnisse gegründet sind, nicht erman gelt; und was die erkern anlangt, so führen sie so gar Exempel der durch ein ausdrücklich Vactum abgeredeten Erscheinungen der Seele nach dem Tode an. Baronius erzählet, wie der Marcellinus Sicinus mit dem Michael Mercato, seinem guten Freund, ein solch Bündnis geschlossen, und als einst der letztere seinen philosophischen Meditationen nachgegangen, habe er unvermuthet gehört, daß ein Pferd vor seiner Thür stille gehalten, und der Marcellinus gerufen: o Michael, o Michael vera sunt illa, damit zu verstehen gegeben, daß es wahr sey, was man von dem Zustande der Seele nach dem Tode sage. Hierauf sey er aufgestanden, habe zum Fenster hinaus gesehen, und den Marcellinum auf einem weissen Pferd reitend erblicket, dem er auch bey seinem Namen nachgerufen, sey aber vor seinen Augen verschwunden, und nach dem er sich des Marcellini wegen, welcher sich zu Florenz aufgehalten, erkundiget, habe er in Erfahrung gebracht, daß er in eben der Stunde gestorben, in welcher er ihn auf diese Weise gehört und gesehen. Der Erasmus Francisci erzählet in seinem höllischen Proteus p. 17. von den Marggrafen von Rambouillet und von Preci, daß sie einander Versprechung gethan, welcher unter ihnen am ersten stirbe, derselbe sollte seinem guten Freund von dem Zustande des andern Lebens Nachricht bringen; als nun der Marggraf von Rambouillet im Kriege geblieben sey, wäre, da früh Morgens um sechs Uhr, der Marggraf von Preci sich noch im Bette befunden, jähling der Verhang des Bettes weggerissen worden, worauf er den Marggrafen von Rambouillet in Stiefeln und Sporen erblicket, der zu ihm gesagt: er wäre gestern Abends in einem Schirmzettel geblieben, und sey nichts gewisser, noch wahrhaftigers, als dasjenige, was man hier in dieser von der andern Welt sagte, darum sollte er bedacht seyn, sein Leben anders zu führen, als er jezo noch thäte, und solches ja nicht aufschieben, insonderlich das, was dem ersten Treffen darauf gehen würde; anderer Exempel zu geschweigen, davon Schelwigs disputat. de apparitionibus mortuorum vivis ex pacto factis, Danzig 1708.

702. nachzusehen ist. Aus der heiligen Schrift aber führt man an, wie der Prophet Samuel nach seinem Tode dem Saul erschienen, wie Moses und Elias bei der Verkündung Christi auf dem Berge gewesen; wie Lazarus von Bethanien aus seiner Ruhe wäre erwecket worden, dergleichen auch noch anderen widerfahren, ja die Christus selbst seinen Jüngern verprochen, er wolle ihnen nach seinem Tode erscheinen, die sich auch, nachdem die ersprochene Erscheinung geschehen, eingebildet hätten, es wäre sein Geist. Doch nachdem einmal die Meinung, daß der Verstorbenen Seele hier auf Erden anzuerscheinen können, schlechterdings falsch, und mit den klaren Ausprüchen älterer Schrift streitet, so können die angebrachten Exempel weder zur Erläuterung und Bestärkung des angenommenen Satzes, noch zu einem Grund, woraus diese Meinung flösse, dienen, angesehen sich sonst die heilige Schrift selbst widersprechen müßte, wie denn auch noch die Umstände der angegebenen Historien es Gegentheil ausweisen. Denn was die Geschichte mit dem Weibe zu Endor anlangt, 1 Sam. 28. so wird sich ja niemand leicht bereden, daß Gott die Seele Samuels zu Saul werde geschicket haben, nachdem er gänzlich von ihm gewichen war: so hatte auch Gott Deut. 18. v. 11. 26 Fragen der Todten ausdrücklich verboten, und wie hätte Samuel zu Saul 15. sagen können: warum hast du mich unruhig gemacht, daß du mich herauf rufen lässest? wenn er von Gott auf dem Stand der Seligkeit auf Erden zu Saul wäre gesendet worden, zugesprochen, daß falsche Dinge in der Prophezeiung zu dem Saul enthalten, welche er vor den wahrhaften Samuel nicht geschicket hätten. Daß Moses und Elias bei der Verkündung Christi erschienen, Matth. 17. und Luc. 9. thut zur Sache auch nichts, und obschon allerhand Erklärungen wegen des Puncts: woher Moses Leib kommen? zu finden, indem einige sagen, er sey auferwecket, mit der Seele vereinigt und in Himmel genommen worden; Josephus aber dafür hält, daß er wie Henoch und Elias gen Himmel geführt; und Grotius meynet, Moses Leib wäre nicht verweset; auch einige in den Gedanken stehen, daß Moses in neuer Leib formirt worden, worinnen er hier erschienen; so kann man doch am Unwahrscheinlichsten behaupten, daß nur Moses Seele hier erschienen auf die Art, die sonst die Erscheinungen der heiligen Engel geschehen, ohne daß die Gegner für ihre Meinung dadurch etwas gewinnen. Denn was hier geschehe, das war das außerordentliches, da bei Gott eine besondere Absicht hatte, damit Christus ein Zeugniß des Gesetzes und der Prophe-

ten habe, er werde durch sein Leiden zur Herrlichkeit eingehen, und daß eben Moses und Elias dazu auserwählet worden, solches hatte nicht weniger seine besondere Absicht. Denn Moses und Elias waren Gott sehr angenehm; mit jenem hatte er geredet; diesen gen Himmel genommen, folglich befanden sie sich beiderseits in dem Stande einer großen Herrlichkeit; allein er wollte dadurch eine Vergleichung anstellen, daß ihre Herrlichkeit gegen die Herrlichkeit Christi nichts zu rechnen wäre. Die Todten, die Christus auferwecket und mit ihm auferstanden, sind nicht bloß der Seele, sondern auch zugleich dem Leibe nach wiederkommen, welches auch bei der Auferstehung unsers Heilandes geschehe, daß auf solche Weise in heiliger Schrift kein Exempel zu finden, wovon die Meinung, daß die Seele der Verstorbenen auf Erden zurück kommen können, zu erweisen sey. Zwar wendet unter andern Heinrich Morus ein, daß die geistlichen und erbaulichen Discourse, welche die erscheinende Geister mit denen, so sie erschienen wären, gehalten, nicht vom Teufel kommen könnten, wenn sie solche zur Bekehrung ermahnet, die Zeit und Art ihres Todes nach allen Umständen vorher verkündiget; zur Gedult aufgemuntert, die Gerechtigkeit Gottes fürgestellt, und dergleichen. Doch er besinnet sich nicht, wie sich der Satan, nach dem Ausspruch des Apostels, in einen Engel des Lichts verstellen könne, und unter der Larve der Heiligkeit desto eher die Leute in sein Netz auf eine arglistige Art zu bringen sucht. So wird auch dasjenige dem Moro bei seiner Meinung nichts helfen, daß gleichwohl der erscheinende Geist demjenigen, dafür er sich ausgäbe, ganz ähnlich sehe, indem dieses zu bewerkstelligigen, in des Teufels Macht ebenfalls stehet, daß er den menschlichen Augen gewisse Gestalten fürstellen kann. Sonst ist anno 1707. in Paris eine Dissertation sur ce qu'on doit penser de l'apparition des esprits, à l'occasion de l'avanture, qui est arrivée à saint Maur heraus gekommen, worinnen auch untersucht wird, ob die Seele der Verstorbenen wieder kommen? und meynet der Autor, mit der Seele der Gottlosen aienge es nicht an, davon man in Bernards nouvelles de la republique des lettres 1707. januar. pag. 34. einen Auszug findet.

Die andere Meinung, was es für geistliche Substanzen sind, die als Gespenster erscheinen, ist derer, welchemeynen, daß der Mensch aus drey Theilen, aus dem Leibe und zwey Seelen, oder wie andere reden, aus Seele, Geist und Leib bestünde, und die Gespenster für die Geister, welche auch Astralgeister genennet

bankten des Theophrasti Paracelsi, welcher ausdrücklich setzt, daß in dem Menschen sich drey wesentliche Theile befinden, die er die drey großen Substanzen nennet, und daß ein jedes von diesen dreyen nach dem Tode, da sie getrennet seyn, zurück kehre: als die Seele, so von Gott eingeblasen sey, kehre wieder zu Gott, der sie gegeben habe: der Leib sey, so zu reden, der grobe Theil, welcher aus den zwey untern Elementen, aus Erde und Wasser, zusammen gesetzt zu seyn schiens, kehre wieder zur Erde, und verweise endlich darinnen: der dritte Theil aber, oder der Ätiralgeist, weil er dem Firmamente gleich sey, und aus den zwey obern Elementen, aus Luft und Feuer bestehe, kehre auch wieder zu seinem Orte, nämlich zur Luft, da er auch mit der Zeit vergehe, aber längere Zeit zur Verweisung, als der Leib brauche, weil er aus weit reineren Elementen, als dieser bestehe, und daß auch einer von diesen Ätiralgeistern oder Leibern längere Zeit zur Zernichtung gebrauche, als der andere, nachdem sie sich mehr rein oder unrein befänden; in gleichen sagt er, daß dies derselbe Geist sey, welcher die Gedanken, die Begierden und Einbildungen, so dem Gemüthe im Tode eingeprägt worden, nebst der facultate concupiscibili et irascibili bey sich behalte. Er setzt hinzu, daß es dieser Geist oder Körper sey, und nicht die Seele, der da erscheine, und gemeinlich sich befinde an solchen Orten und bey solchen Geschöpfen, an welchen das Gemüth derjenigen Person, derer Geist er war, bey Lebzeiten sehr gehalten, absonderlich aber bey solchen Dingen, welche diesem Geiste in dem Augenblicke des Todes am meisten seyn eingeprägt worden. So bekennet Theophrastus auch an andern Orten, daß die Ätiralgeister der Menschen die Gespenster wären, nur ist er nicht allezeit mit sich selbst einig in dem Puncte, worauf das Wesen dieses Geistes antommen soll? Diesem folgt, wie in andern Stücken, also auch hierinnen, der berufene Jacob Böhme, der in seinen epistolis theosophicis epist. 24. pag. 205. also schreibt: „so es nun ist, daß die Seele hat ihre Begierde etwan in zeitliche Dinge eingeführet, und sich damit gepresset, so hat sie desselben Dinges Eigenschaft in ihre Begierde eingepresset, und hält es magisch, als hätte sie es leiblich. Den Leib kann sie zwar nicht halten, verstehe den elementarischen: aber den soderischen Leib hält sie, bis ihn das Bestirne auch verzeihet. Und geschleht oft, daß sich Leute lassen nach ihrem Tode sehen in Häusern mit ihrem eigenen

verparrt, und der Seelengeist stehet den nur durch den Sternengeist an sich, also lange bis der Leib faulet. Es wird auch mancher Leib von Sternengeist also sehr eingenommen durch der Seelen Begierde, daß er langsam verwest. Denn der Seelen Begierde führt den soderischen Geist darein, daß die Elementen gleichwie mit einem Sternleben gepresset werden: sonderlich so die Seele noch nicht zur Ruhe kommen ist, und daß sie ihr bey Leben des Leibes hat etwas zu hart eingebildet: und ist ihr der Leib indessen, ehe sie hat ihre Begierde aus dem Dinge wieder ausgeführt, abgestorben, so lauft ihr Wille noch immerdar in derselben Impression, und wollte gern ihre Sache in Recht verwandeln, kann aber nicht, so sucht sie Ursach ihres Haltens und wollte gern in der Ewigkeit in Ruhe seyn, aber das gepressete Ding mit dem Sterngeist hat sein Treiben, bis es das Bestirne verzeihet.“ Außer diesen appliciren ihre Hypothese von dem Ätiralgeiste, als dem dritten Theile des Menschen auf die Gespenster, Robert Fludd, Sebastian Wicdighius, und Job. Sophronius Rozack in discurs. physic. tract. 1. §. 7. Unter den neuern aber ist D. Kldiger, der in seiner physica divina lib. 2. cap. 4. sect. 6. §. 99. Gespenster jagt, daher auch nicht in Abrede ist, daß der Teufel mit im Geiste seyn könne, nur sey es nicht wahrscheinlich, daß dieses oft geschehe, weil Gott diesem Geiste nicht leicht den Zügel lasse, oder einige Macht über die Menschen einräume, zumal diese Erscheinungen aus natürlichen Ursachen zu leiten wären. Denn da er dem Menschen ebenfalls einen gepresselten Geist mentem und animam beylegt, so glaubt er, daß mens gleich nach dem Tode von dem Körper getrennt, und in den Stand der Ewigkeit versetzt; der andere aber, oder die anima, in Beschafft des Körpers dem Untergange zu theil werde, doch so, daß er nicht allmählich von demselben scheide, sondern vielmehr um denselben herum schwirre, und mit einem jarten Leibe umgeben, noch unterschiedene Verrichtungen nach dem in dem Leben geistlichen und körperlichen eingeprägten Ideen hervor bringe. Gleich dieser Geist seinen jarten Leib zusammen, so erschiene er den Menschen, deßne er ihn aber aus, so verschwinde er, und wenn sich die eingeprägten Ideen ganz und gar verlohren hätten, so bliebe von demselben nichts mehr übrig. Wider diese Gespenster, meynet er, diene nichts besser, als das Licht, welches sie insgemein nicht vertragen könnten, weil vielleicht ihr jetziger Körper hierdurch so ausgezehret würde, daß ihm dadurch Wehe geschehe, wie

le sie sich denn auch an sinkern und wär-
 in Dertern aufhielten, und sich mitten
 in der Nacht sehen ließen: ja er glaubt,
 es wenn man ihnen zugleich mit dreis-
 en und unerlöschendem Gemüthe entge-
 en gienge, sie dadurch allezeit könnten
 ertrieben werden. Webster in der Un-
 rsuchung der vermeynten und so ge-
 anten Gepererey cap. 16. statuiert
 enfalls den Astralgeist, und meynet,
 es derselbe den Menschen als ein Ge-
 pensk erschiene, wie er denn auch die Ur-
 che sey, daß die Körper, welche boshaf-
 ger Weise von andern ermordet worden,
 wohl in Gegenwart, als Abwesenheit
 es Mörders einige Zeit nach der Mord-
 at zu bluten angefangen, davon er S.
 7. 35. verschiedene Exempel anführt.
 r macht darüber unterschiedene Anmer-
 ungen, daß nämlich dieses Bluten etwas
 ußerordentliches, und nur an denen ge-
 behe, so durch vorsenliche Bosheit um-
 eben gebracht worden, sonderlich wenn
 er Mörder nicht gewis könne entdeckt
 werden, welches denn aus keiner andern
 rsache, als vom Astralgeiste wahrschein-
 lich hergeleitet stünde. Was wider die-
 e andere Meynung von Gespenkern ein-
 wendet werde, ist leicht zu erachten;
 inmal leugnet man, daß der Mensch aus
 reg Theilen bestünde, und daß der Astral-
 eist eine vom Körper und von der Seele
 nterschiedene Substanz sey; hernach zie-
 et man geistliche Schlüsse daraus, in-
 em diese Meynung auf eine Atheisterey
 inaus liefe. Denn wenn dieser Geist
 im Wesen des Menschen gehöre, und
 och gleichwohl endlich wieder in seine er-
 e Principia resolvirt werde, so würde er
 1 nichts, folglich fiele der Artikel von
 er Auferstehung und Vereinigung des
 Körpers mit der Seele weg, wie denn
 uch noch überdies auf diesen Grund Pa-
 raelus seine ganze Ragie gegründet ha-
 e, s. Francisci in dem höllischen Pro-
 us p. 735.

Die dritte Meynung von Gespenkern
 l, daß sie nichts anders als die Ausdün-
 ungen der verfaulenden Leichname wä-
 en, die sich zur Nachtzeit, wenn die Luft
 idern, zusammen setzen, und die außer-
 che Gestalt des verstorbenen Menschen
 orstellten, auf welche Weise Cardanus
 e subtilis. lib. 18. Julius Cäsar Vas-
 inus in dialog. de admirandis naturae
 ginae deaeque mortalium arcanis dialog.
 1. p. 370. und Jacobus Cassarellus in
 utione. inaud. cap. 5. §. 20. philosophi-
 z. Etwas anders aber erklärt sich dar-
 ber David von der Becke in experi-
 entis et meditationibus circa rerum na-
 aralium principia p. 242. seqq. daß die
 igituren, welche in dem Saamen ei-
 es jeden Körpers lägen, durch eine Cen-
 tralthe sich hervor thäten, und diejenige

Gestalt, die der ganze Körper gehabt hät-
 te, annahmen, dabei aber auch zuweilen
 der Teufel sein Spiel haben könnte, das
 von Francisci in dem höllischen Proteus
 pag. 744. 1699. mit mehreren nachzusehen
 ist. Doch man hält dieses für nichts
 neues, indem schon die alten Heyden auf
 die Gedanken gekommen, daß die Erschei-
 nungen um die Gräber der Verstorbenen
 herum lustige Körper der Seelen wären,
 und dahin gehöret, was Seneca in Troad.
 act. 2. v. 372. sage:

verum est? an timidas fabula decipit,
 umbras corporibus viuere conditis?

und bald darauf v. 379.

an toti morimur? nullaque pars manet
 nostri; cum profugo spiritus halitu
 immixtus nebulis celsit in aera,

wobei auch zu lesen, was Plinius histor.
 natural. lib. 7. cap. 55. davon schreibt.
 Wider diese Hypothese werden auch viele
 Einwürfe gemacht. Denn einmal stiegen
 von dem Menschen, wenn er noch lebe, keine
 solchen Dünste heraus, die eine menschliche
 Gestalt vorstellen sollten, geschweige, daß
 solches bey einem toten Körper angehen
 könnte, da alles Leben und alle Bewe-
 gungen aufgehöret. Sollte aber das me-
 ste alhier auf die Fäulnis ankommen, so
 wäre wieder nicht zu begreifen, warum
 sich Gespenker gleich nach dem Tode ei-
 nes Menschen sehen ließen, da der Körper
 noch nicht angefangen zu faulen, wie sich
 denn auch mit dieser Meynung der Um-
 stand nicht reimte, daß die Gespenker sich
 nicht allezeit bey dem Grabe des verstor-
 benen Menschen, sondern auch in den ent-
 ferntesten Dertern sehen ließen, da sich
 denn gar nicht einbilden ließe, daß die
 Dünste sich von einem Orte zu dem an-
 dern begeben, besonderen Menschen er-
 scheinen, mit ihnen reden, und andere
 seltsame Dinge vornehmen könnten, wel-
 ches alles vielmehr ein geistiges Princi-
 pium anzeigte. Hierzu käme noch, daß
 wenn die Dünste diese Kraft hätten, man
 nicht absehen könnte, warum an denjeni-
 gen Orten, wo die Körper der toten Be-
 stien lägen, nicht auch solche Ausdünstun-
 gen, und durch dieselben Erscheinungen
 der unvernünftigen Thiere geschehen könn-
 ten?

Die vierte Meynung von den Gespen-
 kern kommt darauf an, daß es gewisse
 Geister der Elemente gäbe, welcher Mey-
 nung auch Paracelsus war, und darinnach
 ihm Henric. Nollius in seiner physica
 hermetica gefolget, worinnen er lib. 3.
 cap. 1. 169. von den Feuer- Luft- Was-
 ser- und Erdengeistern handelt, und da-
 selbst schreibt, daß ein jegliches Gestirn
 am Himmel eine Wohnung und Behäl-
 nis vieler dergleichen Salamander oder
 Feuergeister sey, daß den Luftgeistern die

Direction der meteororum von Gott anvertrauet, daß die Nymphen oder Wassergeister die Schätze des Wassers, die pygmaei aber oder Erdengeister die Schätze der Erden unter ihrer Bewahrung und Aufsicht hätten, und daß diese beiden letztern Arten der Geister männliches und weibliches Geschlechts wären, welche sich durch die Zeugung vermehrten, und auch dem Tode unterwürfig wären. Diese Geister sollen nun die Gespenker seyn, wie aber die Existenz derselben vorher noch zu erweisen stehet, also fällt vor sich diese Meinung weg.

Fünftens folgt die gewöhnlichste, aber dabei sicherste Meinung, daß die Gespenker nichts anders, als ein Teufelswerk sey. Wir setzen zum Voraus, daß es Gespenker giebt, wovon uns die historische Nachrichten, welche sich sowohl auf göttliche als menschliche Zeuanisse gründen, versichern, und daher billig der Beweis, weil ihre Existenz für sich nicht nothwendig ist, muß genommen werden, auch nachdem eine historische Nachricht zu finden, seine Richtigkeit hat, ja so lange das eigentliche Wesen des Satans unbekannt, so lange können diejenigen, welche die Existenz der Gespenker leugnen, daher keinen Schluss machen, weil man es nicht begreifen könnte, wie es damit zugehen müßte, also habe man die Sache selbst nicht zu glauben. In der heiligen Schrift aber ist die Stelle Luc. 24. v. 37. allzu deutlich, da Christus nach seiner Auferstehung den Jüngern erscheint, die sich einbildeten, sie sähen einen Geist in einem angenommenen Körper, oder ein Gespenk, welchem er opponiret, und weist, daß er kein solcher Geist, sondern seinen wahrhaften Leib, der Fleisch und Beine habe, an sich trage, womit er ihnen keineswegs einen Irrthum vorgerückt, welches er aber sonder Zweifel würde gethan haben, wo sie sich die Gespenker fälschlich eingebildet. Gleiche Begebenheit lesen wir bey Marc. 6. v. 49. 50. da sich die Jünger ihren Meistern auch als ein Gespenk einbildeten, zu denen er aber nur sagte: seyd getrost, ich bins, fürchtet euch nicht, welches so viel anzeigt, daß die Jünger damals Gespenker geglaubet, und daß dieses an und für sich keine falsche Einbildung gewesen, weil sie der Heiland sonst aus diesem Irrthum würde gerissen haben. Was die menschliche Erzeblungen von Gespenkern betrifft, so kann man sie nicht alle für richtig und wahr annehmen, aber auch nicht alle ohne Unterschied als Fabeln verwerfen, indem gar nicht zu vermuthen, daß alle Leute, welche zu unterschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten geleet, sich entweder durch falsche Einbildungen selbst betrogen; oder durch fabelhafte Erzeblungen

von andern betrügen lassen, dergleichen Exempel Frankreich in dem holländischen Proteus in großer Menge zusammen getragen hat, die man aber billig nach dem Kennzeichen der historischen Wahrheit zu prüfen hat; zu geschweigen wie dieses alles die tägliche Erfahrung noch bekräftet. Da es also Gespenker giebt, so steht da hinter niemand, als der Teufel, welcher aus der Luft einen Körper formiret, selbigen annimmt, und durch denselben seine vorhabende Wirksamkeiten vollziehet, welche Meinung desto gewisser, weil 1) das Wesen der Gespenker aus keinem andern Grunde süglicher kann hergeleitet werden, wie aus dem obigen zu ersehen ist: 2) weil der Teufel leiblicher Weise sonst erschienen, wie unter andern die Historie von der Versuchung Christi ausweist, mithin einen Leib annehmen kann, wie wir denn keine Ursache sehen, daß man vor dem die guten Engel leiblicher Weise erschienen, warum solches die bösen Engel, oder die Teufel nicht auch thun könnten, besonders da dasjenige, was einige hier voraus setzen, als sey die Erscheinung der guten Engel durch eine dazu kommende göttliche Kraft geschehen, noch zu erweisen: 3) weil sich die Beschaffenheit der Gespenker am besten mit den Eigenschaften des Teufels zusammen reimet. Denn er ist ein Fürst, der in der Luft herrschet, Ephes. 2. v. 2. von dem lügenhaften Kräften kommen, 1. Thessal. 2. v. 9. und von dem alle Lügen herrühren, Job. 8. v. 44. 4) weil in dem 2. Sam. 28. nach allen Umständen des Texts der Teufel in der Gestalt des Samuels dem Saul erschienen, wie unten in dem Artikel Hervey gezeigt ist. Denn da obviously die Seele des Samuels kann erschienen seyn, noch ein bloßer Betrug des Teufels dahinter gewesen, so fließt ganz natürlich, daß der Teufel die Gestalt des Samuels angenommen, und sich dem Saul darinnen repräsentiret. Sirach sagt zwar cap. 46. v. 23. dieses von dem Samuel, daß er dem Könige sein Ende verkündiget, und sich aus der Erde hervor hören lassen; allein es steht noch dahin, ob er hier nicht den Samuel nennet nach der Tradition, wie ihn der Teufel vorgebildet, und wenn auch dieses nicht wäre, so gehöret ja der Jesus Sirach unter die apocryphischen Scribenten, wovon mit mehreren Walthers in harmon. bibl. p. 369. Walschmid de pythoniis Endoreis, Job. Genr. Heidegger de pseudo-Samuele a pythoniis in Endor excantato tom. I. dissertat. select. diss. 10. p. 265. Gerhard in dissert. de spectro Endoraeo, Pfeiffer in dubiis verat. centur. c. loc. 77. pag. 377. der noch andere hieher gehörige Scribenten anführt, zu lesen.

Doch es hat auch nicht an solchen ge-
 blit, welche die Existenz der teuflischen
 Gespenster geleugnet, und zwar folger-
 ungsweise, indem sie sowohl von den
 Gelehrten überhaupt, als von dem Teufel
 sonderheit solche Principia angenom-
 men, woraus die Verneinung dieser Ge-
 spenster natürlicher Weise fließen müßten.
 Es können dieselben süglich in drey Clas-
 sen gebracht werden. In der ersten ste-
 hen die, welche den Unterschied unter ei-
 nem Geiste und Körper gänzlich aufheben,
 wie Spinoza gethan, der bey seinem er-
 sten Principio, daß nur eine einzige Sub-
 stanz wäre, keine Geister zulassen konnte,
 wie D. Hübner in thesibus de atheismo
 et superstitione, cap. 3. §. 3. p. 273. sqq.
 deutlich geschrieben, daher er auch epist. 56.
 8. und 60. genugsam zu verstehen giebt,
 daß er von den Gespenstern und Erschei-
 nungen der Geister nichts halte. Dierem
 hat Thomas Hobbesius beysügen, wel-
 cher im Leviath. cap. 4. ausdrücklich sa-
 get, daß keine unkörperliche Substanzen
 zu finden, auch cap. 34. die Idee des Kör-
 pers und der Substanz für einleio hält,
 welches er in append. ad Leviath. cap. 3.
 noch deutlicher thut, folglich mußte er
 auch die Gespenster leugnen, welches der
 Autor, der sein Leben beschrieben, nicht
 in Abrede ist, und es ihm vielmehr für
 etwas lobliches ausleget, ohnerachtet er zu-
 gleich mit berührt, daß er bey einigen
 Verdacht gekommen wäre, als fürchte
 er sich vor die Gespenster: nec minus,
 sagt er pag. 106. falio a quibusdam insi-
 mulatus est, tanquam solitudinem fuge-
 ret, spectra metuens et phantasmata, vana
 humorum terribilissima, quae philoso-
 phiae suae lumine dissipauerat. Zwar
 neyhet Bayle in dictionar. histor. crit.
 voc. Hobbes. p. 1574. es habe Hobbesius,
 denn er gleich ein Atheist gewesen, oder
 die Existenz der Geister geleugnet, den-
 noch Gespenster glauben, und sich vor sel-
 bigen fürchten können, indem viele un-
 sichtbare und zum Schaden der Menschen
 dienende Substanzen seyn könnten; ja
 denn auch dieses nicht wäre, so habe doch
 die Imagination zuweilen eine solche
 Macht, daß auch ein Mensch, der an und
 vor sich keine Gespenster glaube, sich der-
 gleichen einbilde, und sich darüber entse-
 e. Allein was das erste betrifft, so müs-
 sen dergleichen unsichtbare Substanzen
 entweder geistlich oder körperlich seyn:
 die erstere giebt Hobbesius nicht zu; die
 andern aber, indem sie unsichtbar seyn
 sollen, können nicht körperlich seyn, und
 eine körperliche Substanz schiedt sich nicht
 in einem Gespenste, welches unter andern
 durch verschlossene Thüren kommen kann,
 welches mit dem Wesen eines Körpers
 reitet. Wegen des andern werden es
 alle dem Hobbesio, der ein so großer
 Philosoph seyn wollte, verdenken, daß er

mehr der Imagination, als dem Judicio
 Raum gegeben, daher es Bayle nicht ein-
 mal hätte berühren sollen. In der andern
 Classe befinden sich diejenigen, die zwar
 das Ansehen haben wollen, daß sie die
 Existenz der Teufel zugeben, aber alle
 Macht auf Erden leugnen, und dahin
 gehört vornehmlich Balthasar Bel-
 fer in seiner bezauberten Welt, darin-
 nen er behauptet, daß der Teufel mit den
 Ketten der Finsternis gebunden, und könn-
 ne also auf Erden nichts thun, woraus
 denn nothwendig fließet, daß es keine
 teuflische Gespenster giebt, davon lib. 2.
 cap. 14. und 32. der bezauberten Welt
 zu lesen. In der dritten Classe sind die,
 welche auch eine Macht des Teufels auf
 Erden zugeben wollen, aber schlechterdings
 leugnen, daß der Teufel könne einen Leib
 annehmen, aus welchem Principio die
 Existenz der teuflischen Gespenster, die
 den Leuten sichtbarlich erscheinen; über
 einen Haufen fällt, von welchem Haupt-
 sage in dem Artikel Heresey weitläufig
 gehandelt worden. Was insonderheit
 desfalls den geheimden Rath Thomasium
 anlangt, so ist bekannt, wie er in der
 Materie von der Heresey ebenfalls den
 Satz annimmt, daß der Teufel keinen
 Leib annehmen könne, mithin muß er die
 Gespenster als teuflische Erscheinungen
 leugnen. Zwar hat er sich in den cautelis
 circa praecognit. iurispud. cap. 12. §.
 70. erklärt, daß er die meisten Reden,
 folglich nicht alle, von Gespenstern vor er-
 dichtet halte. Und in seiner Disputatione
 de non rescindendo contractu coaductio-
 nis ob metum spectrorum §. 11. lesen wir
 folgende Worte: quid ergo dicemus? an
 negauimus existentiam spectrorum? absit.
 credimus vtique dari spectra, partim quod
 ad exemplum ex Daniele nihil sit, quod
 regeri possit, partim etiam, quod non de-
 sint experimenta aliorum, de quibus nul-
 la est suspicio fraudis aut falsae imagina-
 tionis, interim credimus, ex mille, quae
 referuntur, exemplis, paucissima vera esse.
 Allein es ist hier keinesweges die Frage:
 ob man überhaupt Gespenster glaube?
 sondern was man sich für einen Begriff
 von denselben mache? wie denn jemand
 gar wohl leugnen kann, daß der Teufel
 einen Leib annehme, ohne daß er auch
 die Gespenster leugnet, sofern er solche
 für andere geistliche, als teuflische Sub-
 stanzen hält. Inzwischen meynet doch Tho-
 masius in der angeführten Dissertation
 §. 5 = 10. man könnte wider diejenigen
 Argumente, wodurch man die Existenz
 der Gespenster darthun wollte, verschie-
 dene Einwürfe machen, und wenn er ge-
 denkt, er sey seines Orts durch die Histo-
 rie von der Hand bey dem Daniel, die das
 Knecht an die Wand geschrieben, wie er
 nochmal in der Borrede zu dem Werkchen
 meldet, überzeugt, daß es Gespenster
 gäbe,

gab, so verwundern sich viele darüber, warum er eine so zweifelhaftige Stelle vor gewiß, und die gewisse in dem Neuen Testament vor ungewiß annimmt. So gie auch Webster in der Untersuchung der vermeinten und sogenannten Hecereyen cap. 16. allerhand Erscheinungen zu, führt sie aber von keiner teuflischen Kraft her, sondern nimmt darinnen den Astralgeist zu Hülfe.

Diese geistliche Substanzen nun oder Gespenker geben sich den Menschen auf dreierley Art, wie man aus der Erfahrung hat, zu erkennen: einmal durch die Erscheinung selbst, wenn sie solche sehen; hernach durch den Ton und Stimme, wenn sie solche hören, und dann durch das Anrühren, wenn sie solche fühlen. So hat man auch angemerkt, daß sich die Gespenker zuweilen an keinem gewissen Ort, noch auch zu einer gewissen Zeit; öfters aber in den kühlen und einsamen Orten; ja in einem besondern Haus, und auch wohl an einem gewissen Ort des Hauses; ingleichen zu einer gewissen Zeit merken lassen. Die Wirkung, welche die Empfindung eines Gespenks nach sich zieht, ist mehrertheils eine Furcht und ein Entsetzen, welches nachgehends allerhand gefährliche Zufälle des Leibes nach sich zieht, s. Wedels dissertat. medic. de spectris, Jen. 1693. Ausser den angeführten Scribenten aber kann man hier noch lesen Joh. Meißneri dissertat. de apparitionibus daemonum, Grenzeium in disput. de spectris, Joh. Samueli Strykii dissertat. de iure spectrorum, Romanus schediasma polemicum, expendens quaestionem: an dentur spectra, magi et sagae; Johann Michael Sonntag de spectris et ominibus morientium; Phil. Camerarium horar. subcisiu. cent. 1. cap. 70. G. J. Vosium in theolog. gentil. lib. 1. cap. 6. Gisbert Voetium disput. select. tom. 2. diss. 6. nebst mehrern. Wir schließen diesen Artikel mit den vernünftigen Worten des frommen Vaters in der ewigen Ruhe der Heiligen part. 2. cap. 7. „ich weiß daß viele hierinnen recht ungläublich sind, und schwerlich glauben werden, daß solche Erscheinungen geschehen sind. Was mich anlangt, ob ich gleich in solchen Fällen sehr argwöhnisch bin, und glaube, daß das meiste davon Fabeln und Blendwerk sey; doch will ich in solchen Sachen sehr fleißig nachgeforschet habe, so habe ich ohnfehlbar Zeugnisse von der Wahrheit solcher Erscheinungen bekommen, theils aus dem Mund ohnkräftig ehrlicher und frommer Leute, theils auch aus der Erzählung vieler Personen, die es selbst gehört, oder gesehen. Schickte es sich alhier, dieselbe Leute mit Namen zu nennen, so könnte ich den Leser an selbige, indem sie noch am Leben sind, verweisen, bey

„welchen denn derselbe eben die völlige „satisfaction als ich erlangen würde: Ich „weiß Häußer, in welchen sich dergleichen „Völtergeister so oft und viel haben sehen „lassen, daß diejenigen, so nach einander „darinnen gewohnet, Zeugen davon gewesen sind.“ [Weber die Erscheinungen von Gespenkern kommen, davon handelt Hr. von Buffon in der allgemeinen Naturgeschichte 5 Th. pag. 274. Siehe Dämones, Astralgeist, Blüten der entseelten Körper. Siehe auch die Rubric: Vorspucken. Ein ziemlich vollständig Register der Schriften, die von Gespenkern handeln, findet man in Joh. Andr. Fabricii Abriss einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit. p. 279.]

Gesundheit,

Dieses Wort pflegt in eigentlichem und uneigentlichem Verstand gebraucht zu werden. In jenem beziehet sich selbes nur auf den menschlichen Körper, und bedeutet denjenigen Zustand desselben, daß kein Theil davon verletzet, und außer der natürlichen Ordnung gebracht worden, daß er seine natürliche Verrichtungen ungehindert ausüben kann. Im uneigentlichem Sinn aber braucht man selbiges auch von der Seele, und wird dem Verstand verblümt eine Gesundheit beigelegt, wenn sich solcher in einem solchem Zustand befindet, daß er das Wahre und Falsche erkennen kann; und dem Willen, sofern er nach den Vertheilungen des Judicii zu wirken, geschickt gemacht worden. Von der Gesundheit des menschlichen Körpers handelt man zwar eigentlich in der Medicin; jedoch werden insenderheft auch in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit und Politic einige Generalfragen davon berührt, da man zum voraus zu untersuchen: ob die Gesundheit ein wahrhaftiges Gut sey? an sich selbst, so fern sie in einer physischen, richtigen Ordnung und Bewegung bekehret, ist sie nur eine physische Vollkommenheit, und wird alsdenn ein morallisches Gut, wenn sie durch vernünftigen und tugendhaften Gebrauch mit Anmuth von den Menschen genossen und empfunden wird, oder doch genossen und empfunden worden, und zwar ein wahrhaftiges Gut, dadurch wir nach der göttlichen Absicht glücklich werden sollen; so wir ganz deutlich aus der Natur der körperlichen Fähigkeiten, und deren Relation mit der Seelen schließen können. Denn wenn eine Sache als ein Gut in des Menschen Glückseligkeit was beitragen soll, so muß notwendig das Gemüth auf eine angenehme Art afficirt werden, und im Fall dieses nicht geschähe, oder das Gemüth wohl gar einen Ekkel davor empfindet,

indet, so geht ihm entweder nichts an, er wird ihm wohl gar eine Last und Laster seiner Unruhe. Diejenigen also, welche ihre Gesundheit nicht vernünftig als ein Stück der Glückseligkeit brauchen, und darüber keine angenehme Empfehlung haben, können selbst nicht als ein moralisches Gut, sondern nur als eine physische Vollkommenheit ansehen. Seneca epist. 92. schreibt: quid ergo, quis, si virtutem nihil impeditura sit boni valetudo, et quies, et dolorum vacatio, non petes illa? quidni petam? non haec bona sunt, sed quia secundum naturam sunt, et quia bono a me iudicio suntur. Bonum de illis est iudicium cum non ipsa, welcher sich aber in eben diesem Brief darinnen vergeht, daß in der Gegeneinanderhaltung eines tugendhaften und dabei gesunden Mannes, und eines eben tugendhaften und kranken Menschen, die Glückseligkeit des einen nicht vor vollkommener, als die Glückseligkeit des andern zu achten sey. Denn wenn gleich ein kranker Mensch in Ansehung sein selbst durch andere Güter beyer Krankheit glücklich, ja höchst glücklich seyn kann; so kann doch in Vergleichung mit der Glückseligkeit derjenigen, die auch alle diese Güter und zugleich die Gesundheit besitzen, solche Glückseligkeit, so die Gesundheit fehlt, nicht vor die Erbhöflichkeit und vollkommene geachtet werden, s. Müller in den Anmerkungen über Cracians Oracul Mar. 90. Doch Seneca war ein Stoiker, der nach den Grundbissen der Stoischen Philosophie aus dem Leibe nicht viel machte. Die sogenannten Eynischen Philosophen, welche sich von dem Antisthene vertrieben, hielten davor, zu einem glückseligen Leben werde nichts mehr als die Tugend erfordert, und daher war bey ihnen die Gesundheit kein Stück der Glückseligkeit, und wie sie das der Tugend entgegen gesetzte Laster allein als was böses sahen, so hielten sie die Krankheit, den Schmerz vor nichts böses. Hielten an den Leib vor kein wesentliches Theil des Menschen, sondern nur vor ein Gezeugnis der Seele, die daren zur Strafe gekerkert worden, so konnte man auch dessen Gesundheit und Krankheit nicht groß achten, und das thaten die Platonici und Stoiker. Plato nennt in dem Leib in Cratilo ein Grab der Seele, und ein Gefängnis worinnen sie die Strafe ihrer Sünden erdulden müsse, und im Phaedone wird behauptet, der Leib sey dem Menschen im physischen Irdischen. Dieser Meinung waren eben auch die Stoiker zugethan, und hielten deswegen davor, der Schmerz des Leibes mache die Seele weder glücklich, noch unglücklich. Es ist der Vernunft gemäß,

daß der Mensch die Gesundheit, als ein hohes Gut zu erhalten, verbunden sey, folglich muß er sich aller derjenigen Mittel bedienen, wodurch sie zu erhalten, und hingegen dasjenige unterlassen, das den Leib krank machen kann, wohin insbesondere die Ditt gehöret, wovon schon oben gehandelt worden. [Siehe Davies Moral, und Gellerts Trostgründe wider ein sieches Leben.]

Getreide,

Dadurch versteht man allerley Korn an Weizen, Roggen, Gersten, Haber, es sey auf dem Halm, in der Scheune, oder auf dem Boden. Zu den neuern Zeiten haben die Naturkündiger angefangen, ihr Nachsinnen auf die Vermehrung des Getreids zu richten. Der Abt Vallemont hat curiosites de la nature et de l'art sur la vegetation, ou l'agriculture et le jardinage dans leur perfection, Par. 1708. herausgegeben, welches Werk nicht nur 1714. deutsch heraus kommen; sondern man hat auch in der entdeckten Grust natürlicher Geheimnisse, die 1710. zum Vorschein kommen, einen Auszug daraus gemacht, ohne den Auctorem zu nennen. Es hat sich hierinnen der Abt große Mühe gegeben, den Ackerbau nach der Physic zu untersuchen, und zu zeigen, wie man den Saamen des Getreids so zubereiten könne, daß es vielfältige Frucht trage, ingleichen wie die Blumen, Früchte auf unterschiedene Art zu vergrößern, zu vermehren, und schöner zu machen. Von der Vermehrung des Getreids handelt er insonderheit in dem sechsten und siebenden Capitel. Er führt zum Voraus verschiedene Exempel an, daß aus einem Körnlein so viele Aehren gewachsen. In den phœnicia. natur. curiosior. 1671. wird erzehlet, daß in Schlesien eine Gerstenaehre gewachsen, welche aus 15. großen und 9. kleinen Aehren bestanden, die alle voll Körner gewesen, die man aus Curiofstadt nach Wien gebracht, um selbige dem Kaiser zu überreichen. Einige Naturkündiger waren der Meinung, daß dieses Gewächs aus viel großen Körnern, die sich ohngefehr an einem Ort beysammen gefunden, hervorgekommen; Abt von Vallemont aber hält nicht davor, daß aus vielen Keimen nur eine Aehre werden könnte, welche die andern in sich hielte. Er gedenket weiter, es habe Dominus, Leibmedicus des Königs von Frankreich in den zum öftern angestellten Proben mehr als zwey hundert Aehren aus einem einzigen Körnlein getrieben, imgleichen daß die patres doctrinae christianae in Paris einen dicken Gerstenbusch von 249. Halmen besaßen, die alle aus einem

einem Körnlein entsprossen, und daran man über 18000. Körner zehlet, anderer Exempel, die er aus den memoires de l'academie royale des sciences 1700. pag. 203. 204. beibringt, zu geschweigen. Die Vorschläge, die er selbst zur Vermehrung des Getreides thut, kommen meistens darauf an, daß man den Saamen vorher mit Mistfäßen und Salpeterminerwasser einweichen soll, ehe man ihn auf den Acker streue, da er denn annimmt, daß die Aehren, die in tausend und mehr Jahren aus einem Körnlein nach einander wachsen, völlig in kleiner Abbildung in dem einzigen Körnlein stücken, mithin stücken schon in dem einzigen Körnlein, das man in diesem Jahr in die Erde sät, alle Aehren, welche in den künftigen Jahren daraus kommen sollten, und hält deswegen davor, es könne in einem Jahr heraus getrieben werden, was die Natur in mehreren Jahren nach einander herausbrächte, wenn man den Saamen einweichete. Schelhammer in seinem Tractat de nitro vermißt die Meinung, daß die Fruchtbarkeit der Erden nur von dem Salpeter herrühre, welche Meinung Kenelmus Digby ausgehecket hätte. Anno 1718. gab Wolf Entdeckung der wahren Ursache von der wunderbaren Vermehrung des Getreides in 4. heraus, dessen Erfindung Varianen bezeichnen soll, daß in einem Körnlein Getreide der Keim nicht mehr als einen Halm mit einer Wurzel in sich fasse, hingegen überall, wo ein Blatt stehe, im Mark eben ein solcher Keim, wie im Saamen verborgen liege, sich auch so überhaupt bey allen Pflanzen und Gewächsen verhalte, woraus folge, wenn aus einem Saamenkörnlein viele Aehren wachsen sollten, dasselbige tief genug unter die Erde kommen und andern nicht zu nahe stehen, und genug Nahrung vorhanden seyn müsse. Hiemider kam bald heraus: Kurze und wohlgemeinte Erinnerungen über des Hrn. Socraths und Professor Wolfens vor weniger Zeit herausgegebene Entdeckung der wahren Ursache von der wahren Vermehrung des Getreides, als die erste Probe 1718. 4. worauf Wolf antwortete in der Erläuterung der Entdeckung der wahren Ursache von der wunderbaren Vermehrung des Getreides, als in der andern Probe 1719. 4. dagegen der Gegenpart auch seine Verantwortung that. Die sonst hieher gehörigen Scribenten führt Koch in der Haushaltungsbibliothek cap. 4. pag. 149. 150. an. [Sehr wohl und in der Kürze handelt vom Getreide Hr. von Beausobre in der allgemeinen Einleitung in die Kenntniß der Politik, der Finanz- und Handlungswissenschaft, aus dem französischen überleyet von Franz

Ulrich Albaum Niga 1773. f. im 1. Th. pag. 45. f. f. Er betrachtet Weizen, Roggen, Spelt, türkischen oder indianischen Weizen, der auch Waßl heißt, Gerste, Haber, Erbsen, Wobnen, Linsen, Hirse, Buchweizen, Schwade, Reis, u. s. w. wie auch die verschiedenen Nützungen dieses Getreides.]

Gesvollmächtigter,

Heißet eine solche Person, der im Namen einer andern etwas zu thun und auszurichten aufgetragen worden. Der Gesvollmächtigte hat entweder eine Generalexstruction mit der freyen Macht, alles zu thun, was er vor gut befindet, in welchem Fall wir verbunden sind, alles zu halten, was derselbige in unserm Namen schließt; oder hat er gemessenen Befehl, dessen Grenzen er nicht überschreiten darf, und wo dieses erreicht, da ist man an den getroffenen Vergleich nicht gebunden, und der Gesvollmächtigte ist schuldig, den verursachten Schaden zu ersetzen, weil er durch seine eigene Schuld eine Beleidigung verursacht, wovon man in der natürlichen Rechtsgleichsamkeit bey der Lehre von den Pactis handelt.

Gewächs,

Bedeutet überhaupt alles dasjenige, so die Erde hervor bringt, und entweder durch bloße natürliche Kraft, oder zugleich mit Applicirung der Kunst aus derselben kommt, das man auch sonst eine Pflanze nennet, unter welchem Wort davon ausführlich gehandelt worden. [Wenn an animalischen Körper sich Beulen oder andere Arten widernatürlicher Hervorragungen theils äußerlich theils innerlich erheben, die lange ohne Entzündung bleiben, werden sie auch Gewächse genannt, deren Unterschied und Benennung theils von dem Orte, an welchem es ist, theils von der innern Eigenschaft und Masse, woraus es besteht, bestimmt wird: daher Fleisch- Knochengewächse, krebstartige Gewächse u. d. gl.]

Gewalt,

Wird in verschiedenem Verstand genommen: einmal versteht man darunter ein Vermögen, etwas zu thun, welches sich entweder auf gewisse Kräfte des Leibes, der Seele und des Glücks; oder auch ein gewisses Recht gründet, daß man dem andern was befehlen, und ihn daher zu etwas zwingen kann, daraus wir die Nothwendigkeit

ensart, in unserer Gewalt stehen, nicht in unserer Gewalt stehen, leicht erheben können. Es steht etwas in unserer Gewalt, wenn wir durch den Gebrauch unserer Kräfte etwas thun, oder nicht thun, erhalten oder vermeiden können; und hingegen steht etwas nicht in unserer Gewalt, wenn das zur Ausführung einer Sache nöthige Vermögen fehlt, folglich was in unserer Gewalt steht, kann seine Wirklichkeit erlangen, wenn wir die Kräfte appliciren wollen. Hernach verkehrt man insonderheit dadurch den äußerlichen Zwang, der entweder rechtmäßig, und sich auf ein gesetztes Recht gründet; oder unrechtmäßig, der ohne Recht aus Bosheit ausgeübt wird, welches die strafbare Gewaltamkeit.

[Gewicht,]

Heißt ein Körper, der eine bestimmte Schwere hat, wodurch man das Verhältniß der Schwere einer Materie zu der andern bestimmt. Nach dem Unterschied der Schwere führt das Gewicht mancherley Benennungen. Z. E. Centner, Pfund, Loth, Quentgen u. s. w. Das Gewicht der Diamanten hat wieder seine besondere Namen, so wie auch das Apothekergewicht u. s. f. Im Staat hat die Obrigkeit ein aufmerksames Auge darauf zu richten, daß nicht falsches Gewicht von Kaufleuten geführt werde, daher es dienlich ist, nur gestempelt Gewicht zu verwilligen, und je zuweilen Disquisitionen dieserhalb anzustellen. Gleiches gilt auch von den Instrumenten, die man braucht, das Verhältniß der Körper in Ansehung der Schwere zu bestimmen, wozu die Waage und Schnellwaage gehören. Die Lehre vom richtigen Gewicht und Waage ist ein Gegenstand des allgemeinen oder philosophischen Staatsrechts, wie auch der Policey.

In der Metaphysik sagt man, die wahre innere Schwere eines Körpers sey der Inbegriff der substantiellen oder einfachen Theile, woraus der Körper besteht. Weil nun kein Mensch die Anzahl dieser einfachen Theile bestimmen könne, so würden wir nie die wahre innere Schwere. Daher pflegt man das Gewicht nur als ein Hülfsmittel zu gebrauchen, als Verhältniß in der Größe und Schwere zu entdecken.

In der Mechanik wird das Wort: Gewicht (pondus seu vis ponderis) der Potenz (vi potentiae) entgegen gesetzt. Siehe Automaton, und

Der Unterschied in den Gewichten u. s. f. die Kaufleute in nicht geringe

Verlegenheit, und eben dies hat zur Reduktion der Gewichte Gelegenheit gegeben. Ich will hier eine Reduktionstafel die man vor die richtigste hält einrücken.

Hundert Pfund amsterdamer, pariser, bordeauer, besangonner, bilbauer, rotheller, strassburger und Markgewichts, (das Pfund Markgewicht heißt immer ein solches, das 4 Mark oder 16 Lingen, oder in Deutschland 32 Loth hat.) machen aus

In	Pfund	Loth
Alicant	108	—
Archangel	120	—
Aignon	120	—
Basel	98	—
Braconopoom	97	—
Berlin	105	—
Bern	95	8
Boulogne	151	—
Brabant	105	8
Bremen	103	—
Breslau	125	—
Cadix	106	—
Coppenhagen	107	16
Constantinopel	87	—
	Rottes	—
Danzig	113	—
Dublin	97	—
Edimburg	97	—
Florenz	143	—
Frankfurt am Mayn	98	—
Genf	89	—
Genua	105	—
Hamburg	102	—
Königsberg	125	—
Leipzig	105	—
Leiden	106	—
Livorno	145	—
London	109	8
Lübeck	105	—
Lüttich	105	—
Lyons	116	—
Madrid	114	—
Marseille	143	8
Metzland	168	—
Messina	154	—
Moskau	125	—
Neapel	169	—
Norwegen	95	8
Nürnberg	98	—
Portugal	114	8
Reval	112	16
Riga	109	—
Rom	146	—
Rouen	96	4
Rosfel	114	—
Sarragosa	158	16
Sevilla	106	—
Smirna	114	—
Stettin	110	—
Stockholm	81	—
Toulouse	118	—
Turin	151	—

Gewinn,

[Gewinn,]

Lucrum, heißt überhaupt aller Vortheil und Nutzen, den man von einer Verrichtung und Geschäfte erhält. Insbesondere zeigt es theils den Vortheil und Ueberschuß an, den man in Nahrungsge- schäften nach Abzug des erforderlichen Aufwandes bekommt, theils aber wird das Wort vom Spiel gebraucht, und bedeutet dasjenige, was uns durch das Glück zufällt. Daß der Gewinn ein gesetzmäßiger und gesetzloser seyn könne, ist für sich klar. Die Rechtsgelehrten, und auch Lehrer des Naturrechts gebrauchen oft das Wort *lucrum cessans* und verstehen darunter den Verlust eines Gewinnkes, den jemand gesetzmäßig hätte erhalten können, um welchen er aber durch eines andern Handlung gebracht wird. Z. E. wenn ich das schuldige Kapital nicht zur gehörigen Zeit an den Kaufmann bezahle, da doch dieser, wenn er es bekommen hätte, einen großen Vortheil durch das Geld und einen Handel hätte erreichen können, so wird der Verlust, den hierdurch der Kaufmann leidet, *lucrum cessans* genennet. Man nennet es auch *damnum privativum* oder *negativum*, dem man das *damnum positivum* seu *emergens* entgegen setzet, und so darin besteht, daß man dem andern dasjenige entziehet, was er schon wirklich besizet. Doch verstehen auch einige unter *damnum positivum*, den Schaden, in Beziehung auf den Beleidiger, der ihn zuzügt. Unter *damnum negativum* aber den Schaden in Rücksicht auf den Beleidigten.

[Gewinnsucht,]

[Wird in böser Bedeutung genommen, und zeigt eine Begierde zum Gewinn an, den der die Grenzen überschritten werden, wenn z. E. ein Mensch mit Verlesung der Gesetze und Pflichten seinen Vortheil sucht. So kann man allen Betrügern und Dieben eine Gewinnsucht belegen. Diesenigen, die auf ihre ausgeliebene Kapitalien zu hohe Interessen nehmen; nicht weniger solche, die ihr Amt nur allein aus Eigennus verwalten ohne Rücksicht auf gemeine Wohlfarth; alle Geizige; gehören in die Klasse der Gewinnsüchtigen. Die Beförderung wahrer Vollkommenheiten ist die Grenze, welche einen regelmäßigen Gewinn nicht umzäunet. Sobald der Gewinn sich über diese Grenze ausdehnet, so ist er tadelhaft und ein Beweis eines Gewinnsüchtigen.]

Gewißheit,

Es wird dieses Wort sowohl von unserer Erkenntnis; als unsern willkürlichen

Verrichtungen gebraucht. In Ansehung der Erkenntnis bedeutet dasselbige diejenige Beschaffenheit derselben, daß der derselbigen das Gemüth völlig von der Wahrheit überzeugt ist, und nicht den geringsten Zweifel hat, daß sich die Sache nicht so verhalten sollte, als man sich selbige vorstellt. Einer solchen gewissen Erkenntnis steht die Wahrscheinlichkeit entgegen, von der, in Ansehung daß das Gegentheil noch möglich, ein und der andere Zweifel zurück bleibt, wiewohl der höchste Grad der Wahrscheinlichkeit, wie durch deren Umstände das Gemüth in eine Bewegung gesetzt wird, pflegt *certeudo moralis*, oder die moralische Gewißheit genennet zu werden. Wir erkennen aber etwas entweder unmittelbar durch die Sinne, so eine Art der gemeinen Erkenntnis ist; oder durch die Vernunft vermittelt des Judicii. [Siehe Erkenntnis.] Dorten beruhet die Gewißheit der Erkenntnis auf die Gewißheit der äußerlichen Sinnen, daß wenn sich alle zu einer Empfindung nöthige Umstände in einem ordentlichem Zustand befinden, wir uns völlig auf die Empfindung, daß sie mit der Sache selbst übereinstimme, verlassen können, welches unten mit mehrern gezeigt werden. So weiß ich ganz gewiß, daß es jeso Nacht, daß es kalt sey, daß ich schreibe, daß ein Licht auf dem Tische brennt, indem ich dieses alles auf den sinnliche empfindende und mich auf meine äußerliche Sinnen verlassen kann. Gleiches Bewandniß hats mit der innerlichen Empfindung, wodurch man von dem, was in der Seele vorgeht, versichert wird, daß man gewiß wissen kann, ob und was man gedenke, in was für einem Zustand sich der Wille befinde, ob er ruhig, oder unruhig, welches auch der unmittelbare Grund anderer Wahrheiten, die unmittelbar begriffen, und nicht erst durch Bewiesen werden, als wenn man sagt, das Ganze ist mehr als ein Theil, es ist unmöglich, daß etwas zugleich seyn, und nicht seyn könne. Jedermann muß hier stehen, es sey dieses ganz gewiß wahr, indem, so bald man dieses höret, man gleich durch die unmittelbare Empfindung überzeugt wird. Die Gewißheit derselben Wahrheiten, die durch die Vernunft vermittelt des Judicii erkannt werden, und daher nicht so gleich in die Sinne fallen, beruhet auf der Natur der Ideen, daß man sie daher *veritates ideales*, wie die ersten *veritates sensuales* nennet kann. Denn wenn man durch Definitionen und Divisionen die Natur der Ideen erkannt hat, siehet man, wie zwei Ideen entweder in einem Principio, oder in einem Schluß sich gegen einander verhalten, und wo man desfalls eine Nothwendigkeit empfindet, daß sie entweder beidermaßen seyn, oder von einander seyn müßten.

n, so bekommt der Verstand in seiner Erkenntnis eine Gewißheit, die aber entfällt, zuletzt auf die Empfindung hin kommt. Es hat Anno 1704. Proetus eine Schrift unter dem Titel: *de consuetudine certitudine sensuum, rationis et fidei* heraus gegeben, worinnen er vornehmlich die Gewißheit, die auf innerliche Zeugnis des heiligen Geistes ankommt, untersucht, so hieher nicht gehört. Die Gewißheit in Ansehung menschlichen Verrichtungen beziehet sich auf den innerlichen Schluß des Willens, wenn sich selbiger wegen gewisser Bewegungsgründe zu was determiniret, welches aber noch keine Nothwendigkeit, ist nach gefasstem Schluß die äußerliche Handlung nothwendig erfolgen mußte, eben wir gar oft denselben ändern, und mit der Verrichtung selbst zurück halten können. Ich will noch folgendes hinzusetzen: Wenn ich etwas gedente, so kann ich entweder den vollen, den hinreichenden Grund anzeigen, warum ich es so und nicht anders behaupte, oder es ist mir dieses zu thun unmöglich. In dem ersten Fall besitze ich eine gewisse Erkenntnis; im letztern Fall aber ist meine Erkenntnis ungewiß und eine bloße Meinung (*opinio*.) Von dieser letztern sagt man zu sagen, sie sey veränderlich, denn weil ich keinen tüchtigen Grund vor die Wahrheit einsehe oder angeben kann, so ist es möglich, daß ich nach einiger Zeit erkenne, die Sache sey nicht so beschaffen, wie ich ebendessen aus schwachen Gründen glaubte, folglich ändert sich meine Ansicht u. s. w. Von der gewissen Erkenntnis aber pflegt man eine Unveränderlichkeit zu bejahen, und so viel ist außer Streit, so lange ich den hinreichenden Grund vor die Wahrheit einer Sache einsehe, so lange kann ich auch nicht meine Ansicht ändern. Vergesse ich aber den vollen Grund vor die Behauptung des Gegenstandes, so kann es gar wohl kommen, daß meine Erkenntnis sich ändern, und ich mir die Sache anders, als demals vorstelle. Die Gewißheit pflegt wiederum in eine objectivische und subjectivische abgetheilet zu werden. Jene stehet darinnen, daß ein Object vor sich betrachtet mit hinreichendem Grunde vorhanden ist, ich mag solchen wissen und einsehen oder nicht. So ist z. E. die Erde und Fluth, die Vermehrung der Vögel durch eine Zerschnidung objectivisch gewiß, d. i. es ist ein voller, hinreichender Grund davon in der Welt anzutreffen, wenn ich gleich selbigen angeben und gehörig zu bestimmen nicht im Stande seyn sollte. So giebt es in der Algebra viele objectivisch gewisse Demonstrationen, obschon dieser und jener nicht einsehet, noch begreifen kann. Der objectivischen Gewißheit giebt es

keine Grade, weil solche allemal ein Daseyn eines völligen Grundes erfordert. Die subjectivische Gewißheit aber ertheilet ein Subject, welches sich eine Sache als gewiß wahr oder nach dem völligen Grunde gedenket. Von solcher wird die objectivische schon voraus gesetzt, und lassen sich bey ihm verschiedene Grade gedenken. Dahin gehöret, wenn 1) ein Mensch eine Wahrheit durch vielerley Beweise oder aus vielerley Gesichtspunkten einseheth. 2) Wenn er die Schwierigkeiten oder Bedenkllichkeiten bey einer Wahrheit leichter entzernen kann. 3) Wenn er in höherm Grad der Deutlichkeit die Erkenntnisgründe und die Schließungsart bey den Beweisen einseheth. Man mag hiervon mit Nutzen lesen Dehns Gedanken von der Gewißheit der menschlichen Erkenntnis. Lübeck 1764. 2. Vonder ungewissen Erkenntnis ist ein unzureichender Grund vor die Behauptung einer Sache vorhanden. Solchen unzulänglichen Grund hält man entweder vor zureichend, oder man weiß, er reiche nicht hin, etwas mit Sicherheit anzunehmen. Geschiedet das erste, so nennt man es eine erbettelte Erkenntnis (*cognitio precaria*), weil ein solcher Mensch von dem andern gleichsam erbetteln will, daß man ihm seine Behauptung verwillige. Geschiedet aber das Letzte, so siehet man entweder ein, daß der unzureichende Grund dem vollen Grunde für die Wahrheit näher komme, als davon abweiche, oder die Sache verhält sich auf entgegen gesetzte Art. Jenes giebt die wahrscheintliche Erkenntnis, welche wieder in eine absolute und relative abgetheilet wird, siehe die Rubric: Wahrscheinlichkeit. Dieses aber läst wiederum zwei Fälle zu, denn entweder kommt der unzureichende Grund dem vollen Grunde am nächsten, oder es ist in dem Grunde zur Behauptung und Leugnung einer Sache ein Gleichgewicht vorhanden. Das ist, so groß der Grund ist, etwas zu bejahen, eben so groß ist auch der Grund, es zu verneinen, und wenn sich dieses ereignet, so entstehet die zweifelhafte Erkenntnis. Uebrigens muß hierbei die Rubric: Erkenntnis verglichen werden.]

Gewissen,

Man kann davon eine doppelte, eine theoretische und praktische Betrachtung anstellen: und erstlich nach jener die Natur und unterschiedene Arten des Gewissens betrachten. Eigentlich ist das Gewissen das innerliche Gericht, welches die Vernunft von des Menschen Thun und Lassen ansetzet, dabey nicht nöthig zu untersuchen, ob dasselbige ein Vermögen, oder ein Actus, oder ein Habitus sey, indem

indem alle drey Stücke in gewisser Absicht
 statt haben können. Denn wie ein jeder
 Habitus öfters vorher angestellte einzelne
 Actus, und die Actus ein natürliches
 Vermögen voraus setzen, auch ein Mensch
 nach einem erlangtem Habitu wieder einen
 Actum vornehmen kann; also kann
 es nach dem Unterschied der Menschen
 mit dem Gewissen die unterschiedene Be-
 wandniß haben, daß einige in einem sol-
 chem Zustand stehen, daß sie gleich ihre
 Handlungen, sie mögen gethan seyn,
 oder nicht, ohne große Mühe beurthei-
 len, und bey denen ist das Gewissen ein
 Habitus; andere beurtheilen die Moralität
 ihrer Verrichtungen wirklich, sie mö-
 gen einen Habitus haben, oder nicht,
 und da ist das Gewissen ein Actus; und
 noch andere urtheilen zwar nicht wirklich
 davon, sie könnten es aber doch thun, in
 welcher Absicht solches ein Vermögen.
 Aus diesem läßt sich leicht die Frage ent-
 scheiden: ob alle Menschen ein Gewissen
 haben? nemlich sie haben alle eine Ge-
 wissen potentialiter, dem Vermögen
 nach, aber nicht alle actualiter, oder in
 der That, daß sie ihre Handlungen nach
 der Moralität beurtheilten, nach welchem
 letztern Sinn es anzunehmen, wenn man
 von einem Menschen sagt, er habe kein
 Gewissen. Denn ein jeglicher Mensch,
 wenn er sonst noch so tumm und einfäl-
 tig ist, hat von Natur so viel Vernunft,
 daß er die allgemeinen Gesetze der Natur
 erkennen, sich der Verrichtungen erin-
 nern, und Gewissenreflexiones darüber
 anstellen kann. Chauvin sagt de reli-
 gione natur. part. 1. cap. 14. pag. 158.
 das Gewissen sey deus menti nostrae in-
 sidens, cum eaque intime differens, in
 welchen Worten er sich nicht nur sehr
 dunkel, sondern auch gar irrig und ge-
 fährlich desfalls erklärt. Denn das Wort
 deus kann er nicht in eigentlichem Ver-
 stand nehmen, wofern er dem Vorwurf
 der Spinosisterei entgegen will; nimmt
 er in eigentlichem Sinn und versteht
 darunter die göttlichen Gesetze, so sind
 selbige wohl nöthig zum Gewissen: sie
 machen aber dasselbige nicht aus. Doch
 es mutmaßet Rüddeus in animaduvers.
 in Chauvin. librum de relig. naturali cap.
 5. §. 6. 199. pag. 490. parerg. historic.
 theologic. sehr wohl, daß sich Chauvin
 bey diesen Worten auf den Irrthum von
 dem wirkendem Verstand, als wäre sel-
 biae eine von dem Menschen unter-
 schiedene Substanz, gründe, den die Alten
 vor Gott selbsthielten. Es wird aber
 bey einem bloß natürlichen Menschen
 dies Urtheil über die moralischen Verrich-
 tungen angestellt, sofern selbige nach
 der Vernunft dirigirt werden, daß sie
 den natürlichen Gesetzen unterworfen
 sind, es mögen nun selbige von uns un-
 mittelbar, oder mittelbar, wenn wir bey

anderer Verrichtung concurriren, vorge-
 nommen werden. Hieraus ist leicht zu
 erkennen, wie zur Vollziehung eines Ge-
 wissens drey Stücke nöthig sind: erstlich die
 Erkenntniß der Regeln des Gesetzes, wel-
 ches *divinitus* genennet wird, hernach
 die Application dieser Regeln auf die
 Verrichtungen, so *conscientia* heißt, und
 dann das Urtheil selbst, so der Verstand
 von der moralischen Beschaffenheit der
 Verrichtungen abfaßt. In Ansehung
 dessen haben diejenigen nicht übel gethan,
 welche das Gewissen einen Colligatum,
 oder Vernunftschluß genennet, darinnen
 der erste Satz in sich faßt das Geſetz, 1. E.
 wer sich trunken trinkt, begeht eine
 große Sünde; der andere die That,
 1. E. ich habe mich trunken getrunken,
 und der Schluß das Urtheil selbst, 1. E.
 habe ich eine schwere Sünde began-
 gen, woraus leicht zu verstehen, warum
 das Gewissen bisweilen eine Nichtschnur:
 bisweilen aber ein Buch ein Zeuge ein
 Richter genennet werde. Denn eine Nicht-
 schnur heißt solches in Ansehung des er-
 sten Satzes, welches uns das Geſetz
 als eine Nichtschnur, darnach wir unser
 Leben einzurichten, vorstellet; ein Buch,
 oder ein Zeuge in Ansehung des andern
 Satzes, der uns gleichsam aus einem
 Buch vorlieset, was wir gethan, oder
 unterlassen, und zeuget entweder vor,
 oder wider uns, und ein Richter in An-
 sehung der Conclusion, welche den Aus-
 spruch thut, und uns dadurch entweder
 absolviret, oder verdammet. Verwirrt
 aber gleich das Gewissen eigentlich auf
 diesen dreyen Stücken, so geschehen doch
 nicht allezeit im Verstand, wenn er der-
 mit beschäftigt, formaliter diese dreyer-
 ley Gedanken, indem vielmahl der erste
 Satz, der vor ausgemacht gehalten wird,
 wegbleibet, und ein Mensch also urthei-
 let: ich habe Hurerey getrieben, falsch
 habe ich mich schwerlich verhalten.
 Man kann das Gewissen auf eine gedre-
 velte Art eintheilen: einmal in Ansehung
 der Verrichtungen; hernach in Ansehung
 der unterschiedenen Beschaffenheit des
 Urtheils, so von demselben geübet wird.
 Erstlich in Ansehung der Verrichtungen
 wird solches in das vorhergehende (*con-*
scientiam antecedentem) und in das nach-
 folgende (*consequentem*) eingetheilt.
 Jenes heißt, wenn man die Moralität
 einer Verrichtung, ehe sie vorgenommen
 wird, prüfet und erkennt, und wird
 wieder von einigen in ein verbindendes
 (*suadentem*) wenn man von der Vernunft
 möglichkeit einer vorzunehmenden Ver-
 richtung überzeuget wird, und in ein
 widererrathendes (*dissuadentem*) wenn
 man versichert wird, daß diese oder jene
 That unvernünftig sey, und man sich
 davon abzustehen habe, getheilet. Des
 nachfol-

nachfolgende Gewissen ist, wenn man die geschehenen Thaten nach den Geboten Gottes untersucht und dabei überzegt wird, daß sie entweder vernünftig, wenn sie den göttlichen Geboten gemäß; oder unvernünftig, wenn sie denselben zuwider. Das erste heißt das gute, das andere das böse Gewissen. Hiernach ist das Gewissen in Ansehung der unterschiedenen Beschaffenheit des Urtheils entweder ein wahres, oder ein falsches. Jenes, als das wahre ist, wenn man die Moralität einer Verrichtung erkennt, wie sie an sich selbst beschaffen; hingegen das falsche, wenn man sich einen irrigen Concept davon macht, welches auf eine gedoppelte Weise geschehen kann: entweder man irt in den moralischen Principis, oder stellt die Verrichtungen anders vor, als es von sollte. Es wollen einige kein falsches Gewissen zugeben, wider welche Wirsius art. 2. miscellan. sacror. exerc. 18. disput. irtet, und D. Budeus merket in theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 3. §. 3. wohl an, daß die ganze Sache auf einen Wortstreit, wie das Wort Gewissen genommen werde, ankomme. Vondem das wahre und falsche ist wieder entweder ein gewisses, wenn man in den moralischen Regeln und in den Umständen der Verrichtungen eine Gewisheit hat; oder ein wahrscheinliches, wenn von den Principis und Beschaffenheit einer Verrichtung nur eine wahrscheinliche Erkenntnis vorhanden ist. Hiezu setzen einige noch das scrupulöse Gewissen, wenn der Verdacht wegen unzulänglicher Wissenschaft beids der moralischen Grundätze theils der That selbst in Zweifel ist, daß er nicht richtig, was er von der Moralität der Verrichtungen urtheilen soll, wiewohl andere, welche das Wort Gewissen in eigentem Verstand nehmen, daß solches das Urtheil von der That in sich fasse, dieselbe nicht zulassen.

Die practische Betrachtung des Gewissens zeigt, wie man sich dabei ernduhtig aufzuführen, welches darauf ankommt, daß man fleißig eine richtige Meinung des Gewissens anstellt, und solches in dem Leben und Wandel zu einer ständigen Kraft kommen läßt. In Ansehung des vorhergehenden Gewissens berufen die Moralisten folgende besondere Regeln: 1) wider das richtige Gewissen, mag man solches gewis, oder wahrscheinlich seyn, müsse man nichts thun; doch sey das gewisse dem wahrscheinlichen vorzuziehen. Denn die Wahrscheinlichkeit ist auch eine Art der Wahrheit, und ist gleichmüßig man sich davon keinen Concept wie die Jesuiten machen, welche lehren, man muß mit gutem Gewissen einer jeden wahrscheinlichen Meinung folgen, ob sie sich irtig, schädlich und nur auf eines einzigen Lehrers Ansehen, gegründet wäre;

wie sie sich aber überhaupt einen elenden Begriff von der Wahrscheinlichkeit machen, also nuzt auch ihr wahrscheinliches Gewissen nichts, welchen gefährlichen und abgeschmackten Irrthum selbst einige unter den Catholiken erkannt haben, davon der Artikel-Probabilismus zeigt: 2) die wahrscheinlichere Meinung sey der unwahrscheinlicheren vorzuziehen: 3) sey aber eine so wahrscheinlich, als die andere, so gieng man in diesen Fällen nach den Grundsätzen der erlaubten Verrichtungen: 4) wider das zweifelhafte Gewissen müsse man nichts thun, welches auch Cicero verstanden, wenn er sagt de offic. lib. 1. cap. 9. „die Regel derjenigen ist gut, die da sauen, man solle nichts thun, daran man zweifelt, obs recht, oder unrecht sey.“ Zwar meynet Titius in obseruat. ad Pufendorf. de offic. homin. et cin. lib. 1. cap. 1. obseru. 19. pag. 64. daß diese Regel nicht schlechterdings und ohne Einschränkung anzunehmen, und schließt: wer da zweifelt, hat die Absicht sowohl gutes als böses zu thun, daher ist er so deun atterest einer Sünde zu beschuldigen, wenn die vorgenommene Handlung dem Gesez wirklich zuwider ist. Allein es wendet D. Budeus in institut. theolog. moral. part. 2. cap. 1. §. 25. not. sehr wohl ein, es habe doch derjenige, so da zweifelt und seines Zweifels obgeachtet etwas thue, die Abicht das Gesez zu übertreten, wenn ihm gleich selbige auf allen Fall sollte zuwider seyn. So werde auch nicht hier die That selbst, sondern allein die Absicht des Thäters in Betrachtung gezogen, welches auch Barsbeyrae über Pufendorfs Wort de iure naturae et gentium. lib. 1. cap. 3. §. 2. angemerkt hat; 5) was die Verbindlichkeit des irrigen Gewissens betrift, so haben einige behaupten wollen, daß selbiges den Menschen im geringsten nicht verbindet, weil es vom Gesez abgebe, und also etwas thun heiße, was unrecht sey. Andere hingegen wollen, das irrige Gewissen verbinde den Menschen allerdings, welche Materie also aus einander kann gesetzt werden: Ist der Irrthum zu vermeiden gewesen, und betrift entweder eine gute, oder böse Sache, so sündiget man, wenn man sowohl nach dem Gewissen, als wider dasselbige handelt, denn man hätte es besser wissen können, und man ist schuld, daß man seinen Irrthum nicht abgelegt. Wenn i. E. man sich einbildet, daß Gott die Lösung der heiligen Schrift verboten, und geht nach dieser seiner Einbildung, daß er nicht in der Bibel liest, so sündiget er, indem er sich von diesem Irrthum gar leicht hätte befreien können, doch ist er auch nicht von aller Schuld frey, wenn er aus Trieb seiner Curiosität die Lösung der heiligen Schrift vornimmt, wie denn also

Kkk 2

liest

gelegt auf die Absicht des Thäters zu se-
hen ist, der zwar, wenn er wider das
Gewissen handelt, was thun kann, so
an und vor sich, nicht aber in Ansehung
sein selbst gut ist, indem er ja bey seinem
Gewissen den göttlichen Willen, oder das
Gefes zum Grund leget, und hat eben
deswegen, wenn er wider das Gewissen
handelt, auch die Absicht wider den gött-
lichen Willen zu handeln, daher die Mo-
ralisten zu sagen pflegen: *contra conscientiam erantem agens bonum agit, sed non bene.* Ist aber der Irrthum nicht
zu vermeiden gewesen, so muß man viel-
mehr nach dem Gewissen, als wider das-
selbe thun, indem da keine Imputation
oder Zurechnung statt haben kann. Be-
trifft der Irrthum eine indifferente Sa-
che, so verfehlt der, welcher wider das
Gewissen, nicht aber, der nach demsel-
ben handelt, indem man bey solchen Fäl-
len ohne dies seine Freiheit hat, s. Bud-
deum *ip. institut. theolog. moral. part. 2. cap. 1. §. 25.* In Ansehung des nachfol-
genden Gewissen, so fern die Handlung
bereits geschehen, muß hier die Prü-
fung fleißig angestellt werden, und wenn
man hier dessen Züchtigung fühlt, solche
annehmen, und sich darnach in Zukunft
bessern, wovon bald ein mehrers. Es
können von dieser Materie überhaupt
noch gelesen werden Wolf in den Ge-
danken von der Menschen Thun und
Lassen *part. 1. cap. 2. pag. 45.* wo er ei-
nige besondere Eintheilung vom Gewissen
machet, Dillherr in *disputat. de conscientia tom. 2. disputat. philosoph. n. 18. pag. 508.* Sanderson *de conscientia, Jäger in tract. de conscientia, Sagittarius in orio lenensi pag. 771. Rechenberg in hierolex. pag. 352. 199.* nebst den
Scribenten der natürlichen Rechtsgelehr-
samkeit, und welche von Gewissensscrupeln
geschrieen. (Daries in der philo-
sophischen Sittenlehre nimmt bey dem
Wort: Gewissen dreyerley Bedeutun-
gen an, indem es vor ein zurechnendes
vor ein urtheilendes und vor ein lehrendes
Gewissen genommen wird. Das zu
rechnende Gewissen (*conscientia imputans*)
ist ein Vermögen etwas sich selbst als gut
oder böse zuzurechnen. Das urtheilende
Gewissen (*conscientia iudicans*) bestehet in
einem Vermögen über die Güte oder böse
Beschaffenheit einer Handlung zu urthei-
len. Das lehrende Gewissen (*conscientia docens s. doctrina conscientiae*) endlich ist
der Imbegriff der Geseze oder moralischen
Wahrheiten, welche bestimmen, ob eine
Handlung gut oder böse sey. Das zu-
rechnende und urtheilende Gewissen auf-
sert sich entweder durch wirkliche Zurech-
nung und Urtheile oder nicht. Im ersten
Fall wird es das sich äußernde und thätig
beweisende Gewissen (*conscientia in actu secundo*) genennet. Im zweyten Fall

aber ein unthätiges und schlafendes Ge-
wissen. (*conscientia in actu primo et dormiens.*) Wenn ich sage: eine Handlung
ist wider mein Gewissen, so ist die Rede
von dem urtheilenden Gewissen, und
hat den Verstand: die Handlung ist wi-
der mein Urtheil, so ich von der Be-
schaffenheit der Handlung fälle. Spricht
man aber, die Mordbrenneren ist wider
das Gewissen, so wird das lehrende Ge-
wissen verstanden, und durch diese Re-
densart angezeigt, es sey das Mordbren-
nen wider die Geseze der moralischen
Wahrheiten. Mehrers ist in den Scri-
benten der Sittenlehre zu finden, die
unter dem Artikel *Moral* angeführt wer-
den, vorzüglich verdient Mosheims
Sittenlehre der heiligen Schrift verall-
schen zu werden. Von der Ausdehnung oder
Weitläufigkeit des Gewissens; von dem
zu weiten und zu engen Gewissen; von
dem begleitenden, billigenden und miß-
billigenden, vom bellenden, vom leicht-
sinnigen und müdenfeigerischen Gewis-
sen, von dem sinnlichen und deutlichen
oder vernünftigen Gewissen und noch an-
dern Abtheilungen muß G. J. Meier in
der philosophischen Sittenlehre *s. 461. 486.* gelesen werden. Man wird hierbey
mit vielem Nutzen lesen: die große Lehre
vom Gewissen, insofern sie die Geseze
der Religion und die Geseze der Staaten
verbindet, so in Leipzig 1769. 2. heraus-
gekommen ist.]

Gewissenhaft,

Heißt derjenige, welcher sich bemühet,
nichts wider sein Gewissen, oder wider
den Ausdruck der Vernunft von der Ra-
tionalität einer Handlung zu thun, auch
wenn etwas bereits geschehen, eine flei-
ßige Gewissensprüfung anstellt, daher
man zu saen pflegt: mein Gewissen
läßt das nicht zu, das ist, die Vernunft
hat mir die Sache so vorgestellt, daß
ich unrecht handeln würde, wenn ich die-
ses thun wollte; oder ich mache mir dar-
über ein Gewissen, ich kann das mit
gutem Gewissen nicht thun, welches so
viel heißt, wenn ich diese Handlung an-
nahme, so würde die Vernunft einen
Auspruch wider mich thun und mich ver-
dammen. Ein gewissenhafter Mann giebt
den bösen Neigungen und Affecten kei-
nen Raum, und folget hingegen den
deutlichen und judicieußen Vorstellungen
seiner Vernunft, wiewohl man die ge-
wissenhafte Leute anders in geistlichem;
anders in natürlichem Stande anzusehen
hat. Denn ein wiedergeborener und
gläubiger Mensch macht sich nicht nur
über alle äußerliche sündliche Handlun-
gen; sondern auch über die böse Regun-
gen seiner Seele ein Gewissen, da hinge-
gen ein gewissenhafter natürlicher Mensch

nur in so weit den unordentlichen Neigungen und Affecten widersteht, damit sie äußerlich in groben Sünden nicht ausbrechen mögen, ja es erstreckt sich solches Gewissen nicht einmal auf alle und jede dusseliche Thaten. Ein Wollüstiger macht sich in Gewissen, wenn er dem andern um einen Pfennig betrügen sollte, wenn er aber eine Zeit in Fressen und Saufen hinbringt, darüber macht er sich kein Gewissen. Ein heiziger macht sich wohl ein Gewissen, wenn er ein einzigesmal aus der Kirche leiben soll, nicht aber wenn er andere vortheiler und betrühet, worinnen grob- und dabei höchst schädlicher Betrug vorgehen kann, daß sie aus einem solchen natürlichscrupulösen Gewissen ein hartes zwischen machen, und dasselbige als ein Kennzeichen ihres wahren Christenthums ansehen.

Gewissenlos,

Heißt derjenige, der nicht nur aus inner Slaveriey der unvernünftigen Neigungen und Affecten wider das Gewissen ankelt, sondern sich auch über seine bösen Thaten kein Gewissen macht. Ein solcher Mensch versetzt sich sowohl wider das vorübergehende, als nachfolgende Gewissen. Denn bey jenem weiß er, oder kann doch wissen, daß dieses und jenes unrecht, ehm obzugesacht aber handelt er dawider, wenn ihn gleich die Vernunft davon aberrathe; und bey dem nachfolgenden erzt er in einem Gewissenschlase, daß eine Vernunft die Anlage der unvernünftigen Thaten unterläßt. Er hat zwar ein Gewissen potentialiter, oder dem Vermögen nach, daß er sich ein Gewissen machen könnte; aber nicht actualiter, idem er die wirkliche Prüfung seiner Versuchungen nach den Regeln der Moralität unterläßt.

Gewissensbisse,

Nennt man die Unruhe und das Mißvergnügen des Gemüths, welche aus der Anlage des Gewissens wegen einer vollbrachten bösen, oder unterlassenen guten That entstehen. So lange das Gewissen bläst, unterbleibt die Anlage, und man ists auch folglich keine Gewissensbisse. urweilen ist ein bloßes Mißvergnügen vorhanden; zuweilen aber kommen noch andere Regungen und Affecten hinzu, als eine Reue, Schaam, Furcht, Verzweiflung, daß als die Gewissensbisse ihre Kräfte haben, welcher Unterschied aber von der Beschaffenheit der Anlage und der Vorstellung des Unglücks, darein man sich oder andere bereits gekürzt hat, oder sich bevorziehet, herrühret. So lange die Gewissensbisse bleiben, so lange ist das Gemüth mit Unlust, und Mißvergnügeningenommen, und so lange lebt der

Mensch in einem unglückseligen Zustande, mithin hat man sich davor zu hüten, so nicht anders geschehen kann, als durch Vermeidung des bösen Gewissens. Sind die Gewissensbisse da, so können sie durch kein natürliches Mittel gehoben werden. Denn sollten sie gänzlich wegfallen, so müßte die Ursache derselben, oder die Schuld wegkommen, mithin etwas Geschehenes Ungeschehenes werden, welches ohnmöglich; oder man müßte dasjenige, was man gethan, in eine gänzliche Vergeffenheit stellen, so auch ohnmöglich, zumal der Mensch alle Tage von neuem böse Thaten vornimmt. Ein natürlicher Mensch kann sich mit weiter nichts helfen, als daß er denkt, was einmal geschehen, stehe nur nicht zu andern, und daher sey aller Verdruss vergebens, welches aber dem Gemüth einen gar schlechten Trost giebt. Hieraus sehen wir den Vorzug der christlichen Religion vor der Weltweisheit und allen andern Religionen, weil sie sich allein eines solchen Mittels, das wider die Gewissensbisse hinlänglich, nämlich der Rechtfertigung aus dem Glauben rühmen kann, s. Wolff in den Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. 1. cap. 2. §. 109, 110. Ob durch die Ersehung des Schadens, welchen man andern zugefügt hat, und daher entstandene Gewissensbisse geheilet werden könne, muß die philosophische Sittenlehre untersuchen. Wenn auch in manchen Fällen ein solcher Gewissensbisse durch gänzliche Ersehung geheilet werden kann, so giebt doch viele andere Fälle, wo solches unmöglich, es giebt viele unersehbare Schäden u. s. w. Davies in seiner Sittenlehre hat am besten hiervon geurtheilt, und gezeigt, wie eben deswegen eine göttliche Offenbarung, oder geoffenbarte Sittenlehre nothwendig sey.]

Gewissensentschuldigung,

Man pflegt oft zu sagen, daß einen das Gewissen entschuldige. Wenn der Mensch nach dem vorübergehenden wahren Gewissen handelt, daß das nachfolgende Gewissen gut ist, so giebt selbiges einem das Zeugnis, daß man recht gehandelt, mithin bekehet diese Entschuldigung darin, daß das folgende Gewissen mit dem vorübergehenden übereinstimmt, und indem das letztere gewis wahr, so können wir demonstrieren, daß die vollbrachte That gut; die unterlassene aber böse gewesen. Man entschuldigt sich auch mit dem Gewissen, wenn man etwas nach einem wahrscheinlichen Gewissen gethan, und nach vollbrachter That zeigt sich, wie man zwar bey der Wahrscheinlichkeit verfehlet habe; wegen menschlicher Schwachheit aber zu keiner völligen Gewisheit habe gelangen können, auch zu erweisen

k k K 2

stehet,

stehet, die That, ehe sie vollbracht worden, habe mehr Wahrscheinlichkeit vor sich gehabt, als das Wiederpiel. s. Wolff in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen cap. 2. §. 102. 103. Es sagt Paulus Röm. 2. v. 15. von den Heyden, daß sich ihre Gedanken unter einander vertheilen und entschuldigen, welche Entschuldigung aber darinnen befehlet, daß wenn einen das Gewissen anklaget und verdammt, man durch Töb des bösen Herzens allerhand Scheingründe aufzubringen sucht, wodurch man sich wider solche Anklage vertheidigen und weisen könne, daß man keine Schuld an einer vollbrachten bösen That habe, mithin gebt solche nur auf die That selbst.

Gewissensfreyheit,

Ist dem Gewissenszwange entgegen gesetzt, und beziehet darinnen, daß eine weltliche Obrigkeit einem jeden sein Gewissensrecht, das ist, in Gewissenssachen nach seinem Gewissen zu handeln, ungehindert lasse. Der Grund beruhet darinnen, daß das Gewissen keiner weltlichen Herrschaft unterworfen ist, und ein jeder Gewissenszwang wider alle Vernunft streitet. Der weise Seneca sagt lib. 3. cap. 20. de beneficiis. corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui iuris, quae adeo vaga et libera est, ut ne ab hoc quidem carcere, cui inclusa est, teneri queat. Doch hat ein Regent dahin zu sehen, daß ein jeder seine Gewissensfreyheit so brauche, damit er die äußerliche Ruhe der Republik nicht störe. Denn von dieses geschehen sollte, so kann ein solcher Mensch zur Strafe, als ein Störrer der Gesellschaft gezogen werden, woraus auch zugleich zu urtheilen, wie die Strafe eines Atheisten anzusehen sey. Man lese hier dasjenige nach, was wir vom Gewissen überhaupt und von dem Gewissenszwange, nebst dabey angeführten Scribenten erinnert haben. Des Hoods Discours von der Freyheit des Gewissens hat Barbeyrac nebst einem andern zum zweytenmale französisch 1714. vermehrt drucken lassen, davon man in dem journal litteraire tom. 4. p. 61. eine Nachricht findet. [Es sind hierbei folgende Schriften zu bemerken: Hieron. Valer. de Contortia an in bene constituta republica dissensitas religionum sit toleranda. Viteb. 1598. 4. Claud. Gilbert the libertine School d'or a Vindication of the magistrate's power religions matters, Lond. 1657. 4. Adami Pifenski a Kranichfeld dissert. qua firmissimis et ex fontibus iuris divini, canonici, publici et civilis rationibus ostenditur et demonstratur, religionem vi, carcere, tormentis, flagris, ferro, fune, flumine, flamma aliis-

que violentis mediis propagari non posse. Francof. 1678. 12. Jo. Christ. Seliger de violenta religionis propagatione ipso iure naturae prohibita. Lips. 1675. 4. Liberty and Dominion of conscience. 1677. 8. Jo. David Wunderer consultatio, an religio armis sit propaganda. Francof. 1610. 4. Ger. van der Mälen de iure summae potestatis in conscientiam civium. Ultrai. 1686. 12. Chr. Thomasi problema iudicium, an haereticis sit crimen. Halae 1697. 4. August Gottf. Kromayer an iure magistratus dignitatem religionum tolerare possit. lenae 1719. 4. Christ. Contr. Goritius de subditis ad religionem non cogendis. Rostoch. 1701. 4. Jo. Loß de la Tolerance, ist zu Altona 1710. 8. ins Deutsche übersetzt. Jo. Bernh. Dasidow Betrachtung über die wahre Rechtsgleichheit, und die im Staate und der Kirche notwendige Toleranz. Altona 1766. 8. Traité sur la tolerance augmenté d'une Lettre de Jean Locke. 1770. 12. Beherzigungen, Frankf. am Main 1767. 8. S. 220. s. verdienen hierbei etwas zu werden. Vergleiche die Rubrik Gewissenszwang.]

Gewissensprüfung,

Ist eigentlich der Gebrauch des Gewissens, daß man wirklich seine Handlungen, sie mögen geschehen seyn, oder nicht, nach dem Gewissen prüfet, um deren Moralität zu erkennen. In Ansehung des vorhergehenden Gewissens zielt solche Prüfung dahin, daß man ein gutes Gewissen erhalte; und bey dem nachfolgenden, daß man den schädlichen Gewissenschlaf verbindere, und hingegen durch die Anklage und Züchtigung des Gewissens zu mehrerer Vorsichtigkeit und Bemühung, selbigen in Zukunft zu erhalten, aufzumuntern werde. Von dieser Materie treffen wir hin und wieder schöne Sprüche der alten Weltweisen an, worinnen sie die Gewissensprüfung auf das nachdrücklichste recommendirt haben. In den so genannten aureis carminibus des Pythagorä, oder vielmehr der Pythagoräer, lesen wir folgende Vermahnung: „es sollte ein Mensch, ehe er sich zur Ruhe begäbe, alle Sachen, die den vergangenen Tag geschehen, genau untersuchen und sich fragen: was habe ich unterlassen? was habe ich gethan? was habe ich Böses gethan? und also alle Verrichtungen von Anfang bis zu Ende durchgehen, damit er sich wegen seiner üblen Verhaltens betrüben, und wenn er recht gehandelt, erkennen möge, welches auch Laertius aus Porphyrius in dem Leben des Pythagorä bezeugt, und Jamblichus in vita Pythagorae cap. 29. bezeuget, daß dieses alle Pythagoräer

enau beobachtet hätten, dabey Scheffer
e natur. et consili. phil. Italic. cap. 14.
. 158. zu lesen. Unter den Aussprüchen
es Cleobulus hat Laertius lib. 1. segm.
2. auch diesen aufgeschrieben: ehe du
us dem Hause gehst, so überlege
orher, was du vorhabst, und wenn
i wieder zurück kommst, so besinne
ich, was du gethan. Seneca schreibt
b. 3. cap. 4. de ira: quotidie apud me
iussam dico, quum sublatum e conspectu
men est, et dormit vxor, moris iam
rei conscia, totum diem mecum scrutor,
Ea ac dicta rememor, und kurz vorher:
ciebat hoc Sextius, vt consummato die,
num se ad nocturnam quietem recepisset,
terrogaret animum suum. Quod hodie
atum tuum sanasti? cui vitio oblitisti?
a parte melior es? und epist. 28. ini-
um est salutis notitia peccati, egregie mi-
hoc dixisse videtur Epicurus, nam qui
eccare se nescit, corrigi non vult, depre-
endas te oportet, antequam emendes etc.
leo, quantum potes, te ipse coargue, in-
uire in te, accusatoris primum partibus
ingere, deinde iudicis, nouissime depreca-
ris, aliquando et offende, welche Regeln
beschaffen, daß sie wahrhaftig manchen
bristen beschämen können, anderer Zeug-
isse zu geschweigen, davon Quetius in
uaction. Aluotan. lib. 3. cap. 10. und
Renagius ad Laert. lib. 1. segm. 92. p.
3. zu lesen sind.

Gewissenschlaf,

Is derjenige Zustand des Gemüths, da
ie Vernunft den Affecten des Willens
ermessen unterworfen ist, daß sie die An-
age unvernünftiger Thaten, welche wi-
er die Regeln des Gesetzes streiten, eine
eitlang unterläßt. Ein solcher Schlaf
findet sich zuweilen bey einem Menschen
inge Zeit seines Lebens, und kann hier-
er gezogen werden, was Paulus 1 Ti-
moth. 4. v. 2. von dem Brandmaale
n Gewissen haben, (καυταντρεπισμὸν
ἢ πῦρ συνιδεναι) sagt, wobei Beza in
notat. in h. 1. p. 353. sehr wohl schrei-
et: significat autem tū καυταντρεπισμὸν
auterior partem aliquam (putem videlicet)
imputare, itaque haec sententia est eius-
iodi, istorum conscientiam ita obduruisse,
t callam obdurexit, deinde cancrum illud
uasisse, postremo iam esse cauterio am-
uratum. Es schläft aber nicht nur das
achfolgende Gewissen, wenn etwas ge-
heben, oder unterlassen worden, so un-
echt ist; sondern auch das vorhergehende,
e, ehe etwas geschieht, und wenn sich
ach langer Zeit das nachfolgende einstei-
et, daß man anfängt, auf sein bisheriges
thun und Lassen Achtung zu geben, und
ie Vernunft beurtheilet, was gut oder
öse gewesen, so jaget man: das Gewis-
en wachet auf. Ehe der wirkliche Schlaf

erfolget, geschiehet die Einschläferung des
Gewissens, indem man entweder aus ei-
ner Leichtsinngigkeit auf die Moralität sei-
ner Handlungen gar nicht Achtung giebt,
und vielmehr selbige nach der gegenwärti-
gen sinnlichen Lust oder Unlust nur beur-
theilet, ohne auf eine judicieuse Art auf
den künftigen Erfolg zu sehen; oder wenn
man die Anklage des Gewissens fühlt,
aus einer wollüstigen Commodität durch
Schein Gründe den bösen Thaten den
Schein des Guten zu geben sucht, und
indem dieses oft geschieht, so wird dars
aus eine Gewohnheit, welche denn end-
lich gar den Gewissenschlaf verursacht.
Es ist eine gefährliche Sache mit diesem
Gewissenschlase. Denn weil man keine
Anklage empfindet, so kommt man wohl
auf die falsche Einbildung, es stände alles
wohl mit dem Gewissen, und fährt desto
sicherer in den bösen Thaten fort, worauf
hernach die Gewissensbisse, wenn das Ge-
wissen aufwachet, desto schmerzhafter sind,
woben Wolff in den Gedanken von der
Menschen Thun und Lassen part. 1. cap.
2, S. 116. 119. zu lesen ist.

Gewissensscrupel,

Welcher auch ein Gewissensfall, und im
lateinischen casus conscientiae genennet
wird, ist ein Zweifel, den man wegen der
Vernunftmäßigkeit, oder Moralität einer
Handlung, die man entweder vollbracht;
oder vornehmen soll, hat, daß man nicht
gewiß weiß, ob etwas recht, oder unrecht
sey. Das Hauptwerk kommt hierbei auf
das wahrscheintliche Gewissen an, welches
viels nicht deutlich prüfen, noch die Gra-
de der Wahrscheinlichkeiten unter einan-
der unterscheiden können. Das gewisse
Gewissen geht nothwendig dem wahrschei-
lichen; das mehr wahrscheintliche dem
schlechtern wahrscheintlichen vor. Wenn
aber zwey gleiche gewisse, und zwey glei-
che wahrscheintliche Gewissen zusamen
kommen, so handelt man nach den Grün-
den des erlaubten, wenn es sonst mit den
übrigen Umständen seine Richtigkeit hat.
Wenn man allezeit von den Gründen
des gerechten und erlaubten einer Ver-
richtung wohl unterrichtet wäre, und
wüßte, was gewiß und wahrscheintlich
sey, auch die Umstände einer Verriethung
in genaue Betrachtung zöge, so würden
sich so viele Gewissensscrupel nicht er-
eignen, und dieselben leicht zu entscheiden
seyn. Wir haben eine ziemliche Menge
Schriften von Gewissensfällen, deralei-
chen von unsern Theologen ediret Bal-
duin in vter Büchern de casibus con-
scientiae; König in casibus conscientiae
catecheticis, Danhauer in in theologia
conscientiaria, Mengering in informato-
rio conscientiae, Bachmann in theolo-
gia conscientiaria, nebst vielen andern,
K k k 4 auch

auch von der römischen und reformirten Kirche, davon man Budei sagogen ad theol. vniuersam lib. 2. cap. 4. pag. 715. segg. und institut. moral. theol. part. proleg. §. 19. lesen kann. Wir haben auch unten, als wir vom Probabilismo gehandelt, gezeigt, wie gefährlich der Jesuiten Lehre von dem wahrscheinlichen Gewissen und Probabilismo sey, dawider nicht allein Privatseribenten geschrieben, vorunter des berühmten Ludovici Montaltii litterae provincialis de morali et politica seclutarum et iplina bekannt sind, welche Samuel Rachel mit einem examine probabilitatis iuristicae zu Helmstädt herausgegeben; sondern Pabst Innocentius XI. hat auch 1679. diese und dergleichen moralische Lehrsätze excommunicirt. Die Casuistic wird die Wissenschaft von Gewissensfällen (casibus conscientiae) genannt. Ein casus conscientiae aber ist eigentlich eine Begebenheit, welche nach dem Gewissen beurtheilet werden muß. Man hat theologiam, iurisprudentiam et artem medicam casuisticam, wenigstens könnte man diese Abtheilung machen. In der theologischen Casuistic müßten diejenigen streitigen und zweifelhaften Fälle nach dem Gewissen entschieden werden, welche eine Beziehung auf die Gottesgelahrtheit und den Gottesdienst haben. Z. E. Jener Pfarrer sollte ein Kind taufen, zu welchem er wegen Aufschwellung eines Baches sich nicht begeben wollte, indem er fürchtere, er möchte wegen des schwachen Abns ersaufen, und eben so wenig wollte der Kindraufenvater das Kind zum Pfarrer über den Bach bringen lassen, damit kein Recht daraus werden möchte; daher stellte sich der Pfarrer jenseit des Baches mit einer Grube, und das Kind wurde disseits des Baches gehalten, übrigens durch dreymalige Bespritzung wie gewöhnlich getauft. Hierbey konnte mancher zweifeln, ob diese Taufe richtig gewesen, und solches müßte durch die Casuistic entschieden werden. Hierher gehört auch, ob Mißgeburten, auch ob Wechselbälge, (ob ich schon gar keine zugebe) getauft werden können. Man sollte freilich bey der Casuistic die Vorurtheile ablegen, und auch nicht aus Kleinigkeiten Gewissensfälle machen. Z. E. Wegen der Mißgeburten und Wechselbälge hegen einige noch altweibische Vorurtheile. Von Mißgeburten habe ich meine Gedanken in der Geschichte von den Seelen S. 123. f. f. geäußert. Was die Wechselbälge betrifft, so versteht man darunter solche Kinder, die der Satan anstatt natürlicher Kinder hinlegt, und die sehr ungestaltet seyn sollen. Vordüglich soll dies geschehen, wenn eine Sechswöchnerin in den ersten Tagen sich von dem Kinde entferne, und solches alleine lasse, welches eine abgeschmackte

Gabel alter Welber ist. Was ferner die Kleinigkeiten betrifft, die man oft zu Gewissensfällen macht, so gehören dahin, die Fragen, ob man große Perulen, französische Rockermel, Ransbetten, und so weiter, ohne Verletzung des Gewissens tragen könne. In der Jurisprudenz würde dieses ein casus conscientiae seyn, ob man einen Menschen ein rechtmäßiges Jurament relaxiren könne. Siehe Eyd. In der Medicin gehört hieher die Frage: ob Hagardeuren zu unternehmen, u. s. w. Von dem Gewissensfälle pflegen die mehesten den Gewissensscrupel zu unterscheiden. Weil letzterer eigentlich der unzureichende Grund ist, wesentwegen ein Gewissenbaffer besorgt ist, es möchte eine Handlung böse seyn. Z. E. So haben die Dramanen einen Gewissensscrupel, Fleisch und Thiere zu essen, weil sie glauben, es besäuden sich ihrer Vorfahren Seelen in dem Thieren. So haben auch viele alte Weber Gewissensscrupel, wenn sie eine Kase, die in der Küche genascht hat, im Feuer gebrödet haben, weil sie glauben, es könne ein Mensch nicht glücklich seyn, welcher eine Kase tödte.

Gewissenszwang.

Ist die Ausübung der Herrschaft über das Gewissen der Menschen, da man demselben seine Freiheit benimmt, und selbes durch äußerliche Gewalt zu regieren sucht, vermöge welcher man solche Bestimmungen, von deren Vernunftmäßigkeit man nicht überzeugt ist, ausüben und vornehmen muß. Man kann es auch die Gewissensherrschaft nennen. Es ist wider alle Vernunft, das Gewissen einer äußerlichen Gewalt und Herrschaft der Menschen unterwerfen, welches man aus der Natur theils des Gewissens, theils der menschlichen Herrschaft abzuhnen kann, deren beiden Ideen sich gar nicht zusammen reimen. Denn erlich bringt es die Natur des Gewissens, oder vielmehr der Kraft zu urtheilen, und das Wahre und Falsche zu erkennen, in der menschlichen Seele, welche das Gewissen eigentlich zubereitet, mit sich, das solche durch keine äußerliche Gewalt, sondern durch deutliche Vorstellung und Empfindung der Ideen einer Sache, und ihres Zusammenhanges unter einander kantergieret und gelenket werden. Kein Vernünftiger wird unter andern glauben, daß man die verstorbenen Heiligen deswegen mit Recht anbete, weil es diese oder jene Kirche zu thun erlaube. Hernach sieht man gar leicht aus dem Wesen der menschlichen Herrschaft, daß das Gewissen darunter nicht gehöre. Denn des Gewissens innerliche Beschaf-

beschaffenheit kann kein anderer nicht
essen, es ist dasselbe keiner äußerlichen
Gewalt und Strafe fähig, und die Men-
schen haben niemals einiges Recht über
is Gewissen bekommen, und wenn man
sonderheit auf die Religion sieht, wor-
innen viele den Gewissensmangel vorneh-
men; so streitet derselbe ebenfalls wider
die Natur der Religion. Quis imponat
tibi, sagt Lactantius institut. diuina. lib.
cap. 13. necessitatem vel colendi, quod
nolim, vel quod velim, non colendi; und
Bernhardus serm. 66. in cantic. schrei-
et: Adm suadendam, non imperandam
se. Denn nihil est tam voluntarium,
quam religio, sagt abermal Lactantius.
Dieses bestätigt auch genugsam die Fort-
setzung der ganzen christlichen Religion
in den ersten Zeiten, da weder Christus
noch seine Apostel einige Gewalt dabei
erlaubt, noch jemals zum Gebrauch
erzählen angerathen haben. [Mit Ru-
ck wird man hierbei von Hördorf
Betrachtungen über Pufendorf sein Buch
an der Verhältniß der Religion gegen
den Staat lesen. Es verdienet von Keil
1 der Staatskunst T. IV. S. 627-629.
elesen zu werden. Mehrere Schriften
siehe unter der Rubrik: Gewissensfrey-
heit.]

[Gewitter,
hebe Bliz und Donner.]

Gewohnheit,

Bezeichnet erstlich eine durch öftere Wie-
derholung gewisser Bewegungen entstan-
dene Beschaffenheit der natürlichen Kräfte,
daß sie zu diesem oder jenem gerich-
tet und geschickt gemacht werden. Die
wichtigste Ursache, wodurch eine Gewohn-
heit entstehen kann, ist die öftere Wie-
derholung, davon man nicht determini-
ren kann, wie vielmal dieses hinter ein-
ander geschehen müsse, indem sie bei
jedem etwas bald; bei einem andern
bei später zur Gewohnheit werden kann,
schon eine natürliche Disposition vor-
handen. Gelegenheit aber kann durch
verschiedene Umstände dazu gegeben
werden, davon einige innerlich; andere
bei äußerlich sind. Denn innerlich ver-
anlaßt die natürliche Neigung zu etwas,
daß man sich darauf gewöhnet, daß wenn
es einem Wohlthätigen das Saufen zur
Gewohnheit worden, und er nunmehr
alle Tage zwanzig Kannen Bier vor sei-
nen Magen haben muß, so hat ihm dazu
eine wohlthätige Begierde Anlaß gegeben.
äußerlich gehören dahin die Anfehr-
una, sefern man die Kinder entweder
abst, daß sie zum öftern einerley thun,
oder unterlassen müssen; oder in einer
Sache zum öftern thun ihnen einen
Willen gestattet, welches die Gewohnheit der

Eltern gegen die Kinder Gelegenheit zu
einer Gewohnheit machen kann; inglei-
chen der Umgang mit andern Leuten,
welche Occasion um desto kräftiger ist,
je mehr man von Natur zur Nachah-
mung anderer geneigt ist, daß man sich
auch bei solchen Fällen an was gewöhnen
kann, dazu man eben von Natur keine
Neigung hat, als an das Tobackrauchen,
wie nicht weniger der Stand und die
Profession eines Menschen, als wenn
Handwerkleute, die schwere und harte
Arbeit thun müssen, ihre Gliedmaßen
des Leibes hart, ein Nachtwächter zum
machen, und in Ansehung des Gemüthes
ein Kaufmann zum Seiz, ein Soldat zu
einem wilden und unbarmherzigen Wes-
sen, eine Weiskpersen zu einer besondern
Zärtlichkeit sich gewöhnen können. Wir
gedenken aber in der Beschreibung, es ent-
stände die Gewohnheit durch öftere Wie-
derholung gewisser Bewegungen, welches
um deswegen geschehen, weil wir uns an
etwas sowohl in Ansehung unsers Leibes,
als der Seele gewöhnen, da sich unsere
natürliche Kräfte bald leidend, bald wir-
kend verhalten, jedoch so, daß alleit eine
gewisse Bewegung geschieht. Denn auf
Seiten des Leibes haben Gewohnheiten
bei den Bewegungen der Gliedmaßen,
bei den Empfindungen, bei der Diät
und Lebensart in Ansehung des Essens,
Trinkens, Schlafens u. s. w. statt. Auf
Seiten des Willens kann eine Begierde
durch gewisse Umstände öfters gereizt
werden, wodurch eine viel größere Nei-
gung zu dieser, als zu andern Begierden
verursacht wird. Die Gewohnheit hat
vielmahl eine große Kraft, daher man auch
im Sprichwort sagt: consuetudo fit al-
tera natura; wie aber Gewohnheiten nach
und nach entstanden, also muß man sie
auch nach und ablegen, und zu einer Ver-
änderung, wenn sie böse sind, Zeit nehmen,
und weil gewisse Dinge Gelegenheit
dazu gegeben, so muß man selbige mei-
den. Vors andere verkehret man durch
die Gewohnheiten gewisse Gebräuche, da-
von wir oben in dem Artikel von den Ce-
rimonien gehandelt haben. Von dem
Crasmo Bartholino haben wir quaes-
tiones academicae de poris corporum et
consuetudine. [Consuetudo wird in ob-
jectivam et subiectivam getheilet, die letz-
tere ist eine durch oftmalige Wiederhol-
ung einerley Handlungen entstandene
Fertigkeit. Die erstere aber ist die oft-
malige Handlung selbst. Auch unterschei-
det man die Gewohnheit in eine ver-
nünftige und unvernünftige, in eine
allgemeine und particuläre. Wie die
Gewohnheiten von dem Gesetz verschied-
en seyn, siehe in Herrn von Keil
Staatskunst T. 1. S. 12 ff. Sonst sind
zu bemerken: Job. Georg Wagner diss.
de consuetudine, e monarchia exule, Lign.

1735. Nic. Hier. Gundlingii Gedan-
ken von dem Gemüthsreitz; in dem
Gundlingianis P. VII. p. 142 ff. Christ.
Thomafius de iure consuetudinis et ob-
servantiae, Hal: 1699. Wilh. Leyser de
moribus, qui legem imitantur siue consue-
tudine, Witt. 1685. G. Ad. Struv diff.
de consuetudinibus rationalibus et irratio-
nalibus, Ien. 1667.]

Gift,

Bedeutet überhaupt alles, was dem
menschlichen Leibe, wo nicht gleich den
Tod, doch sehr großen Schaden thun kann,
wenn dessen Theile innerlich, oder aus-
serlich damit berührt werden. Man soll
mehr als 500 Arten Gift ausgesonnen ha-
ben. Die Zeichen eines beygebrachten
Gifts sind gemeinlich ein jählinger Ekel
vor Speis und Trank, ein kalter Angst-
schweiß, großes Reissen im Leibe, starkes
Zittern, Schwindel, Kopfweh, bleiche
Nägel, nach dem Tode der Leichnam
bald gelbe, und darauf schwarz und daz-
gleichen. Die Mittel, die man dagegen
braucht, damit man sich entweder vor dem
Gift verwahre, oder des bekommenen
schädliche Wirkungen hindere, nennet
man Gegengift. Zu Leyden ist 1708.
Job. Linderi exercitatio de venenis in
genere et in specie herausgekommen, wel-
che in dem journal des sçavans 1708. mart.
p. 565. recensiret wird. In eben diesem
journal 1717. iun. p. 603. kommt auch
für Castaldi dissertatio an venena inter
se essentialiter differant et aliquod detur
remedium omnibus venenarum generibus
indistinctum conveniens.

Giftmischerin,

Wird insgemein als ein gleichgültiges
Wort mit der Benennung einer Here ge-
braucht, welches sich aber mit der Sache
selbst nicht wohl zusammen reimet. Denn
da eigentlich eine Here eine solche Per-
son anzeigt, welche sich in ein leibliches
Bündniß mit dem Satan eingelassen; so
kann wohl jemand ein Giftmischer seyn,
da seine Wirkung, was die Vermischung
des Giftes selbst anlanget, ganz natürlich
zuwecket; die Application aber zum Scha-
den des Menschen aus bloßem innerlichen
Antrieb des Lußls vorgenommen wird.
Es kann seyn, daß man den Heren diesen
Namen benzeleget, weil man sagt, daß
sie heimlich und doch ploslich einen Men-
schen vergeben können, conf. Webster in
der Untersuchung der vermeynten und
so genannten Hexereyen cap. 2. §. 9. 10.

Glätte der Körper.

Ist in der Phisic diejenige Beschaffen-
heit einiger Körper, da sie dem Gefühl

ganz zart fürkommen, als ein polirter
Marmel, ein Spiegel, Glas, dahin man
auch als eine Art die schlüpfrigen Körper
rechnet, welche, wenn man sie angreift,
leicht aus den Händen entweichen, als
ein Tal, Eisapf, feuchte und nasgemach-
te Eisen. Die Mechanici leiten dieses
aus der Beschaffenheit und Stellung der
Theilchen eines solchen Körpers, daß sel-
bige auf gleiche Weise an einander geris-
set, und keines über das andere herfür-
rage.

Glas,

Ist ein harter, durchscheinender, aus
Salz, weißem Sande, oder Kieselsteinen
und Asche durch die Kunst bereiteter Kör-
per, woraus allerhand Dinge zum Nutzen
der Menschen gemacht werden. Durch
das Feuer wird es so weich, daß man sol-
ches in allerhand Formen bringen kann;
so bald es aber erkaltet, wird es hart
und zerbricht leicht. Man hat dazu die
gehörigen Glashütten, wo dreierley Des-
sen sind. In dem ersten werden die zum
Glas machen gehörige Materien gebrän-
net und bereitet; in dem andern selbige
in großen Tiegeln geschmolzen, und in
dem dritten, welchen man den Auslösen
nennet, das verfertigte Glas eingese-
set, daß es nach und nach erkalte. Das
Alter des Glases wolten einige aus dem
Job. 28. v. 17. beweisen, wo die vulgata
die hebräischn Worte also gegeben hat:
aurum et vitrum non aequabitur ei; es
merken aber andere an, daß man nicht
nöthig habe, das hebräische Wort durch
Glas zu übersetzen. Plinius. histor. na-
tur. lib. 36. cap. 26. erzählt, es sey das
Gerücht, daß gewisse Kaufleute am Ufer
des Flusses Euphrat in Syrien das Glas er-
funden: fama est, appellata nave mercato-
rum nitri, cum sparsi per litus opulas pa-
rarent, nec esset cortinis attollendis lap-
pum occasio, glebas nitri e nave subdila-
se, quibus accensis permista harena litoris,
translucentes nobilis liquoris fluxisse rivus,
et hanc fuisse originem vitri, lauten seine
Worte. In eben diesem Kapitel berich-
tet er, daß man zu den Zeiten des Kai-
sers Tiberii die Kunst gewußt, das Glas
so weich zu machen, daß es sich allezeit
hämmern lasse, wiewohl man diese Erfin-
dung nicht aufkommen lassen, damit das
Metall, Ergt, Gold, Silber nicht ins
Abnehmen kommen möge, doch setzt er
hinzu: eaque fama crebrior diu, quam
certior fuit. Es ist des Antoni Neri in
vitraria in Italinischer Sprache heraus,
welches Werk auch lateinisch mit Noten
des Christ. Meretti, eines Engländeres
1668. zum Vorschein kommen. Job.
Kundel hat 1674. die vollkommene
Glasmacherkunst ediret, deren erster
Theil einen Commentarium über gedach-

in Antonii Neri Schrift; der andere aber viele Experimente, diese Kunst be-
treffend, in sich faßt. Morhof handelt
in seiner Dissertation de scypho vitreo per
errum vocis humanae sonum fracto cap.
199. p. 337. dissertat. academic. welt-
lustig von der Beschaffenheit des Gla-
ses. Paschius de inuentis nou. antiquis
ap. 7. 1. 52. p. 723. bringt verschiede-
ne bey, so zur Historie dieser Materie
dienet. Des Herrn von Tschirnhausens
intimatio singularis nouaeque emen-
tationis artis vitariae ist in dem adis eru-
itorum 1696. p. 345. zu lesen. [Dieser
Tschirnhausen hat die ersten Glashütten
in Sachsen angelegt.] Im dem Journal
es savans 1712. febr. p. 188. findet man
von einer Dissertation de vitro einen Aus-
zug. [Von dem Nutzen der geschliffenen
Gläser und den Arten derselben siehe
Buccows Briefe an das schöne Geschlecht
5. 132 ff. In dem Hamburg. Magazin
kommen gar vielerley leſenswürdige Ab-
handlungen vom Glase vor.]

Glaube,

Wird in unterschiedenem Verstand ge-
nommen, nachdem die Theologen, Juri-
sten und Philosophen, auch die Medici
von Glauben reden, s. Thomasmum in
ip. de iude iuridica cap. 1. und in cautela
praeognit. iurispr. cap. 5. §. 19. 199.
Iudaeum in institut. theol. moral. lib.
1. cap. 1. sect. 2. cap. 5. not. Wir blei-
ben bey dem philosophischen Glauben,
er mit wahrscheinlich Dingen beschäff-
tiget ist, indem man von ganz gewissen
Wahrheiten nicht sagt, daß man sie nur
laube, sondern man weiß sie. So vie-
rigen Arten nun der Wahrscheinlichkeit
ind, so viel Sattungen hat man vom
philosophischen Glauben, darunter vor-
nehmlich der Glaube der historischen und
er practischen Wahrscheinlichkeit zu mer-
ken ist.

Der Glaube der historischen Wahr-
scheinlichkeit ist der historische Glaube,
welcher in geschenehen Dingen statt hat,
die wir nicht unmittelbar begreifen, son-
dern von andern erzählt bekommen. Ge-
ben wir einer Erzählung Verfall; so
ist es der Glaube, welcher sich theils
in die Zeugnisse, da man so wohl auf
ihre Uebereinstimmung, als deren Werth
sehen hat; theils auf die Umstände der
Sache, von der was erzählt wird, grün-
den muß; die Zeugnisse aber gründen sich
auf die Glaubwürdigkeit der Auctorum,
über denn die Wahrscheinlichkeit entste-
het. Die Glaubwürdigkeit eines Scri-
benten kommt auf zwey Punkte an, daß
er wirklich kann, und zum andern, daß er
auch will die Wahrheit sagen. Dieses
kann man von einem Auctore weiter
nicht, als wahrscheinlich, jedoch im un-

terschiedenen Grade wissen, woraus denn
schon folget, daß wir in historischen Din-
gen weiter nichts, als eine Wahr-
scheinlichkeit von unterschiedenem Grade er-
langen, wie aus dem folgenden deutlicher
werden wird, wenn wir die Kennzeichen
zum Theil anführen, woraus sich das
Wollen und Können die Wahrheit zu
schreiben eines Scribenten erkennen und
vermuthen läßt. Was erstlich das Wol-
len betrifft, so ist zu vermuthen, wenn
einer etwas zu seiner Zeit geschriebenes be-
schreibe; daß er die Wahrheit sagen wer-
de, damit er der Schande einer Lügen-
entgehe; welches aber nur ein Vermu-
then, eine Wahrscheinlichkeit, und keine
demonstrativische Gewisheit ist, indem
die Affecten bey dem Menschen vielerley
und veränderlich sind. Vielleicht kann
man das Wollen daher erkennen, wenn
der Auctor von der Aussage keinen Nutzen
hat, und es ihm gleich gilt, ob die Be-
jahung, oder Verneinung wahr ist; aber
woher kann man wissen, daß er kein In-
teresse habe, welches so vielerley und so
heimlich kann verſtecket werden? wolte
man aber weiter gehen, und das Wollen
daraus schließen, wenn ein Geschichtschrei-
ber von seinem Freunde etwas böses, von
dem Feinde aber etwas gutes berichtet,
so ist hierbey der Umſtand wohl zu mer-
ken, daß mancher aus politischen Urſa-
chen von den ſeinigen, denen er wohl will,
zu Zeiten nicht das beste, und von ſeinen
Feinden was lobliches redet. Befähiget
ein Auctor etwas mit einem Ende, so
giebt dieses nur eine ſichre Wahr-
scheinlichkeit; und wie ſich Leute an-
ſchwören im Reden gewöhnen können, so
kann ſolches auch aus der Feder fließen.
Gleichwie hieraus nun dieses folget, daß
es wahrſcheinlich, er habe was wahres
aufzeichnen wollen; also kann man aus
den Kennzeichen, woraus man erkennen
will, daß er die Wahrheit habe nicht ſa-
gen wollen, außer der Wahrscheinlichkeit
nichts erhalten. Ist gleich einer ein ver-
logener Kerl, so kann man doch gewis
ſagen, daß er in allen Stücken werde ge-
logen haben, und daß zum Exempel Ba-
rillas nur lautere Lügen aufgezeichnet ha-
be. Diejenigen, die von der wahrhafti-
gen Bekantniſſe Schaden oder Schande
haben, die werden freylich schwer daran
gehen; aber woher kann man dieses alle-
zeit ſo genau wiſſen? gleichwie man auch
nicht jederzeit eines Scribenten Affecten
ergründen mag. Was das Können an-
langt, so geſchehen wir, daß hier die Kenn-
zeichen viel gewiſſer als die, so wir bey
Wollen bemerket, aber eben deswegen,
weil ſie zugleich mit den erkern, oder das
Können mit dem Wollen muß verknüpft
werden, bleiben allezeit Zweifel von un-
terschiedenem Grad übrig. Es kann ei-
ner die Wahrheit wiſſen, wer eine That
mit

mit eignen Augen recht gesehen, und eine Rede mit eignen Ohren gehört und verstanden hat; dieses kann aber jemand mit dem Zweifel, ob er's auch, wie er solches gesehen und gehört, aufgeschrieben, zweifelhaftig machen. Zwar kann derjenige die Wahrheit sahen, der es von dem, dessen Augen und Ohren dabey gewesen sind, zuverlässig erfahren und ihn recht verstanden; nur kann wegen des Willens ebenfalls ein Zweifel aufstehen; hingegen kann ein Scribent die Wahrheit nicht schreiben, wenn bey alten Geschichten es an Zeugen, die zu selbiger Zeit gelebet, mangelt, und sich eine That auf bloße Tradition und Rede gründet, conf. Heumann in *actis philos. part. 3. p. 381. 199.*

Nun fragt sich absonderlich: ob wir in historischen Dingen zuweilen eine demonstrative Gewisheit haben können? dieses behauptet Herr Heumann d. l. p. 384. auch der Autor *artis cogitand. p. 4. c. 7.* andere hingegen sagen, man könnte es weiter nicht, als auf eine Wahrscheinlichkeit bringen, s. *Thomasii disp. de fide iuridic. c. 2. §. 31. Vernunftlehre p. 1. c. 10. in cautel. circ. praecogn. iurisprud. c. 5. §. 36. Rüdiger in instit. erudit. p. 170. ed. 3. und de sensu veri et falsi lib. 3. c. 2.* welche letztere wichtige Gründe vor sich haben. Denn die Erkenntnis, die man von der Scribenten Glaubwürdigkeit hat, ist nicht demonstrativ, wie schon angemerkt worden, und wenn wir auch davon sonst versichert wären, so kann man doch nicht wissen, ob sie jederzeit und in allen Stücken wahr geschrieben, es liege nun die Schuld an Können oder an Willen. Dahero thut man am besten, man nimmt mehrere Zeugnisse solcher Scribenten, die wenigstens in Ruf einer Glaubwürdigkeit stehen, zusammen, und betrachtet zugleich die Umstände der Geschichte, wodurch man zu einer Wahrscheinlichkeit kommen mag. Man kann noch hierbey lesen die Scribenten, so von der Natur, von dem Nutzen und Lesung der Historien geschrieben, davon viele in zwey Theilen unter dem Titel *penes artis historicae* zusammen getragen sind; *Vosium de arte histori a. Clericum in Parthasian. Eisenhart de fide historica*, an dem zwar *Thomasius* in besagter *disp. de fide iuridica* unterschiedenes ausgeleget; *Bierling disp. de Pyrrhonismo historico*, nebst *Struven in bibl. historic. cap. 1. §. 6.*

Der Glaube der practischen Wahrscheinlichkeit hat mit zukünftigen, und zwar mit ungewissen Dingen zu thun. Er ist ein vernünftiges Vermuthen in ungewissen Fällen nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit. Solche Dinge zu glauben, deren gänzliche Gewisheit bereits unmittelbar in die Sinne fällt, ist keine Kunst, denn das kann auch ein Narr. Es muß sich die Behutsamkeit im

Glauben zu der Zeit, da wir die Wahrheit gewis nicht wissen können, sondern dieselbe bloß nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit vermuthen müssen, zeigen. Ungewisse Fälle können auf eine gedoppelte Art ungewis seyn: erstlich daß der Ausgang auf diese oder jene Art auf einer Seite wahrscheinlich, jedoch daß auf der andern eine Möglichkeit eines gegenseitigen Ausgangs statt hat; hernach daß der Ausgang auf beenden Seiten nur möglich, und entweder so und so geschehen könne. Der Glaube hat bey den ersten statt, so daß man einen Ausgang wahrscheinlich vermuthet, und dennoch auch das Gegentheil noch vor möglich hält, und dieses heißt hierinnen Glauben. Durch die Behutsamkeit in solchem Glauben kann ein Mensch die Reife seines Verstands zeigen, nämlich wenn ein Mensch, der in ungewissen Fällen etwas glauben, oder nicht glauben soll, vermittelt scharfsinniger Gegeneinanderhaltung und Ueberlegung aller Umstände wohl zu unterscheiden weiß, was wahrscheinlich oder unwahrscheinlich und bloß möglich sey, und was er also mit Grunde glauben, oder nicht glauben könne und solle. Denn zu rechtschaffener Beurtheilung aller Umstände und deren Gültigkeit oder Ungültigkeit, als worinnen das Behalten der Wahrscheinlichkeit beruhet, mehr guter Verstand erfordert, conf. *Müllers Anm. über Gracians Orakel Mar. 194. p. 308. Cent. 2. add. Clericum in logic. part. 2. c. 10. Buddem in philos. astrum. p. 1. cap. 3. §. 41. 199.*

Dem Glauben so wohl historischen, als practischen steht in der Ueberrasse die Leichtgläubigkeit, und im Mangel der Unglaube entgegen, davon an seinem Orte nachzusehen ist, woben auch noch der Artikel Vertrauen aufzuschlagen.

Gläubiger,

Heißt eine solche Person, die einem andern Geld leihet, oder sonst Vorschub thut, daß er dieses nach seinem Gefallen brauchen kann, da hingegen derjenige, der das Geld borget, oder Vorschub erhält, der Schuldner genennet wird.

Gleichförmigkeit mit Gott,

Man pflegt auch in der Philosophie von der Gleichförmigkeit eines Menschen mit Gott zu handeln, und indem man hier die bloße Vernunft und keinesweges die Schrift zum Grund der Erkenntnis setzen muß, so hat man sich auf philosophische Art einen andern Begriff von dieser Gleichförmigkeit zu machen, als wenn ein Theologus nach der Schrift von dem Ebenbild Gottes redet. Denn zeigt er, wie der erste Mensch im Paradies das Eben-

benbild Gottes an sich gehabt, wie solches in der anerschaffenen Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit bestanden, durch den Fall verlohren worden, und wieder nur durch die Gnadenmittel zu verwirklichen sey, wenn wir die Seligkeit erlangen wollen, so sind das solche Ideen, von ein natürlicher Mensch nach der besten Vernunft nichts wissen kann, und daher auf eine andere, wie wohl unglücklichere Art sich die Sache vorstellen muß. [Vergleiche den Artikel: Geschwindigkeit.] Er setzt zum voraus, daß die Gleichförmigkeit auf eine Uebereinstimmung einer Sache mit der andern in gewissen Stücken, daß eine was an sich habe, wodurch sie der andern gleich wird, erube, und suchet darauf in der Natur des Menschen einen Grund, daraus erliche Gleichförmigkeit leitet. Der Mensch erhebet aus Leib und Seele. Ist Gott in Geist, so darf man auf seiten des menschlichen Körpers die Gleichheit nicht sehen, und vielmehr die menschliche Seele dessfalls zum Grund legen, bey welcher man ihr Wesen, ihre Kräfte und Eigenschaften erwegen kann. Einige haben die Gleichförmigkeit überhaupt in dem Wesen derselben gesucht, daß wie Gott ein Geist, also sey auch die menschliche Seele eines geistlichen Wesens, welcher Umstand aber allein keine sonderliche Gleichheit ausmachen kann, eben also wenn man sagen wollte, zwischen einem Stein und einem Holz ist eine Gleichförmigkeit, sofern sie beiderseits Körper sind. Andere haben die Sache etwas genauer bestimmen wollen, und fargegeben, der Mensch trage das Ebenbild Gottes an sich, weil er ein vernünftiges Wesen, das vornehmlich auf das Vermögen zu abstrahiren und zu urtheilen beruhe, darwider aber einige einwenden, es sey zwischen der Art der Erkenntniß in dem göttlichen Verstand, und derjenigen, die in dem menschlichen Verstand vorgehe, gar keine Gleichheit, und meynen, man könne das Ebenbild Gottes in nichts bessers suchen, als in gewissen Eigenschaften der Seele, und das wären die Independenz und die Unsterblichkeit, wiewohl auch darwider ein und der andere Zweifel entstehen dürfte. Denn zu geschweigen, daß das Wort Independenz sich zu der Freyheit des menschlichen Willens nicht wohl schicket, weil dasselbige nach seiner gewöhnlichen Bedeutung mehr unter sich faßet, als hier von soll, so kann man hier eben das, was man von der Vernunft und deren Gleichheit mit Gott erinnert, einwenden, es wäre zwischen der Freyheit des menschlichen Willens und des göttlichen Willens die allergrößte Ungleichheit vorhanden, der menschliche Wille ist der Direction des menschlichen Verstandes unterworfen, und hat in Ansehung desselbigen keine

Freyheit, welches man hingegen von dem göttlichen Willen nicht sagen kann, und wie der menschliche Wille von allem auferlichen Zwang frey ist, also muß man auch dieses von dem Verstande sagen. Die Unsterblichkeit der Seele ist zwar eine Eigenschaft der Seele, dadurch sie in einige Gleichheit mit Gott kommt, die aber größer seyn, und mit mehrerer Gewisheit erkannt werden würde, wenn ein natürlicher Mensch aus dem Wesen der Seele schließen könnte, daß sie unsterblich, welches aber nicht angehet. Setzen wir voraus, daß Gott unendlich; wir hingegen endlich sind; daß man hier auf diese wesentliche Eigenschaften und Kräfte der Seele, die von dem Wesen derselben abhängen, zu sehen, so fließet daraus, daß man auch eine Gleichförmigkeit der menschlichen Seele mit Gott einräumet, dabey doch noch eine weit größere Ungleichheit bleibet, und hiernächst nicht viel daran liege, ob man solche im Wesen der Seele selbst, oder in gewissen Kräften und Eigenschaften derselben suche, weil diese von dem ersten abhängen, in so weit aber kann die Unsterblichkeit nicht mit darunter gerechnet werden. Nenne ich Gott, so nenne ich so gleich seine Unsterblichkeit; nenne ich aber die menschliche Seele, so folgt noch nicht schlechterdings aus ihrem Wesen, daß sie unsterblich seyn müsse. Es kann auf solche Weise ein Philosoph was wenigens von diesem Ebenbild, oder Gleichförmigkeit sagen, ja es dürfte noch mancher gar annehmen, von einer Gleichförmigkeit zu reden, weil, wie bereits erinnert worden, die Ungleichheit gar zu groß bleibet. Wollte man auf die moralische Beschaffenheit des Menschen sehen, sofern er durch die Tugend Gott gleich zu werden, sich bemühet; so ist doch auch hier ein großer Abfall vorhanden, wer nur weiß, oder selber empfunden, was eine philosophische Tugend sey. Es können hier gelesen werden Philippi Jacobi Spencers philosophema de conformatione creaturæ rationalis ad creatorem, und Joh. Conrad Spoerls disp. de imagine dei in homine, quatenus philosophicæ considerationis est, Jen. 1732.

Die heidnische Philosophen haben mehrentheils viel von der Gleichheit mit Gott geredet, welche Materie, wo sie recht nach ihren Grundätzen verstanden und ausgelegt wird, ein großes Licht in ihren andern Lehren geben kann, und daher eine kurze Ausführung verdienete. Derjenigen, die in ihrer Moral auf eine innerliche Glückseligkeit der Seele sahen, waren die Pythagoræer, Platoniker und Stoiker, und diese lehrten von einer Gleichheit mit Gott; Aristoteles aber bekümmerte sich bey seiner Moral nur um die zeitliche

zeitliche und äußerliche Glückseligkeit, und war deswegen um die Lehre von der Gleichförmigkeit mit Gott unbesorgt. Die Pythagoräer betreffend, so lehrte Pythagoras, daß der letzte Endzweck der Philosophie wäre, Gott gleich seyn, welches Scheffer de nat. et constit. philosoph. Pythagoric. cap. 6. und 7. aus dem Pseudo, Jamblico, Juliano, Stobäo und andern beweiset, daher es auch bey dem Hierocle comment. ad aur. carmin. pag. 10. heisset: man müsse erst ein Mensch, und denn Gott werden. Zu solcher Gleichheit mit Gott gelangte man durch die Weisheit, welche eine Erkenntniß göttlicher Dinge; die aber niemand erkennen könne, er habe sich denn zuvor gereiniget, wer sich aber reinigen wollte, der müsse sein Gemüth von dem Leibe absondern, das ist von den bösen Bewegungen, welche in dem Leibe ihren Sitz hätten, losreisen, in sich selbst kehren, oder verborgen leben und dann zu Gott aufsteigen, oder sich zur Betrachtung der Götter, ja des höchsten Gottes selbst erheben. So lehrte auch Plato, daß das höchste Gut darinnen bestünde, daß der Mensch Gott gleich, oder in das Geschlecht der Götter aufgenommen werde, außer daß er solche Gleichheit einigermaßen eingeschränket und noch hinzu geset: κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπων, da hingegen Pythagoras sein Absehen auf eine vollkommene Gleichheit gehabt zu haben scheint. Die Mittel zur Gleichheit waren auch die Erkenntniß sein selbst, die Reinigung, die in sich Keßrung und die Betrachtung Gottes, oder kurz der philosophische Tod, welcher darinnen bestünde, daß sich das Gemüth je mehr und mehr von dem Leibe und allen körperlichen Dingen los reiße und ganz außer sich gesetzt, Gott betrachte, wovon, außer dem bereits angeführten Scheffer de nat. et constit. phil. Italicae, mit mehreren zu lesen Omeis in ethica Pythagor. pag. 7. Zentgrav de origine, veritate et immutabili rectitudin. iuris natural. artic. 9. pag. 311. Sonntag in disp. de similitud. nostr. cum deo Pythagorico - Platonica, Buddeus in analect. hist. philosph. pag. 367. Paschius de inuentis nou-antiqu. cap. 4. pag. 169. und in introduct. ad rem litterar. mor. veter. cap. 1. §. 13. pag. 548. bey seinem Tractat de variis modis moralia tradendi, Sanschius de enthufalismo Platonico sect. 6. §. 6. p. 82. Stolle in der Historie der heydnischen Morale pag. 73. und 38. Crollius in disp. de similitud. dei et vnion. cum eodem §. 24. 199. welche viele Zeugnisse der Alten angeführet haben. [Vorzüglich muß Brucker seine hist. critica philos. in 6 Quartbänden verglichen werden. Wie die Stoische Secte in vielen Stücken

den Lehrsätzen des Pythagoräer und Platonis folgte, also geschähe solches auch hier. Denn setzte Pythagoras zum Endzweck der Weisheit die Gleichheit mit Gott, so bekennet Seneca epist. 49. er versprache sich von der Philosophie, vt parem deo faciat, und epist. 41. senet er die höchste Glückseligkeit eines Menschen in der Vereinigung mit Gott, ja epist. 31. schreiet er, das rechtschaffene Gemüth könne man nicht anders, als deum in humano corpore hospitantem nennen, dahin dasenige mit zu rechnen, was Epictetus in seinem enchirid. cap. 21. 37. und Marc. Antoninus de se ipso ad se ipsum hin und wieder davon hat. Doch der wichtigste Punkt kommt darauf an: in was vor einem Verstand diese Weltweisen die Gleichheit mit Gott genommen? Wenn man solche Lehrsätze so einzeln und nicht in dem Zusammenhang mit ihren Principiis ansieht, so sollte man meinen, wie weit sie es in der moralischen Erkenntniß gebracht hätten, und wie ihre Philosophie der heiligen Schrift sehr ähnlich aussehe. Es sind daher viele gewesen, welche die Sache nicht genau untersucht, und deswegen mehrere Staat von diesen heidnischen Ausprüchen gemacht, als sie in der That verdienen, ja aus einer Unbedachtsamkeit selbige in eine Vergleichung mit den Sprüchen der heiligen und göttlichen Männern gebracht. Es wird sich der wahre Verstand bald zeigen, wenn wir diese ihre Principia voraus setzen: daß die Seele ein Stück des göttlichen Wesens, daß selbige vom Himmel auf die Erde kommen, und mit dem Körper, worinnen das Böse läge, vereinigt und durch diese Vereinigung verderbet worden, daher man sich bemühen müste, das Gemüth von den Banden des Leibes los zu reißen, damit sich wieder mit dem göttlichen Wesen, woher es genommen, vereinigen könnte. Wir haben alle diese Sätze von dem Pythagora und Platone sattsam in der exercit. de atheismo Aristotelis pag. 211. 199. parergor. academ. cor. ausgeführt und dargethan. Es erhellet aber daraus, daß man die Gleichheit mit Gott, welche sie gelehrt, und solchen Grundsätzen mehr physisch, als moralisch erklären müsse, daß nämlich die Seele, als ein Stück des göttlichen Wesens wieder in das göttliche Wesen gleichsam müsse eingeföhret, und damit vergöttet werden, woraus zugleich zu schliessen, wenn sie von der Unsterblichkeit der Seele geredet, was sie sich vor einem Begriff davon gemacht haben, indem auch solchen Principiis die Seele ihre Existenz verlieren muß. Hätten die Stoiker systematisch nach ihren Principiis philosophiren wollen, darunter der wichtigste Grundlag war, daß Gott und die Welt

ns, so hätten sie eigentlich von keiner Gleichheit des Menschen mit Gott reden können, da sie aber das erste nicht thäten, so darf man sich über die vielen Widersprechungen dieser Weltweisen nicht wundern, welche wir schon hin und wieder angemerkt haben.

Gleichgewicht, Zustand in selbigem,
[siehe *Aequilibrium*.]

Gleichheit,

Hievon handelt man in der Ontologie, da man eine Sache auch nach der Gleichheit in Ansehung einer andern Sache, ist der sie überein kommt, betrachtet. Den Grund, worauf dieselbe ankommt, muß man in den Accidentien suchen, nach denen wir nur die Sachen erkennen. Denn obschon die Entia, oder Dinge auch was die Substanz betrifft, unter einander überein kommen, so erstreckt sich doch unsere Erkenntnis nicht dahin.

Da wir aber zweyerley Accidentien haben, indem einige mit einer Gewisheit an einer Sache können gesagt werden, und das Wesen derselben betreffen; einige aber nur zufällig sind, und zum Wesen nicht gehören, folglich auch mit keiner Gewisheit zu prädiciren sind, so kann man die Gleichheit der Dinge unter einander eintheilen erstlich in eine wesentliche und zufällige; jene ist, wenn zwei Dinge in einem wesentlichen Begriff einander gleich sind, welcher wesentliche Begriff entweder die *differentiam speciei* betrifft, wie z. E. Paulus und Petrus einander darinnen gleich, daß beide vernünftig sind; oder das *genus*, wie in Mensch und ein unvernünftiges Vieh in dem wesentlichen Begriff einander gleich sind, daß sie beide lebendige Geschöpfe sind. Die erstere Gleichheit wird nach *similitudo absoluta*, oder *omnimoda*; die andere aber *similitudo secundum quid* also genannt; beide aber kann man im lateinischen gar wohl *iteriditatem* nennen. Diese aber, oder die zufällige Gleichheit ist, wenn zwei Dinge in einem zufälligen Begriff, der nicht zum Wesen gehört, einander gleich sind, als wenn z. E. zwei Menschen in Ansehung der Natur, der Farbe, der Kleidung, geistlicher Geschicklichkeit u. s. f. einander gleich sind.

Hernach kann man das *simile* in das *mile* in *specie*, und in das *aequale* einzellen: jenes ist, wenn zwei Sachen in der Qualität übereinkommen; den die aber betrifft die Gleichheit die Größe der Sachen, davon man das erstere das philosophische; das andere das mathematische nennen kann, s. Künigiger in *anal. cap. 8, pag. 392*, in *kurz. erudit. nebst*

Donati metaphysic. vusual. cap. 16. nebst den andern metaphysischen Büchern. [Siehe *Ähnlichkeit*.]

Gleichheit der Menschen,

ist diejenige Beschaffenheit der Menschen, sofern sie in gewissen Stücken mit einander überein kommen. [Siehe *Ähnlichkeit*.] Es können dieselben nach dem Stande der Natur und Gnade betrachtet werden. Nach dem natürlichen Stand erwidet man entweder wesentliche, oder zufällige Eigenschaften, nach welcher unterschiedener Betrachtung sich eine Gleichheit sowohl, als Ungleichheit zeigt. Dem Wesen nach sind alle Menschen einander gleich, man mag ihre physische, oder moralische Natur ansehen. Denn siehet man den Menschen nach der physischen Natur als ein lebendig Geschöpf an, so kommen sie alle von einem Stamm, werden alle auf einerley Art gezeuget, geboren und erhalten, die Bewegung des Geblüts, die Verdauung der Speisen geschehen auf gleiche Weise, den Ueberflaß der Natur giebt der eine von sich, wie der andere, sind auch alle dem Tode auf gleiche Weise unterworfen. Die Structur des Leibes, die Anzahl, Ordnung, Beschaffenheit der Gliedmaßen desselbigen kommen bey allen überein. Die moralische Natur besteht in dem Gemüth und dessen Correlation mit solchen Verrichtungen, die auf des Menschen willkürlichen Glückseligkeit zielen, so fern er den natürlichen oder allgemeinen göttlichen Gesetzen unterworfen ist, da sich denn eine zweifache Gleichheit zeigt, in Ansehung der Obligation sowohl, als des Rechts. Denn es stehen alle und jede Menschen unter dem Befehl der Natur und werden dadurch verbunden, daß niemand, wenn es auch der größte Monarch auf Erden wäre, sich einer gänzlichen moralischen Freiheit rühmen kann, wie wir oben in dem Artikel von der Freiheit in Ansehung des Gesetzes gewiesen haben. Doch indem alle Menschen eine Verbindlichkeit auf sich haben, und daher gewisse Pflichten zu leisten schuldig sind, so haben sie auch durchgehends gewisse Rechte vermöge des Gesetzes zu genießen, daß ein jeder von dem andern die notwendigen Pflichten zu verlangen, befugt ist. Stehen sie aber gleich alle unter der Herrschaft Gottes, so hat doch in dem natürlichen Stand niemand mehrere Macht und Gewalt über den andern, und sind darinnen einander alle gleich, woraus denn folget, daß keine menschliche Herrschaft, keine Verträge von Natur sind, wie Grotius de *iure belli et pacis* lib. 1. cap. 5. §. 1. n. 2. angemerkt. worinnen ihm von seinen Anlegern Simon, Tenniges und Grauwinkel bejusau. n. Boecler,

Boecler, Ziegler, Osiander, Zulpis, Selben hingegen von ihm abgehen; wie nicht weniger, daß die Menschheit wider die Natur, s. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 3. cap. 2. §. 8. auch der eigentlich natürlichen Stand von dem besondern Eigenthum einer Sache nichts wisse. In außerwesentlichen Dingen, und sofern die natürliche Kräfte nach ihrer Quantität angesehen werden, findet sich eine große Ungleichheit, daß sie nicht alle von einerley Größe und Stärke des Leibes, von einerley Kräften des Verstandes und Willens sind, und am meisten zeigt sich solche Ungleichheit in den Glücksgütern der Ehre und des Vermögens, welche aber durch die Bosheit der Leute eingeführt worden, auch neben sich noch eine große Gleichheit hat, daß nichts beständiaers, als die Unbeständigkeit. Es ist Thomassius in den fundament. iur. nat. et gent. cap. proem. und lib. 1. cap. 1. sonderlich aber in seinen orationibus academicis, die 1723. 3. heraus gekommen, pag. 13. sqq. auf die Gedanken kommen, daß auch die Menschen von einander specie unterschieden wären, an welchem letztern Ort er deswegen den Leibnigen widerlegt, und verschiedene Zeugnisse vor seine Meynung anzuführen sich bemühet. Nach dem Stand der Gnade findet sich eben eine solche Gleichheit in wesentlichen Stücken, daß ordentlicher Weise die Menschen auf einerley Art wiedergeboren, in ihrem geistlichen Wachsthum erhalten, und durch einerley Mittel, das ist den Glauben ohne Unterschied des Geschlechts, der Macht, Reichthum u. s. w. selig werden, wiewohl davon die Philosophie nichts weiß.

Aus diesem natürlichen Grund von der Gleichheit der Menschen unter einander erkennt die Vernunft ein natürliches Gesetz, man sollte seinen Nebenmenschen als seines gleichen behandeln, welches nach jedermanns Geständniß ein Gesetz der Natur, wie es aber mit den andern natürlichen Gesetzen zusammen hänge, darthun sind die Scribenten der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit nicht einig. Denn Pufendorf de officio hominis et civis lib. 1. cap. 6. setzet erst die Regel, daß man niemanden beleidigen soll, und hernach cap. 7. die andere, daß man alle Menschen sich gleich achten müsse, welche Ordnung er auch de iur. nat. et gent. lib. 3. cap. 1. 2. beobachtet, und nebst ihm Buddeus in elem. phil. pract. part. 2. cap. 4. sect. 4. Es haben aber andere erkannt, daß aus dem Satz, man müsse die Menschen als seines gleichen ansehen, die andere Lehre, niemand sey zu beleidigen, als eine Conclusion fließe, mithin müsse sie eher abgehandelt werden, s. Proeleum in den Anmerkungen über den Pufendorf pag. 179. Remme-

rich in Pufendorf. enucleat. pag. 91. Thomassius setzet den Satz von der Beleidigung der Gleichheit auch zum Grund der Pflichten gegen andere, und folgert daher zwey Verbote, daß man sich nicht mehr, als einem andern zueigne, welches durch Hochmuth geschehe, und daß man einem andern nicht zu wenig thäte, nemlich der Beleidigung, und zwey Gebote, daß man andern ohne vorhergegangenen Pactis dasjenige erweise, was man zugesaget, in iurisprud. divin. lib. 2. c. 3. §. 29. sqq. woben noch zu lesen Gerhard in delineat. iur. nat. lib. 1. cap. 3. Quibling in via ad veritat. part. 3. cap. 5. 6. Hochstetter in colleg. Pufend. tract. 4. §. 17. Rechenberg in institut. iurisprud. natur. lib. 1. tit. 10. Aranewitter in dissert. de servanda inter homines aequalitate Wittenberg 1713.

[Glücken,]

[Das Glücken der Körper erfordert ein Leuchten, wenn sie erhitzt worden sind. Es entsteht dieses Leuchten von der geschwinden zitternden Bewegung der kleinsten Theilchen, woraus diese Körper bestehen.]

Glüd,

Bedeutet indgemein einen guten Fortgang unserer Thaten, einen Vortheil den man erlangt. In Ansehung der Mittel, wodurch dieser Fortgang beibringt wird, ist es entweder ein ordentliches oder außerordentliches. Das ordentliche Glüd ist dasjenige, welches Gott und die Natur in Ansehung der Mittel dazu zu gelangen, in die Größe unserer Fähigkeit gesehet, also das ordentliche Weise gutes Glüd ein natürlicher Effect kluger Thaten ist. In diesem Verstande pflegt man das Wort Glüd zu nehmen, wenn man sagt, ein jeder sey der Schatz seines Glücks. Außerordentliches Glüd kann man glücklich oder unglücklich werden, wenn sich allerhand natürliche Umstände und Zufälle, die nicht von unserm Willen abhängen, und dennoch mit dem Verlauf unserer Thaten eine Verknüpfung haben, ereignen. Vermittelt solbiger gewinnt bald ein kluges Unternehmnen einen noch bessern Fortgang, als man vermennet, bald auch einen schleimern; bald verursachen gedachte Umstände einem thörlisch und verwegem angelegtem Werke einen unverdienten glücklichen Fortgang; bald tragen sie noch dazu etwas zu dem übeln Lauf unglücklicherer Anschläge bey. Von dieser Art des Glücks sind viele Sprichwörter zu sehen, z. E. passibus ambiguis fortuna volubilis errat. Und man kann gar leicht begreifen, wie das Glüd unbeständig ist.

enn diese ereigneten Umstände bleiben
ten immer einerley, und oft fügen sich
ihl wider Vermuthen zu den bisherigen
und andere neue Umstände hinzu, so
vorige Connexion des Glücks gänzlich
ändern. Wenn man bey den alten
critibenten liest, wie sie das Glück ver-
gehend entgegen gesehet, und den glück-
hen Ausgang eines Unternehmens nur
seu zugeschrieben, so ist es von dem
außerordentlichen Glück zu verstehen,
Freinsdhem. ad Flor. proleg. pag. 4.
brigens sind uns diese Umstände entwe-
der von Anfang unserer Unternehmungen
kannt, daß wir uns darnach richten
müssen; oder sie ereignen sich wider un-
ser Wissen oder Vermuthen, welche letz-
tere man casus fortuitos, oder unversehe-
ne Zufälle nennet. Beide entstehen ent-
eder bloß aus dem gemeinen Lauf der
Natur oder sie werden, ob sie gleich na-
türlich sind, dennoch von Gott, als dem
Erhalter der Natur durch seine speciale
Providenz zu besondern, und oftmals un-
ergründlichen Absichten dirigirt, welches
niemals in gesundem Verstand das Glück
nicht kann genennet werden. Da hingegen
eine Begebenheit, die gar nicht mit den
Principiis der Natur zusammen hängt,
in göttliches Wunder heist.

In Ansehung des Glücks ist große Klug-
heit voranröthig, welches nämlich zu er-
langen, zu beurtheilen, sich bey demselben
wohl aufzuführen und zu maßigen.
Daß die Regeln des Glücks, oder die
Weg glücklich zu seyn betrifft, so wird
niemand leugnen, daß das ordentliche
Glück allerdings seine Regeln habe, die-
weil die Mittel des ordentlichen Glücks
in unserm Vermögen stehen, und der gu-
te und äbele Gebrauch solcher Mittel von
unserer Geschicklichkeit oder Ungeschick-
lichkeit abhänget, also, daß aus wohl
berathenen Anstalten der intendirte glück-
liche Ausgang einer Unternehmung ent-
eder gewiß erfolgen muß, oder wahr-
scheinlich zu hoffen steht. Die Mittel
aber des außerordentlichen Glücks sind
nicht in unserer Gewalt, und es kann
keine Klugheit noch Tümmheit des Men-
schen etwas beitragen, daß sie seyn, und
nicht seyn sollten. Nichts desto weniger,
kann einige gute, oder böse Conjunctur,
ohne unser Zuthun, oder Verschulden
wirklich vorhanden sind; so giebt auch
dieses Regeln der Klugheit, wie man
dabey zu verhalten habe, wie man
Glück zu beurtheilen, erwarten, ge-
brauchen, in Faveur desselben wagen,
Unglück durch Tümmheit nicht ver-
meiden solle &c. Sein Glück beurtheilen
ist nichts anders, als die bey seinen
Unternehmungen sich ereignende Umstän-
de überschlagen, daß man urtheile,
wie und wie viel derselben uns in un-
Philos. Lexic. I. Theil.

ferm abgezielten Unternehmen befördern
lich, oder hinderlich seyn werden, und
ob die mit ordentlicher Klugheit zusam-
men gesetzten günstigen Umstände des
Glücks denen sich vielleicht dabey auch
zeitigenden widrigen Affecten wohl dürften
gemachsen seyn. Folglich gehöret zu die-
ser Beurtheilung des Glücks ein guter
Verstand, um von der Wichtigkeit eines
jeden Umstandes recht zu urtheilen, und
zu untersuchen, was vor Folgerungen es
entweder gewiß, oder wahrscheinlich nach
sich ziehen werde. Es muß ein Kluger
sich auch in dem Glück, nämlich in dem
außerordentlichen maßigen, nicht aber in
dem ordentlichen, wenn man nämlich
durch Klugheit und Geschicklichkeit ein
und andere wichtige Vortheile erlangt,
da man nicht Ursache hat, inne zu hal-
ten, sondern vielmehr das plus ultra vor
Augen zu haben, welches eine Regel des
ordentlichen Glücks ist. Die Klugheit
aber sich in dem außerordentlichen Glück
zu maßigen, kommt auf die Klugheit,
sein Glück zu beurtheilen, an. Wenn
sich einst eine Verknüpfung günstiger Um-
stände des Glücks ereignet, so ist bekannt,
wie solche gar selten immer, oder zu lange
anhaltend pflege. Hieraus entspringt
erklärlich die Klugheit, sein Glück zu recht-
zer Zeit zu gebrauchen, daß man näm-
lich selbiges alsdenn und so lange gebrau-
che, als die favorablen Conjuncturen
währen. Wenn nun aber diese entweder
bald, oder nach langer Zeit aufhören
beginnen, alsdenn fänget die Klugheit
an, sich zu maßigen, welche dardurch
bestehet, daß man durch den seithero ver-
spürten glücklichen Success sich nicht in
unzeitiger Kühnheit und Ruthigkeit ver-
leiten lasse, noch den Abgang und Wan-
gel derer nun aufhörenden Umstände des
Glücks, durch welche man hithero fernun-
direct worden, durch tollkühnes Wagn
ersehen zu wollen, und solcher gestalt die
bithero erworbene Vortheile und Ehre
wieder auf das Spiel zu setzen. Unter
den Menschen sind sehr viele unterschle-
dene Grade des Glücks. Einige z. E.
sind von keiner sonderbaren Geschicklich-
keit, werden aber durch das außerordent-
liche Glück geleitet, und sie wissen sich
dessen so zu bedienen, daß sie noch ziem-
lich wohl in der Welt fortkommen. An-
dere hingegen haben theils gute Geschick-
lichkeit, sich ordentlicher Weise glücklich
zu machen; theils werden sie auch außer-
ordentlich vom Glück geleitet; wenn diese
sowohl ihre Geschicklichkeit recht anzuwen-
den, als auch ihr außerordentliches Glück
zu beurtheilen, zu gebrauchen, auch wohl
in Faveur desselben zu wetteilen mit Ursache
etwas zu wagen wissen, können sie es
nach Proportion ihres Standes zum höch-
sten Punct ihres zeitlichen Glücks brin-
gen. Dergleichen Classen sind noch weit
mehr.

mehr. Denn es giebt Leute, die zwar klug und geschickt sind, aber vom Glück keinen Verstand haben. Es giebt kluge und geschickte Leute, denen das Glück wohl gar zuwider ist. Andere geschickte Leute haben wohl Glück, sie wissen es aber nicht zu gebrauchen. Einige sind ungeschickt und unglücklich zugleich, wie dieses Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul Cent. 1. pag. 64. 131. 243. 206. 133. gewiesen: s. Kohrs Klugheit zu leben cap. 23. Man macht sich indgemein die verwirrtsten und dunkelsten Begriffe von dem Glück; und es ist bekannt, daß die Alten selbst nicht gewußt, was sie daraus machen sollen, und wie bey den Lateinern das Wort fortuna mehr einen leeren Klang von sich gegeben, als daß es etwas bedeutet hätte: s. Clericum in arte critic. part. 2. s. 1. cap. 9. s. 3. sqq. Democritus sagt beym Eusebio praep. evangel. 1. 14. c. 27. ἀνθρώποι τύχης ἰδῶλον ἐπλάσαντο, πρὸ φαντασίᾳ ἰδίᾳ ἀγνόησι, homines sixerunt idolum fortunae, propriae ignorantiae velamentum. Bald bedeutete fortuna einen Gott oder eine Göttin, bald das Schicksal nach dem heidnischen Sinn, bald die Glückseligkeit, bald den Reichthum und das Vermögen, bald die unversehene Zufälle, bald eine zufällige Ursache dererjenigen Dinge, die sich bey einem Vornehmen unvermuthet zutragen, und nach der letztern Bedeutung beschreibt Aristoteles 1. 2. c. 5. phys. das Glück. Lippinus gedenket in biblio-philos. pag. 526. unterschiedener Scribenten, die vom Glück geschrieben. Zu Paris sind 1723. des Poggii historiae de variatae fortunae libri quatuor mit Noten erläutert heraus gekommen, davon man in dem journal des sçavans 1724. iun. pag. 636. einen Auszug gemacht.

Glückseligkeit,

Die Glückseligkeit des Menschen ist ein Begriff der wahren Güter, deren ein Mensch nach der Natur in seinem Leben fähig ist, und durch deren Genuß sein Leben freudig und vergnügt gemacht wird. Das formale unserer Glückseligkeit besteht in der Empfindung des guten mit einer Belustigung, indem diese nicht anders, als ein Genuß des wahren Guten, solcher Genuß aber nichts anders als eine angenehme Empfindung desselben ist. Epicurus setzte das höchste Gut in der Vollust, welche darinnen bestunde, wenn der Leib ohne Schmerz und das Gemüth ohne Unruhe sey, und sagen viele, daß dieses eben die angenehme Empfindung des Guten wäre. Ein Gut des Menschen, und seine Glückseligkeit ist nicht einerley, sondern sind also von einander unterschieden,

daß ein Gut des Menschen ein jeder Theil seiner Glückseligkeit genennet wird. Wenn wir die Natur des Menschen überhaupt betrachten, so haben alle einerley wahre Güter, nämlich die natürliche Fähigkeiten, die Fähigkeit der Vernunft in Ansehung des Leibes, die Fähigkeit das Wahre zu erkennen, was den Verstand betrifft, und die Fähigkeit der menschlichen Liebe; oder der Tugend in Ansehung des Willens. Aber es giebt unter den Glückseligkeiten der Menschen gewisse Grade, die ebenfalls mit den Graden der Güter nicht zu vermengen. Die natürliche Fähigkeiten muß der Mensch durch Kunst, Klugheit und Geschicklichkeit zu seinem Gebrauch anzuwenden wissen, und solcher gekalt allererst eigentlich zu wahren Gütern, oder Stücken seiner Glückseligkeit machen, daß er zu der Gesundheit, zu der Wahrheit, zu der wahrhaften Liebe, oder zu der Tugend gelange. Dieses sind die Güter, die unmittelbar von dem Menschen genossen werden, welche also an und vor sich selbst als Güter, die der Endzweck des Schöpfers selbst sind, müssen verlangt werden. Nun sind aber noch andere, die nicht an und vor sich selbst, sondern als Mittel zur Erlangung eines der obigen unmittelbaren Güter verlangt werden können, als Reichthum, Ehre, Vergnügen, und andere unglückliche Arten, die daraus wieder entstehen. Also kann die Glückseligkeit des einen in einem Begriff und mehrerer wahrer Güter bestehen, als die Glückseligkeit des andern: es kann einer gesund, weise und tugendhaft seyn; da hingegen dem andern bey den zwey letztern Gütern das erste fehlt, obgleich ein tugendhafter Mensch bey seiner Krankheit wahrhaftig glücklich ist. Ja wenn ein Mensch die wahre Liebe, oder die Tugend, als das höchste Gut besitzt, so folgt nicht, daß er deswegen auch den höchsten Grad aller Glückseligkeit bezie, indem 1. E. kein Zweifel ist, daß ein Mensch, der nebst der Tugend auch alle Commodität dieses Lebens besitzt, nicht vor glücklichet sollte zu achten seyn, als wenn er bey seinem tugendhaften Wandel aller Bequemlichkeit dieses Lebens beraubt ist. Man kann die Glückseligkeit des Menschen in die innere und äußerliche einteilen, deren jene ein Begriff und Genuß der Güter ist, die der Mensch durch sich selbst erlangt; diese aber ein Genuß und Begriff der Güter, die er von andern in der menschlichen Gesellschaft erlangen muß. Denn kein Mensch ist von Natur schon einer so gar vollkommenen und allgemeinen Begriff aller Geschicklichkeiten zu erwerben, daß er zur vollkommenen Glückseligkeit, deren ihn Gott durch die Natur fähig erschaffen, aller Bedürfnisse anderer Menschen sollte entbehren können.

Es soll der Mensch seine Glückseligkeit ausführlich erlangen, welches aus der Natur einer vernünftigen Creatur, derleißen der Mensch ist, nothwendig fließt. Denn zu dem Ende hat Gott den Menschen mit Verstand und Willen bedacht, daß er vermittelst des Erkennens die Befehle der Natur, so viel zu seinem Zweck dienen, erkennen, vermittelst des andern aber nach solcher Erkenntniß seine Thun zu seiner Glückseligkeit einrichten soll. In diesem Genuß und angenehmer Empfindung soll das Gemüth des Menschen ruhen, daß es freudig und mit sich selbst ergnügt ist. Hieraus siehet man, was er ein Zusammenhang der Güter, der Glückseligkeit, der Gemüthsruhe des Menschen sey, s. Müllers Voreen über Braccians Oracul pag. 374. 713. 737. und an andern Orten der ersten Centurie, auch lart de vivre heureux, formé sur les idées les plus claires de la raison et du bon sens, so unter andern zu Paris 1690. heraus gekommen; ingleichen reflexions sur la felicité dans cette vie mortelle, davon in dem journal des sçavans 1718. abr. pag. 123. gehandelt wird. [Einige Philosophen von großem Range und Ansehen erklären die Glückseligkeit durch ihren Zustand der Gemüthsruhe, das ist, durch einen solchen Zustand, in welchem der Mensch die Uebereinstimmung seiner irdischen Handlungen mit dem Frieden zur Vollkommenheit empfindet, und in welchem er sagen kann, er habe keinen Mangel der Vollkommenheit in seiner Willkür gegründet. Daher könne ein Mensch glücklich seyn, wenn er gleich viele Streiche vom widerwärtigen Glück erfahren müsse; wenn er gleich widerwärtige Folgen aus dem Mangel zeitlicher Güter empfinde, u. s. w. Die Seligkeit wird der höchste Grad der Glückseligkeit genennet, der wie andere sagen, diejenige Glückseligkeit, welche durch keine niedrige Schicksale gestört werden kann. Dagegen sagt man auch von keinem Menschen, daß er auf diesem Erdballe selig sey, weil er erst nach dem Tode einer höchsten Glückseligkeit fähig wird. Zwar leont der sel. Bischof D. Gunnerus in seinen instit. theol. dogmat. Die Glückseligkeit sey mehr, als die Seligkeit, denn als Wort sey aus Glück und aus Seligkeit zusammen gesetzt, und erfordere demnach eine Abwesenheit aller Unglücksfälle und niedrigen Schicksale. Allein a) zeigt die Logik, daß man die Bedeutung eines Wortes nicht aus der bloßen Etymologie erleiten müsse. b) ist auch nur in der deutschen Sprache eine solche Herleitung anzuwenden. Nehme ich aber das lateinische Wort felicitas, so fällt der ganze angegebene Grund über den Haufen. c) müßte man nach dieser Erklärung behaupten, daß ein Mensch dieselbe des Gra-

des zwar selig genennet werden könne, nicht aber glücklich, welches doch dem Redegebrauch entgegen ist.]

Glücksfälle,

Nennet man diejenigen Begebenheiten, die von dem außerordentlichen Glück abhängen, und sich wider unser Vermuthen zu unserm Vortheil äußern. Der vorhergegangene Artikel vom Glück zeigt, wie dasselbige entweder ein Ordentliches, oder außerordentliches sey. Die Begebenheiten des letztern, und zwar wenn sie sich wider Vermuthen äußern, nennet man Glücksfälle. Sie haben entweder bloß ihre natürliche Ursachen, oder werden durch Gottes besondere Providenz dirigirt, der nach seiner Weisheit sich derselben zum Besten der Menschen, wenn er selbige zum guten lenket, bedient. Denn stoßet solche einem Menschen auf, und er erkennet, daß er selbige nicht seiner Geschicklichkeit, sondern allein der göttlichen Güte zuschreiben habe, so erwecket dieses eine Liebe und Hochachtung gegen Gott.

Glückstopf,

Wird in der natürlichen Rechtslehre samkeit bey der Lehre vom Handel und Wandel unter diejenigen Contracte gezählet, dabey etwas ungewisses, so auf Glück ankommt, wenn man nämlich aus einem gewissen Befuß, darinnen eine Anzahl beschriebener und unbeschriebener Zettel lieget, vor Geld einen, oder mehr Zettel heraus ziehen darf, und alsdenn dasjenige, was auf dem Zettel beschrieben, bekommt, steht aber nichts darauf, muß man sich auch gefallen lassen.

Gnade,

Ist nichts anders, als eine Art der Liebe, sofern sie von einem Höhern gegen einen Geringern erwiesen wird, und die er nicht vermöge eines Rechts verlangen kann, daher steht der Gnade das Verdienst entgegen. Man nennt sowohl dergleichen Liebeaneignung eine Gnade, als wenn man sagt: er steht bey dem Fürsten in Gnaden; als auch die wirkliche Liebesbeweissung, oder die Wohlthat, als wenn es heißt, man habe die Gnade gehabt, man habe große Gnade genossen. Die Theologen brauchen diß Wort, wenn sie solches der Natur entgegen setzen, in einer besondern Bedeutung, die aber auch in heiliger Schrift gegründet ist, wovon ihre Systemata und einzelnen Schriften von dieser Materie zu lesen.

Gnugthuung,

Ist eine Ersetzung dessen, woran man den andern durch neue geschriebene Beleidigung verleset hat. Hat Gott verboten, daß man einen beleidigen soll, so hat er zugleich geboten, daß man den verursachten Schaden ersetzen müsse. Denn sonst wäre das Verbot vergeblich. Die Ersetzung geschieht entweder durch Restitution; oder Satisfaction, wie wir in dem Artikel **Schade** gesehen. Man pflegt auch das Wort Satisfaction im weiteren Verstand zu nehmen und selbige in publicam und privatam einzutheilen, so daß jene dem Gesetzgeber und dessen Gerechtigkeit geschieht und die Strafe unter sich fasset.

Gold,

Wird vor das edelste unter allen Metallen gehalten, indem es an sich selbst das allerreinste, dauerhaftigste, dichteste und schwerste ist. Man hält dafür, daß das Wesen des Goldes aus dem reifsten und reinsten Quecksilber mit einem lauterem und fest gebiegenen Schwefel durch die Kraft der Sonne, oder des unterirdischen Feuers durch genugsames Kochen also mit einander verbunden sey, daß keine Auflösung geschehen könne, und das Gold in Feuer und in allen Arten der Scheidewasser bestehe. Die Farbe ist gelb von unterschiedlicher Höhe, doch mehrentheils ins Mittel. Man gedenket auch eines weißen Goldes, welches von jedermann sollte vor Silber gehalten werden, wenn es nicht an der Schwere, Geschmeidigkeit, und andern dem Gold allein zukommenden Eigenschaften erkannt würde, dergleichen in Böhmen um Prag herum soll gefunden werden, und von Valbins in hist. Bohemiae part. 1. cap. 14. beschrieben worden. An der Schwere übertrifft es alle andere Metalle, und die besondere Eigenschaften desselben sind, daß es nicht roset, noch anläuft, auch nicht schmutzet, weil es keine Unsauberkeit bey sich hat, weder Geruch noch Geschmack hat, und wegen seiner Dichte einen dumpfigen Klang von sich giebt. Es findet sich das Gold entweder ganz pur oder gediegen, oder steckt noch in seinen mineralischen und Goldgeren, welche gemeinlich grau und aschfarbig aussehen, wie bey dem Agri-cola lib. 3. de re metallica pag. 26. zu sehen, wiewohl selbige zuweilen auch von anderer Farbe sind, nachdem viel, oder wenig von andern Metallen, als Silber, Kupfer und dergleichen darunter steckt. Man prüft das Gold, ob dasselbige ächt, oder unächt entweder durch den Strich, welcher Art sich die Goldschmiede bedie-

nen, die das Gold auf den Probierstein gegen ihre Strichnadel prüfen; oder durch das Feuer, welche Probe die Münzmeister brauchen; oder durch die Wasservage, welche von Archimede erfunden, und darinnen bestehen soll, daß wenn zwei Stück Gold, oder zwei goldene Münzen, die außer dem Wasser einerley Gewicht haben, und nachmals entweder mit zwei gemeinen Waagschalen, oder dem gläsernen Wasserväger, dessen sich die Schaffactors bedienen, unter dem Wasser gewogen werden, dasjenige Stück, so unverfälscht ist, das andere, so schlechtere Metalle bey sich führet, merklich überwieget. Das rechte und unverfälschte Gold suchen sonderlich die Goldarbeiter und Goldschläger, deren jene aus dem dritten Theil eines Grans vermittelst ihrer Dratzügen, oder Modellen einen Golddrat von 134 Schuben ziehen; diese aber aus sehr wenigem Gold viele Blätter schlagen können, daher das aurum foliarum, oder das geschlagene Gold entspringet, welches entweder geschlagen feils Gold, oder Zwischgold ist, das auf der einen Seite weiß aussiehet. Es wird entweder aus den Ergruben geholet, oder in gewissen Flüssen unter dem Sand gefunden. Der Flüsse und Bäche, welche unter dem Sand Goldkörner führen, giebt es in Deutschland um die Elbe, Rhein und Donau, in Böhmen und Oesterreich, in dem südlichen Theil Frankreichs, in Savoyen, in Spanien, sonderlich im Lago, ferner in Africa an der guineischen Küste, in Asien, Persien, Indien, vornehmlich in dem Ganges. Die reichsten Goldgruben in Europa sind heut zu Tage die in Ungarn. Unter dem gegar-benen wird das Arabische vor das feinste gehalten, hiernächst folgt das Ungarische, und dann erst das Rheinische. Das durch Kunst zubereitete, oder so genaunte philosophische Gold soll röther und feiner seyn, als das natürliche, wovon der Artikel von der Alchimie zu lesen ist. Außer denen, die überhaupt von den Metallen gehandelt, hat Joh. Franciscus Picus Mirandulanus drey Bücher de auro geschrieben. In Morbosi oratione steht pag. 255. eine Rede de auro eisque laudibus, dergleichen auch Majoranus gehalten. Valentini in multis museor. part. 1. cap. 25. pag. 63. handelt auch von dem gemeinen geschlagenen und gemahlten Gold. Swends verhandl. in philos. naturae part. 3. pag. 365. untersucht die Frage: wie man das ächte von dem unächten unterscheiden soll. Man kann eine kalte und Feuerverguldung unternehmen, und wie selches geschehe, zeigt Succow in seinen Briefen an das schöne Geschlecht S. 416. Wie das Gold durch das Sonnenfeuer in ein rothes Glas verwandelt wird, kann man sehen.

hendafelbst S. 115. 418. lesen. Von Basengold und Rahenfilber findet man Nachricht S. 373. Das feinste Gold ist sehr weich, deswegen versetzt man solches mit Kupfer oder Silber, oder mit beyden ungleich, wodurch es einen Klang bekommt, und eine Härte ohne Sprödigkeit erhdit. Durch eine solche Vermischung muß sich auch der Werth des Goldes verändern. Wenn ich einen Ducaten in Gedanken in 24 gleiche Theile theile, so hat er 23 Theile Gold, und einen Theil Kupfer, und darinne bestehet ben die Natur des Ducatengoldes. In einem Louisd'or, wenn er in 24 gleiche Theile getheilet wird, sind nur 23 Theile Gold und 1 Theile Kupfer, oder Kupfer und Silber zu gleichen oder ungleichen Theilen, und hierinn bestehet die Natur des Louisd'orgoldes. Das Ironengold hat eine starke Vermischung von Kupfer, oder von andern geringen Metallen, so, daß oft der Zusatz den vierten Theil der ganzen Schwere beträgt.]

Gott,

Ein Philosoph kann sich von Gott keinen andern Begriff machen, als daß er als vollkommenste Wesen und die Ursache aller Dinge sey, von welchem man eine rensache Betrachtung nach seiner Existenz, nach seinem Wesen und Eigenschaften, und nach seinen Werken anstellen kann. Den ersten Punkt, oder die Existenz Gottes betreffend, da sich sagt: ob ein Gott sey? so sollte man meinen, es sey unter vernünftigen Leuten, geschweide unter den Christen nicht stbzig, weitläufige Beweise von dieser klaren, und jedem natürlichen ben geunden Verstand sich befindenden Neutben in die Augen fallenden Wahrheit aufstellen. Doch die häufige Schriften, le von dieser Materie an Tag liegen, atten ein Zeugnis von dem großen Vererden der Menschen ab, wider welche die Wahrheit, daß ein Gott sey, zu vertheiligen, und andere vor dergleichen Irrzum zu verwahren nöthig gewesen, wieohl nicht alle gleiche Absicht und Wirkung bey ihren Bemühungen gehabt. Denn viele haben nicht sowohl der Wahrheit wegen, als ihrem eittem Hochmuth 1 gefallen geschrieben, und ihre große Schatzfinnigkeit sehen zu lassen sich beliebt; in der That aber vielmal die Sache noch dunkler gemacht, und den schreiken wohl selbst Rassen wider die rikenz Gottes in die Hände gegeben. Man pflegt insgemein die natürliche Erkenntnis, die man von der göttlichen Existenz hat, in noticiam initiam und acquisitionem, in eine angeborne und erlangte theilen. Jene bestünde in einer innerlichen Empfindung, diese aber beruhe

te auf gewisse und unumstößliche Gründe, die man in drey Klassen, in die metaphysische, physische und historische eingetheilet, wiewohl andere nur dreierley Beweisegründe, metaphysische, physische und moralische machen, und zu den letztern die innerliche Empfindung nebst der allgemeinen Uebereinstimmung aller Völker rechnen, merken auch dabei zum theil an, daß man die ersten gegen die so genannten esprits forts; die andere gegen diejenigen, die nach ihren fünf Sinnen lebten, und die dritte gegen sich selbst, wenn einem ein Zweifel dieser Wahrheit wegen aufstöße, brauchen könnte.

Wir wollen nach der ersten als der gewöhnlichsten Methode die vornehmsten Gedanken der Philosophen, und was dabei vor Disputen surgefallen, berühren. Man theilet demnach die natürliche Erkenntnis von der göttlichen Existenz in eine angeborne, und in eine erlangte. Jene leitet man aus der notions dei initia, daß man von Natur einen Begriff von Gott habe, fragt man aber, worinnen derselbige bestehen sollte? so ist man darinnen nicht einig. Etliche von den Scholasticks sagten; wir hätten eine natürliche Erkenntnis, in der Gehalt eines adus, daß man wirklich urtheilte und erkannte, was zu thun und zu lassen; andere hingegen gaben für, sie verhielte sich par modum doctrinae, ingleichen specierum impressarum, welches aber nunmehr abgebrachte und altfrantische Lehren sind, dabei man sich nicht aufzubalten. Zu den neuern Zeiten hat man den von Natur eingepflanzten Begriff Gottes und die daher rührende natürliche Erkenntnis in dreifachen Verstand genommen. Denn Cartesius philos. princip. part. 1. §. 13. 17. medit. de philos. prim. 3. und in andern Stellen seiner Schriften will aus der angeborenen Idee von Gott dessen Existenz beweisen, und schlieset so: haben wir in unserm Gemüth eine Idee von einem unendlichen und vollkommenen Dinge, welche eben Gott ist, so muß Gott wirklich da seyn, und diesen Schluß will er daher beweisen, weil diese Idee durch keine andere Ursach, als durch Gott selbst in das Gemüth hätte kommen können; nun hätten die Menschen eine solche angeborne Idee von Gott, folglich müßte er auch existiren; man siehet aber gar leicht, daß dieser Vernunftschluß weder in dem ersten, noch in dem andern Satz seine Richtigkeit hat. Denn einmal folget nicht: wir haben eine Idee von einem vollkommenen und unendlichen Wesen, 2. ist ein Gott, weil sie von ihm unserm Gemüth müßte seyn eingebrucket worden, indem dieser Beweis nicht hinlänglich. Das Gemüth kann durch seine eigene Kraft vermittelst einer Idee sich eine andere

bere erwecken, daher man in der Logik die Ideen unter andern sehr wohl eintheilet in ideas immediatas und mediatas, welcher Vorforschung auch bey der Idee von einem vollkommenen Wesen statt findet, daß sie selbige das Gemüth bey Gelegenheit der unvollkommenen und eingeschränkten Dinge in der Welt selbst formiret. Assumiret er aber in dem andern Satz, daß den Menschen wirklich eine Idee von Gott angeboren wäre, so kann er dieses nicht erweisen, weiß auch selbst nicht, wie er sich mit seinen angeborenen Ideen drehen und wenden soll, welches ihm sonderlich Suetius in der censura philosophiae Cartesianae dargethan. Ueberdies will er aus seinem Criterio der Wahrheit: quidquid clare et distincte percipio, illud est verum, also schließen: was ich deutlich und distinct begreife, daß es in der Sache, davon ich eine Idee im Gemüth habe, gehöre, das gehöre wahrhaftig in der Sache, nun begreife man ganz deutlich und distinct, daß die Existenz in dem vollkommenen und unendlichen Wesen, das ist Gott, davon die Idee im Gemüth sey, gehöre, folglich müsse dieses Wesen auch wirklich seine Existenz haben. Es kann aber das Cartesianische Principium seines wegeseuf die Existenz der Dinge gezogen werden, indem man sich manche Sache ganz deutlich fürstellen kann, die aber deswegen ihre Existenz nicht hat. Cartesius setzte hier zum voraus, es wäre ein Gott, das doch erst zu erweisen. Dieses Beweises wegen ist viel von beyden Theilen vor und dagegen geschrieben worden, davon die Autores Crapivius in theol. recens controuers. tom. 1. cap. 1. quaest. 3. pag. 11. sqq. in großer Menge angeführt, darunter insonderheit wider Cartesianum Mastricht in gangraena nouit. Cartesianar. pag. 198. Werenfels in indic. de argum. Cartesii pro existentia Dei ab eius idea petito, welche part. 2. seiner dissertationum varii argumenti pag. 48. stehet; allwo auch p. 63. die vindiciae iudicii de argumento Cartesii zu lesen. Suet in censura phil. Cartes. c. 4. p. 58. Budeus in selectis iuris nat. et gent. pag. 206. institut. theol. dogmat. lib. 2. cap. 1. §. 5. und thesib. de atheismo et superstitione cap. 5. §. 1. pag. 369. zu lesen. In dem journal des scavans 1701. pag. 25. steht des M. Brillon jugement de la preuve de l'existence de Dieu prise par l'idée de l'Être ressemblant und pag. 84. die Antwort auf dieses jugement des M. la Montre. Die Briefe, welche über eben diese Materie des Maizeaur und Jaquelot mit einander gewechselt werden, sind hier und da in den französischen Journalen anzutreffen. Denn nachdem Jaquelot eine Antwort auf Werenfels vorher angezogenes iudicium in die histoire des ouvra-

ges des scavans 1700. mai. p. 199. einge-
rückt; und Werenfels ein und das an-
dere in Bernards nouvelles de la repu-
blique des lettres 1701. nou. pag. 502.
daben erinnert; Jaquelot aber wieder
einen Brief in die histoire des ouvrages
des scavans 1701. septembr. p. 421. ein-
rückte, so antwortete des Maizeaur und
Jaquelot replicirte gleichfalls, wie aus
des angezogenen Bernards nouvelles de
la republique des lettres 1702. iul. p. 31.
septembr. p. 293. ingleichen 1703. febr.
pag. 187. zu ersehen. Außer dem ist in
solcher Materie dieses Journal nachzu-
schlagen 1702. mart. p. 271. und 1703.
august. p. 163. ferner 1709. octobr. p.
374. [Die Einwürfe wider den Beweis
von der Wirklichkeit Gottes a priori, oder
aus dessen Begriff, können in der Religi-
on der Vernunft nach dem feinsten for-
mlären Gesmach, Frankfurt und Leipzig
1773. §. 1-13. gelesen werden. Womit
jedoch die Beurtheilung dieses Buchs in
der neuen philof. Bibliothek 1stes Stück
1774. zu vergleichen ist.] Andere sagen,
der natürliche Begriff von Gott verbielte
sich als ein habitus und zwar, wie sie re-
den, analogice sic dictus, davon Crapivius
c. 1. pag. 16. seq. handelt, und Musaeus
in introd. in theol. cap. 2. §. 19. hat ge-
lehret, es bekünde diese natürliche Er-
kenntnis in einer potentia propinqua, dem
Satz, daß ein Gott sey, Besfall zu geben,
welchem auch Budeus in institut. theol.
moral part. 2. cap. 2. §. 5. und de atheis-
mo et superstitione. pag. 360. gefolget, so
auch der deutlichste und beste Begriff da-
von ist, daß man sagt, es wäre der Mensch
von Natur geneigt, sobald, er hörte, daß
ein Gott sey, dieser Wahrheit durch einen
natürlichen Trieb Besfall zu geben, und
hingegen, wenn er selbiger widerstreben
wollte, in seinem Gemüth etwas fähig,
das ihn gleichsam zurück halte, wozu noch
das Zeugnis des Gewissens kommt, man
habe recht oder unrecht gethan, und nach
Beschaffenheit seines Ausspruchs entwe-
der ein Vergnügen, oder eine Unruhe im
Gemüth erwecket. Es kann ein jeglicher
sich dessen durch eigne Emfindung be-
wußt seyn, welches auch Paulus Rom. 2.
v. 15. bekräftiget, und weil solche Dis-
position des Gemüths natürlich, und bey
allen und jeden Menschen zu finden,
schließet man billig, daß sie nicht durch
einen bloßen Gedanken erreget; sondern
von Gott geordnet sey, mithin auch ein
Gott seyn müsse. Vorurtheile der Men-
schen können daran nicht schuld seyn, in-
dem selbige niemals so allgemein, daß sie
nicht zugleich von ein und dem andern
selten erkannt und abgelegt werden;
welches hingegen hier nicht geschehen,
noch geschehen kann, daß wenn sich auch
Atheisten noch so große Mühe geben, die
Fügung ihres Gewissens zu unterdrücken,

e doch einen innerlichen Widerstand abnehmen, und eine Unruhe des Gemüths fühlen werden. Inzwischen richtet man frenlich wider einen Atheisten amitt nichts aus, indem er kühnlich sagen kann, er fühle dergleichen in seinem Gemüth nicht; weil nun die Sache auf die Empfindung selbst ankommt, über die obige aber kein Beweis statt haben kann, ist weiter nichts mit ihm vorzunehmen; es es hingegen in Ansehung unserer selbst eine größere Kraft hat. Es ist kein Wunder, daß Atheisten solche anaehorne Erkenntnis Gottes leugnen. Solches thut auch Hobbesius de cive cap. 14. welches gleichfalls von den Socinianern, und Arminianern bekannt ist. D. Hübdeus hat 1 institut. theolog. moral. part. 2. sect. 2. §. 5. hierinnen Locum de intellectu humano lib. 1. cap. 2. und 3. widerleget. Denn aber dieser Trieb und diese Disposition des Gemüths natürlich seyn soll, so muß sie bey allen Völkern und Menschen angetroffen werden, welches eben Seleukus gegeben, daß man bey dieser Materie so viel von der allgemeinen Uebereinstimmung der Völker, daß ein Gott zu disputiret hat. Diejenigen, die sich darauf berufen, pflegen daher also zu schließen: sagen alle Völker, es sey ein Gott, so muß ein Gott seyn, nun sagen e dergleichen, folglich muß Gott vorhanden seyn; es ist aber dabei zu merken, daß man nicht nöthig habe, daraus einen sondern Beweis zu machen, sondern darf nur darthun, daß alle Völker einen Gott erkennen. Denn das Hauptargument ist hier: haben die Menschen einen natürlichen Trieb und Disposition zur Erkenntnis Gottes, so muß ein Gott seyn, un ist dergleichen da, folglich ist ein Gott. Weil nun bey diesem Schluß vornehmlich zu erweisen, daß dieser Trieb natürlich, so beruft man sich darauf, weil er allgemein und bey allen Völkern angetroffen, und kein Volk, wenn dasselbige noch so barbarisch, zu finden, das nicht einige Merkmale eines Gottesdiensts und des Unterschieds zwischen dem, was recht und unrecht ist, sollte blicken lassen, welches wahrhaftig, wie schon oben erinnert worden, durch keine Gedanken kann von erregt worden, und man wird kein Exempel aufweisen können, daß alle Menschen von Jugend auf in einer irrigen Rechnung mit einander überein kommen wären; und wenn man gleich einwenden wollte, es wäre mancher Trieb von Natur, der aber deswegen seinen Ursprung nicht von Gott habe, als Ehrgeiz, Geldgeiz, Wollust, welches wir nicht leugnen, und nur so viel behaupten, daß alle natürlichen und allgemeine Triebe, wenn sie weder der göttlichen Liebe, noch der vernünftigen Liebe andrer Menschen und seiner selbst widerstreben, ja vielmehr zu

was gutes abzielen, von Gott herkommen. Doch der größte Stein des Anstoßes allhier zeigt sich darinnen, ob es mit dem communi consensu gentium seine Richtigkeit habe, und man nicht im Gegentheil Völker antrefte, die gar nichts von Gott wüßten. Es haben einige verschiedene alte Völker anführen wollen, bey denen gar keine Erkenntnis Gottes gewesen, wie Fabricius in bibliograph. antiquar. cap. 8. §. 3. p. 229. bemerkt und dabei erinnert, daß dasjenige, so von ihnen fürgegeben würde, vielmehr von ihren wilden und barbarischen Sitten zu verstehen sey, wie denn auch desfalls Joh. Ludov. Fabricius eine apologiam pro genere humano contra calumniam atheismi geschrieben. Zu den neuern Zeiten hat Peter Bayle dans la contin. des pensées sur les cometes §. 113. sqq. tom. 4. cap. 11. 12. respons. aux quest. d'un province. diesen Streit wieder rege gemacht, und fürgeben wollen, daß man atheistische Völker, die gar nichts von Gott wüßten, hätte, dem aber geantwortet und von den angeführten Völkern das Geantheil gewiesen worden, wie desfalls la Croze in entrat. sur divers. sujets d'histoire etc. pag. 254. Hübdeus in thesibus de atheismo pag. 365. Grapivius in theol. recens controuers. tom. 1. cap. 1. quaest. 6. §. 4. Benoist in der Vorrede der remarques über Tolands origines iudaicas, Löschner in praenotionibus theolog. pag. 4. Feuerlein in dispur. de genuina ratione probandi consensu e gentium existentium dei, Altd. 1717. nebst andern, davon Fabricius in syllabo scriptorum de veritate religionis christianae cap. 8. p. 299. handelt, zu lesen sind.

Die andere Art der natürlichen Erkenntnis wird *notitia acquisita*, eine erlangte Erkenntnis genennet, die man durch Betrachtung des ganzen Weltgebändes vermittelst der Vernunft erlangt, da denn die Erfahrung aus dem Reich der Natur die Materialien zu den Beweisgründen an die Hand giebt, welche ihre Formalitäten durch die Vernunft erlangen, aus welchem Grund wir die Eintheilung der Gründe vor die Existenz Gottes in metaphysische und physische nicht biligen können, weil auch die ersten aus der Natur genommen, und nur auf Abstractionen beruhen, welches gleichfalls bey den physischen geschehen muß, wenn sie die zum Beweis nöthige Gestalt und Einrichtung bekommen sollen, Doch der gemeinen Methode wegen wollen wir die dreierley Argumente durchgehen. In die erste Klasse setzete man die metaphysischen, die auf Abstractionen beruheten, und dabei man die Natur der Dinge überhaupt betrachtete, ohne sein Abscheu auf besondere Subiecta zu richten. Mar-

tin in traité de la religion nat. pag. 41. bringt diesen Schluß an: entweder es ist was von Ewigkeit gewesen; oder es ist nichts von Ewigkeit gewesen. Das letzte könnte nicht seyn, sonst müßte dasjenige, was angefangen habe zu seyn, sich selbst geschaffen haben; was aber nichts seyn, könne auch nichts herfürbringen, daher auch alle Welt geschehe, daß etwas von Ewigkeit gewesen; das wäre aber weder die Materie, noch die Atomi, noch das Chaos der alten Philosophen, welches Argument, wo es recht erklärt wird, sehr wichtig und gründlich, auch weisläufig von dem Herrn Castrell in seinem Tract. von der Wahrheit, Gewisheit und Nothwendigkeit der Religion 2c. part. 2. sec. 1. cap. 3. seqq. vorgetragen worden. Sonst rüflet man drei Gründe von dieser Art anzuführen. Der erste ist genommen von der so genannten subordinatione causarum, daß alles, was in der Welt zu finden, nicht von sich, sondern von einem andern sey; wir befänden aber, daß auch dasjenige, wovon etwas anders sey, nicht von sich selbst seyn könne, und wieder seine Ursach, und diese wieder die übrige u. s. f. haben müßte, bey welcher Ableitung einer Sache von der andern ein gewisses Ziel als die allererste Ursach aller Dinge zu setzen, bey dem man stehen bleiben müßte. Dieser Beweis ist sonderlich dem atheïstischen Einwurf unterworfen, daß der processus causarum in infinitum hinaus aienae, dawider derselbige, wo er seine Gültigkeit haben soll, vornehmlich zu verwahren, welches am leichtesten und gründlichsten geschehen kann, wenn man zeigt, wie dieses mit der Natur der Subordination fritte. Denn wenn man den Zusammenhang der Dinge in ihren Ursachen, wie immer eins von dem andern herkomme, zeigt, so thut man nichts anders, als daß man von unten hinauf zählt, als wenn man setzt, das ist der hundertste Mensch, dieser kommt von dem 99. der 99. von dem 98. der 98. von dem 97. u. s. w. wie man nun bey dem Zählen einen Anfang hat, da man stille stehen muß, und nicht über das eins hinaus zählen kann; also muß auch hier der Anfang die allererste Ursach seyn; wo aber ein Anfang, da kann der Verstand in Untersuchung der Ursachen ohne Ende und ohne Aufhören nicht fortgehen. Man lese hier nach Johann Andreæ Schmidts disput. de processu in infinitum, 1686. Der andere Beweis wird von der Bewegung geleitet. Daß eine Bewegung in der Welt sey, wird kein vernünftiger Mensch leugnen; ob aber daraus darzuthun, es sey ein Gott, ist nunmehr zu untersuchen. Man setzt hier zwei Sätze: daß dasjenige, welches bewegt werde, von einem andern bewegt werde, und wenn man auch zugiebt, daß

die Materie sowohl, als ein Geist sich selbst durch eine innerliche Kraft bewegen könne, so haben sie doch diese ihre Bewegungskraft nicht von sich, sondern von einem andern. Denn daß die Materie sich nicht selbst bewegen könne, bringt ihr Wesen mit sich, sofern sie, wie wir aus der täglichen Empfindung versichert sind, ruhet, und zur Herfürbringung allerhand Körper ungeschickt ist, mithin wenn sich eine Materie bewegt, so muß das Principium der Bewegung in ihr von einer andern Ursache geleast worden seyn. Will man diese einem bloßen Geist zuschreiben, so fragt sich: woher dieser die Bewegungskraft erhalten, indem niemand sich was geben kann, das nicht da ist, und wenn daher eine Bewegungs-kraft von der andern abzuleiten, so muß man zu der allerersten Ursach kommen, und kann aus eben angeführtem Grund, auch hier keinen processum in infinitum anstellen. Ja weil man in der Natur wahrnimmt, wie die Bewegung nach einem gewissen Maasse in gewisser Ordnung, zu einem gewissen Endweck geschieht, und die Art derselben noch 1000 so beschaffen, wie sie vor viel hundert Jahren ausgesehen, so kann dieses nicht von ohngefähr sich zugetragen haben, sondern es muß ein allmächtiges und weises Wesen vorhanden seyn, welches nach seiner Macht die Bewegungskraft eingeschränket, und nach seiner Weisheit nach einem gewissen Endweck eingerichtet hat. Der dritte Beweis beruhet auf der Contingenz aller Dinge in der Natur, daß sie ihrer Existenz nach nicht nothwendig, und daher seyn, auch nicht seyn können, indem sie keinen Grund ihrer Existenz in sich haben, und daher zufällig sind, welches auch aus ihren vielfältigen Veränderungen abzunehmen. Von dieser Contingenz schließt man auf die Nothwendigkeit eines Wesens. Denn was nicht nothwendig existet, das kann nicht immer gewesen seyn, und muß daher von einem andern kommen, mithin muß man etwas Nothwendiges zulassen, so den Grund seiner Wirklichkeit in sich selbst hat, und nach seinem Gefallen andere Dinge außer sich daseyn lassen kann, welches eben Gott ist. Diese drei Gründe sind schon bey den Scholasticis gebräuchlich gewesen, die aber etwas unordentlich aus einander gesetzt, und zusammen auf eins hinaus kommen, daß man von der Wirkung auf die Ursache schließt; woben inzwischen Schenckstreit in philosophia prima pag. 337. und Syrbius in philos. prima p. 20. zu lesen sind. Unserm Bedanken nach geht man hier wohl am gründlichsten, wenn man die Demonstration also anstellt: 1) muß etwas von Ewigkeit seyn, indem sonst nichts jemals hätte seyn können. Denn wenn

Wenn eine Welt kann gesetzt und ausgedacht werden, da wirklich nichts gewesen, so würde das Nichts nimmer etwas worden seyn, und seine Wirklichkeit erlangt haben, es sey denn, daß dasjenige, welches vorher nichts gewesen, sich selbst zu etwas gemacht, welches unmöglich, aber muß etwas Ewiges seyn. Es haben dieses vor dem alle Philosophen unter den Heiden erkannt, daß etwas muß ewig seyn, nur sind sie nicht auf die echte Sache gekommen, die in der That ewig ist, indem einige die bloße Materie, andere die Materie zugleich mit ihrer Bewegung, oder die Atomos, und noch andere die Welt in ihrer völligen Gestalt vor ausgaben, welches alles ungereimt ist. Daber ist 2) zu zeigen, daß weder die Materie allein, noch der Geist allein, noch Materie und Geist zugleich ewig seyn können, indem alle Substanzen, welche die Welt als Creaturen in sich fassen, entweder geistlich oder körperlich sind. Die Materie können wir, wie kurz vorher berührt worden, in einem dreifachen Verstande annehmen. Denn erstlich stelle man sich selbst als einen dichten und festen Klumpen, der ohne Abtheilung und ohne Bewegung seiner Theile von Ewigkeit her gewesen, vor; hernach, als eine in die kleinsten Theilchen getheilte, und von Ewigkeit in die Bewegung gesetzte Materie, wie die Atomi der Alten, durch deren Zusammenstoßung von ungefähr die Welt entstanden, und denn, daß die Materie unter der jetzigen Gestalt der Welt von Ewigkeit da gewesen. Außer diesen drei Arten kann man sich sonst nichts vorstellen, es wäre denn, daß man sich einbilde, daß von Ewigkeit immer eine neue Welt auf die andere, und in übrigen immer neue Arten der Dinge auf einander gefolget wären, welches aber sehr seltsam philosophiret wäre. [Es haben inzwischen einige Engländer solche Gedanken gedußert, (Centrifugalkraft.)] Setzt man zum Voraus die Eigenschaften eines ewigen Wesens, daß es seine nothwendige Existenz haben muß, weil es von sich selbst wirklich ist, und daher alle mögliche Vollkommenheiten an sich hat; so wird sich leicht die Application machen lassen, daß bey keinem der vorher angeführten Dinge diese Eigenschaften anzunehmen. Denn setzt man, daß die Materie mit allen ihren Theilen von Ewigkeit da gewesen, folglich nothwendig von sich selbst ihr wirkliches Wesen gehabt, und daß in der Zeit die Welt so, wie wir sie jetzt sehen, hervorgekommen, so zeige man doch nur, wie die Bewegung da ihren Anfang nehmen könne, wo alles, ohne sich bewegen zu können, ruhet. Denn man darf die Materie nicht nach demjenigen umstande ansehen, darinnen sie sich jetzt befindet, und wohl eine innerliche Kraft

sich zu bewegen, die aber von einer äußern Ursache berührt, hat; sondern man muß sich vorstellen, daß die Sache, die ohne Bewegung ruhet, könne in Bewegung gebracht werden. Da nun weder von innen, indem sie keinen Verstand und Willen hat, noch von außen etwas da ist, welches die Materie in eine Bewegung setzen könnte, so schließt man billig, daß sie immer und ewig in eben demselben Zustande, wie sie in ihrer Vereinigung und Ruhe unzertheilt und ohne Bewegung lieget, bleiben müsse. Betrachtet man die Materie in untheilbare Stückchen, oder Atomos zertheilt, die in steter Bewegung sind, durch deren von obengedachte geschehenen Zusammenstoßung die Welt hervorgekommen, so kann ein solcher Atomismus nicht beweisen, woher die Bewegung gekommen. Von ihr selbst kann sie ihr wirkliches Seyn nicht haben, weil sie als ein Accidens ohne einer Substanz nicht bestehen kann; und in der Materie selbst kann die Kraft der Bewegung nicht liegen, weil es mit ihrem Wesen kreitet, daß sie mit alle eine Bewegung wirke, folglich auch nicht in sich selbst dergleichen hervor bringen kann. [Weil die neuern Philosophen wesentlich wirkende Dinge, (essentialiter operosa) wenigstens in manchen Körpern, annehmen, so ließe sich aus solchen allerdings eine Bewegung der Materie durch innere Kraft derselben erklären.] Wenn auch Materie und Bewegung beyammen wären, so wäre doch noch keine Kraft da, Verstand und Willen, oder Geister darzustellen, indem die Ausdehnung, Gestalt und Bewegung für sich seyn können, und nicht die geringste Verwandtschaft mit dem Verstande und Willen haben. Eben solchen Schwierigkeiten ist auch die dritte Meinung unterworfen, daß die Welt in eben der Form und Gestalt, darinnen wir sie jetzt sehen, von Ewigkeit ihr wirkliches Wesen so gehabt habe. Denn gäbe man gleich zu, daß Materie und Bewegung von Ewigkeit wären, wie sollen doch die verständlichen Wesen entstanden seyn, woher ist die richtige und beständige Ordnung aller Dinge gekommen? so nimmermehr von der Materie und Bewegung als Ursachen kann geleitet werden. 3) muß etwas ewig seyn, und wir finden nichts in der ganzen Natur, das ewig seyn könnte, so folget, daß ein solch ewiges Wesen sey, welches wir Gott nennen, weil eben sonst nichts außer ihm ewig seyn kann, welchen Beweis Gasprell in dem oben angeführten Orte weiter ausführt.

In die andere Classe setzt man die physischen Argumente, da man von der Beschaffenheit des ganzen Weltgebäudes und der darinnen sich befindenden Creaturen auf die Existenz Gottes schließt.

Denn wenn man das herrlich und meisterlich ausgearbeitete Werk der Welt, die Abwechselung der so vielen Körper, die ordnungsmäßige Bewegung, die ordentliche und beständige Bewegung des Himmels, der Steine, des Mondes und der Zeiten, die vortreffliche und unveränderliche, aus vielen ungleichen Bewegungen entstehende Harmonie, die zu einem gewissen Endzwecke abzielende natürliche Wirkungen, und andere dergleichen Umstände erweget, so muß man nothwendig auf ein ewiges Wesen fallen, welches alles so geordnet, und in dieser Ordnung erhält. Diese Materie hat insonderheit Joh. Rayus in existentia et sapientia Dei manifestata in operibus creationis ausgeführt, und D. Budeus in thesibus de atheismo et superstitione cap. 5. §. 4. 179. hat sich auch dabei weitläufig aufgehalten. Insbesondere haben einige gezeigt, wie man aus gewissen Begebenheiten in der Natur, oder Körpern die Existenz Gottes erkennen könne, als von Seelen in dissert. de conitru existentiae dei teste, 1724. Feuerlein in disput. de montibus divinitatis testibus, nebst andern, die Fabricius in der Vorrede zu Verhams Astrotheologie angeführt. Insonderheit darf nur der Mensch sein eigenes Wesen ansehen, so wird er darinnen die deutlichsten Merkmale eines göttlichen Wesens antreffen. Denn auf Seiten der Seele darf er nur außer vielen andern an ihr wahrnehmenden Umständen den reinen und natürlichen, folglich allgemeinen Erleb zu einer ewigen und immerwährenden Seligkeit betrachten, daß wie es mit diesem Erlebe seine Nichtigkeit hat, welches Kündiger in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele p. 73. 179. gründlich dargehan, daraus nothwendig folge, er müsse nicht von sich selbst, sondern von Gott herrühren, weil er sonst nicht allgemein, noch so beständig seyn würde, insbesondere, da er nichts sündliches in sich fasset. Hieher gehören auch diejenigen, welche aus den Affecten die Existenz Gottes erweisen wollen, als Sam. Friedrich Weigmann in dissert. de genuina ratione demonstrandi ex affectibus existentiam Dei, und Aug. Gottf. Kromayer in diss. dari numen ex affectibus probatur. Es haben verschiedene sich bemühet, aus den besondern Gliedmaßen des menschlichen Leibes die Existenz Gottes zu erweisen, als Donati in demonstratione dei ex manu humana, Wittenberg 1686. Samberger in dissert. de deo ex inspectione cordis demonstrato, die in dem fasciculo seiner dissert. acad. anzutreffen; Sturm in dissert. oculus θεοσκοπος exerc. 9. tom. 1. philos. ecclē. Schmid in dissertat. auris θεοδιδκτος, Jen. 1681. Jenichen dissert. de deo in sensuum externo-

rum oekonomiis palpabili, Leipzig 1709. Wucherer dissertat. de atheo ex structura mundi συγκλινουσιν, Jen. 1708. Murray in tr. demonstratio dei ex voce animalium. Aus der Vereinigung der Seelen mit dem Leibe hat dergleichen Beweis angestellt Kies in disputat. de existentia dei ex stupenda mentis cum corpore unione demonstrata, Marburg 1726.

In der dritten Classe stehen die historischen Beweisgründe von dem Ursprunge der Reiche, Republiken, der Wissenschaften, Künste, Völker, woraus man schließen, wenn man den Ursprung solcher Dinge aus hinlänglichen Nachrichten darthun kann, so kann die Welt nicht ewig seyn, davon die besondere Ausführung in Budei thesibus de atheismo cap. 5. §. 9. anzutreffen.

Von den bisherigen Streitigkeiten wegen der Wolffischen Philosophie ist auch dieser Punct von den Beweisgründen für die Existenz Gottes mit vorgetkommen. Denn es hatte Wolff sonderlich in ratione praelection. cap. 3. §. 39. 179. pag. 154. die bisher gewöhnliche und von den größten Philosophen für richtig gehaltenen Beweisgründe, von der Ordnung, von der Structur der Welt, von den Absichten der natürlichen Dinge verdächtig gemacht, und gemeinet, man sollte nur den dem Argumente von der Continuität bleiben, von welcher man unmittelbar und demonstrativisch auf ein ens necessarium schließen könnte. Dieses hat man vornehmlich um deswegen für bedenklich angesehen, weil der Beweis, den er so hoch treibt, nach seinem Systeme von dem nothwendigen Zusammenhange aller Dinge nicht einmal angieze, wie selches insonderheit aus dem Budeischen Bedenken über die Wolffische Philosophie, und aus Langens Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffischen systemate metaphysico zu sehen. In den Anmerkungen über das Budeische Bedenken gab er zu keiner Entschuldigung vor p. 10. 179. 11 verwerfe sie nicht, sondern halte sie nur nicht für so stark, daß ein Atheist damit nichts einwenden könnte. Nach der Art wie sie insgemein vorgetragen würden hätten sie nur eine certitudinem moralem, und jetzt pag. 18. hinzu: sie hätten hypothesea, die einen auf Weitläufigkeiten führten, wenn man alles auf eine demonstrativische Art aus einander zu stellen wollte, folgendes mit einem derbarnäckigsten und scharfsinnigsten Zetheissen zu thun hätte. Demwegen aber könnten sie annoch ihren Nutzen haben, die attributa divina directe zu zeigen, wenn man vorher auf andere Weise überführt worden, daß ein Gott

f. Es ist ihm aber in der bescheidenen Antwort auf die Anmerkungen geantwortet worden, es sey dieses nicht hinlänglich, den gemachten Einwurf von sich in Grunde abzulehnen. Denn einmal sche er sich bey den gewöhnlichen Argumenten ohne Noth Schwierigkeit, als wenn man nicht leicht damit einen Atheisten überführen. Wenn gleich wahr wäre, daß alle Argumente, die man sonst in der Ordnung, von der Structur des Weltgebändes, von den Absichten der natürlichen Dinge nehme, sich auf die Consequenzen gründeten, weil solche Eigenschaften und Wirkungen keinen nothwendigen Grund hätten, sondern zufällig wären: so würden doch dadurch diese Argumente noch nicht unbrauchbar und entkräftet. Es entstünde auch keine Weltzweifigkeit daraus, wenn man damit wider die Atheisten disputiren wollte. Denn man bey dem unmittelbaren Argumente in contingencia einen Atheisten in der minore propositione die contingentiam erweisen müßte, also thäte man bey dem andern Beweisgründen weiter nichts, als daß man von der angegebenen Eigenschaft der Wirkung demonstrire, wie sie ein contingens, daß man also dabey keine Beistandigkeit zu besorgen habe. Ueberdis aber er in der ratione praelectionum gar nicht gedacht, daß diese Argumente noch einigen Nutzen hätten. Insbesondere hat Duhner in der Disputation de demonstratione dei e finibus in origine hominum currentibus diesen Beweis wider Wolffsen gerettet. [Die beste Beurtheilung der Beweise von der Wirklichkeit Gottes findet man in Cimmerus Abhandlung von der Wirklichkeit und Einigkeit Gottes.]

Die andere Betrachtung von Gott betrifft sein Wesen, was derselbige sey? Man findet bey den Philosophen unterschiedene Arten, wie sie nach der Vernunft einen Grund und den Zusammenhang der göttlichen Eigenschaften zeigen wollen. Die Scholastici haben einen zweifachen Weg, den Weg der Vollkommenheit und der Verneinung, wodurch man zu dieser Erkenntnis kommen konnte, daß die Vollkommenheit, die im Menschen sey, eminenters aufs höchste Gott bezulegen, und die Unvollkommenheit, die der Mensch aber, ihm abzusprechen, welche scholastische Lehre zu den neuern Zeiten von einigen nicht gebilliget worden. Denn diese letztere wäre vielen Einschränkungen unterworfen, auch unverständlich. Man halte es den Creaturen manches vor eine Vollkommenheit, das eine Unvollkommenheit ist, und wenn die menschliche Vollkommenheit einige Unvollkommenheit voraussetzt, so werde aus dieser Weg der Vollkommenheit betrogen, wie nicht weniger der Weg der Verneinung, wenn die der

menschlichen Unvollkommenheit entgegen gesetzte Vollkommenheit zugleich mit der Unvollkommenheit verknüpft seyn würde. So bedeutet auch das Wort eminenters nichts, und der Unterschied zwischen Gott und einem Menschen ließe allzugroß, s. Thomasmus in iurisprud. divin. lib. 1. cap. 3. §. 54. seqq. Doch hält Kütziges in inittie. erudit. pag. 411. edit. 3. diese scholastische Wege für richtig, und meynet, man sollte sich nur einen rechten Begriff von der Idee der Vollkommenheit machen, wobey Syrius in philosophia prima p. 32. zu lesen. Wir lassen andern ihre Methoden, die wenn sie gleich unterschiedene Wege suchen, doch in der Sache selbst und in den Schlüssen zusammen übereinkommen, nur daß ein Weg sicherer und kürzer, als der andere ist. Der natürlichste Weg ist, daß man die Idee von Gott erklärt, und solche Erklärung zum Grunde legt, und daraus die göttlichen Eigenschaften folgert, dabey wir uns um die Frage: ob Gott könne definiret werden? nicht bekümmern, weils darauf ankommt, wie man das Wort Definition nimmt, genug wenig man zeigt, was die Idee von Gott vor Hauptideen in sich fassen muß; wir mögen nun diese wieder nach ihrem Wesen mit der Vernunft deutlich und hinlänglich begreifen, oder nicht. Solche Ideen giebt die oben angeführte Demonstration, daß ein Gott sey, an die Hand. Denn muß etwas Ewiges seyn, solches ewige Wesen ist nothwendig, und hat daher alle Vollkommenheiten, solches aber nichts anders, als dasjenige, was wir Gott nennen, seyn kann, so muß Gott das allervollkommenste Wesen seyn, und weil wir durch Betrachtung aller natürlichen Dinge, sofern nichts darunter ewig seyn kann, zu dieser Erkenntnis gelangen, mithin die ganze Welt, und was darinnen begriffen, von dem wahren ewigen Wesen, das ist Gott, seinen Ursprung hat, so kann man noch zu dieser Erklärung setzen, daß er auch die Ursache aller Dinge sey, mithin selbige kürzlich also abfassen: Gott ist das allervollkommenste Wesen, und die Ursache aller Dinge, womit er also sowohl an sich selbst, als auch in Ansehung der Schöpfung betrachtet wird. Diese Erklärung giebt zwei Sätze an die Hand, daraus solche Schlüsse kommen, die das göttliche Wesen und Eigenschaften noch genauer mit der größten Gewisheit vorstellen. Einmal ist Gott das allervollkommenste Wesen, woraus denn folget, daß nur ein einziges Wesen seyn müsse, welches man Gott nennet, und daher die Vielgötterey wider alle Vernunft. Denn in dem Concepte des allervollkommensten liegt der Begriff von der Unität. Wollte man nur zwei Götter statuiren, so wären sie an Vollkommenheiten entweder einander gleich, oder ungleich.

gleich. Wären sie einander gleich, so könnte von keinem allein gesagt werden, daß er der allervollkommenste; wären sie aber einander ungleich, so kann derjenige, der weniger Vollkommenheit hat, nicht Gott seyn. [Der Beweis von der Einigkeit Gottes aus der Idee des Vollkommensten hat keine überzeugende Kraft. Denn entweder wird das Vollkommenste absolute oder relativ, beziehend, genommen. In der letztern Bedeutung zeigt es etwas an, was mehr vollkommen ist, als alle übrigen Dinge, und alsdenn kann freylich von dem Vollkommensten auf ein Einziges geschlossen werden. Nimmt man aber das Vollkommenste absolute, so bedeutet es eine Sache, welche alle wahrhafte, vereinbare, und von allen wahren ausdrücklichen und verborgenen Mängeln befreiete Realitäten besitzt, und in dieser Bedeutung wird Gott das vollkommene Wesen genennet. Daber entsteht die Frage, ob nicht zwei Wesen nach der bloßen Vernunft möglich sind, davon jedes alle vereinbare wahre Realitäten beiste. Hier findet die sich selbst überlassene Vernunft keinen Widerspruch. Man müßte sich denn auf das von so vielen Neuern angenommene Principium indiscernibillum, oder den Satz des nicht zu Unterscheidenden berufen, nach welchem nicht zwei Dinge möglich, welche von völlig gleicher Beschaffenheit wären. Dagegen ich aber unter dem Artikel Aehnlichkeit meine Zweifel geduldet, die ich so lange für unauslöslich halte, bis man mir das Gegentheil beweisen wird. Sonst können von den Beweisen für die Einigkeit Gottes folgende Autoren gelesen werden: Lanz theol. nat. §. 116. Von Steinwehrs diss. de argumentis pro unitate dei. Kiesers diss. de unitate dei ex rationis lumine demonstrata. J. E. Guntewius Beweis von der Wirklichkeit und Einigkeit Gottes.] Der Vater Mourgves weist tom. 1. seines Werks plan theol. du Pythagorism. und zwar in dem ersten Begriffe, wie den Heiden die Einigkeit Gottes wäre bekannt gewesen. Solches bekräftiget er von Orpheus, von den Stoikern, beruft sich auf viele Stellen aus dem Homero, Sibyllen, aus dem Arato und Sophocle. Er sagt, Pindarus, Menander, Euripides, Aristophanes hätten sich über die Abgötterey selbst moquirt. Homerus, Aratus und andere hätten sich den Jupitern, als den einzigen wahren Gott verehret, ob sie wohl mit dem Volke in einer andern Sprache reden müssen. Anaxagoras hätte ein verständiges Wesen erkannt, welches das Chaos in Ordnung gebracht. Socrates, Aristoteles dergleichen. Parmenides und Melissus hätten fast gleiche Gedanken gezeiget, und ob sie sich wohl keine falsche Idee von Gott gemacht, nicht minder einen Gott bekannt,

welchen sie Alles gebethen. Plato sey nicht weniger hierinnen richtig, und Epicurus habe mit der Vielgötterey so wenig zu thun gehabt, als Aristoteles, wovon noch zu lesen suet in demonstrat. evangelic. prop. 4. pag. 122. und in quest. Alnet. lib. 3. cap. 2. §. 13. Fabricius in bibliograph. antiquar. cap. 8. §. 5. und in delectu argumentorum et syllabo scriptorum de veritate religionis christianae p. 312. sqq. Sanschius de entusiasmo Platonico p. 55. Voigt de imagine trinitat. ante temp. christ. in eccles. cred. extra eccl. in script. gentil. subobscur. scintill. cap. 1. neßf andern, die in Höchers Platon ad Grotium de veritate religion. christ. p. 109. angeführt werden. [Siehe auch Pfanner system. theol. gentil. purioris cap. 11. §. 11. Ludworth system. intell. pag. 222. seqq. Wise in confutation of the reason and philosophy of atheismo p. 75. seqq. Burigni in theologie payenne tom. II. Mehrere siehe in Ribon insit. theol. dogm. §. 354.] Vertundern muß man sich über Grotium, daß er de iure belli et pacis lib. 2. cap. 20. §. 47. n. 1. geschrieben: ceterae notiones non aequae sunt evidentes, ut deos plures vno non esse: nihil eorum, quae videmus, Deum esse, non mundum, non coelum, non solem, non aërem: mundum non esse ab aeternitate, ac ne eius quidem marem sed a Deo facta. Ist Gott das allervollkommenste, folglich nur ein einziges Wesen; alle Wesen aber, von denen wir eine Erkenntnis haben können, entweder Geister oder Körper: ein Geist aber vor dem Körper einen Vorzug hat, so folgt weiter, daß Gott kein Körper, sondern ein Geist, und zwar ein unendlicher Geist; wovon zu lesen Grobbeds Disputat. de spiritualitate dei ex lumine naturae asserta, Janzig 1708. Betrachtet man aber einen Geist in Ansehung seines Seins, daß er sich wo befinden muß, und in Ansehung seiner Kräfte des Verstandes und Willens, so folgt, daß Gott allgegenwärtig, und dem, wenn er nicht allgegenwärtig wäre, er nothwendig von den Grenzen eines gewissen Spatils eingeschlossen seyn müßte, so wider seine Unendlichkeit und Vollkommenheit lese, und daß er die vollkommene Kräfte eines Geistes hat. [Vergleiche den Artikel: Allgegenwart.] Er hat die vollkommene Erkenntnis, welches seine Weisheit, Allwissenheit genennet wird; des vollkommnen Willens, daß er in Ansehung der Liebe gut und barmherzig; in Ansehung der Gerechtigkeit; und denn wenn er will, erkannt und auszuführen beschloßen, die vollkommene Kräfte, die Sache im Welt zu richten, welches die göttliche Allmacht genennet wird. Wenn Gott den vollkommnen Willen hat, so steht ihm das Bestehen noch daher, daß derselbige nicht, aus dem

renschliche der Direction des Verstandes unterworfen, und daß sich darinnen eigentlich keine Affecten befinden. Denn eigentliche Affecten, wie sie die Menschen haben, ihren von Gedanken und Vorstellungen des Verstandes, welche Vorstellung eben der Affect selbst, folglich hat zwischen ihnen eine Succession statt, die Succession aber begreift eine Unvollkommenheit. Es gehen alle Affecten auf was künftiges, es geht aber diese sind sie mit einer Bewegung des Geblüts verknüpft. [Siehe Affect.] Ist Gottes Wille der vollkommenste, so ist er an kein Gesetz gebunden, insofern in jedes Gesetz eine Obligation wirkt; die Obligation aber, daß man sich nach einem andern Willen aus Ehrerbietigkeit und Furcht richten muß, natürlich eine Unvollkommenheit in sich begreift. Es folgt weiter daher, daß man nach der christlichen Lehrart die menschliche Tugend und Gerechtigkeit auch nicht, wie man redet, eminent Gott beylegen kann, weil man sich von einem Menschen keine Tugend, keine Gerechtigkeit ohne dem Concept einer menschlichen Schwachheit und Unvollkommenheit einbilden kann. Er liebet und haßet; es wird aber bey ihm Liebe und Haß, nicht wie bey den Menschen als Affecten von dem Verstand erregt. [Die Vorstellungen Gottes und die Thätigkeit seines Verstandes gehet zwar seinen Willen der Zeit nach nicht voraus, wie bey den Menschen; es richtet sich aber allerdings der Wille Gottes nach dessen heiligsten Vorstellungen. Verstand und Wille in Gott begleiten einander beständig, und der letztere conformirt sich dem ersten.] Solche Erkenntniß hat ein natürlicher Mensch von dem Wesen Gottes, wenn er zum Grund setzt, daßger das allervollkommenste Wesen sey, nimmt er nun noch den andern Satz aus der Definition daran, daß er die Ursache aller Dinge, so folgt weiter nothwendig daraus, daß Gott ein independentes, und von Creaturen wirklich unterschiedenes Wesen sey, folglich das Spinozistische System zu den ältern sowohl als neuern Zeiten nicht unvernünftig sey. Von einer jeden natürlichen Eigenschaft haben wir in den besondern Artikel gehandelt, daß wir uns daher dabei nicht aufhalten haben. Auf solche Weise haben wir erklärt, daß beide nichts anders, als das vollkommenste Wesen, welches die Ursach aller andern Wesen sey. Etliche haben mit denjenigen viel sagen wollen, wenn sie die Erklärung gemacht, Gott sey ein independentes Geiß. Durch das Wort Geiß meinen sie alle Vollkommenheiten auszubringen, so Gott mit den Geschöpfen, darunter die Geister die vornehmsten sind, gemein habe, wiewohl sie Gott auf eine

höhere Art zusamen. Unter dem Wort independent wollen sie alles dasjenige begreifen, wodurch Gott von den Geschöpfen unterschieden werde, und auf unendliche Weise abgehe. Es ist auch nicht zu leugnen, wenn man die Sache genau nehmen will, daß der Concept der Independenz eher als der Concept von der Vollkommenheit ist, weil man jenen als den Grund von diesem begreift; es thut aber zur Sache nicht viel, welchen unter diesen beyden Begriffen man in die Definition bringt. Wolf hat sowohl in der *ratione praelectionum*; als auch in der *Metaphysic* eine zweifache Definition von Gott gegeben. Die erste heist in *ratione praelect.* cap. 3. §. 50. *Deus est substantia, in qua continetur ratio sufficientis existentiae vniuersi*, oder wie es in der *Metaphysic* §. 945. heist: es ist demnach Gott ein selbstständiges Wesen, darinnen der Grund von der Wirklichkeit der Welt und der Seelen zu finden. Die andere ist in *rat. praelect.* cap. 3. §. 25. so abgefaßt: *Deus est substantia omnia vniuersa simul distincte sibi repraesentans*, und nach der *Metaphysic* §. 1067. und demnach bestehet das Wesen Gottes in der Kraft alles, was möglich ist, das ist, alle Welten deutlich und auf einmal vorzustellen. Diese letztere hält Wolf vor die wichtigste. Denn §. 1069. mer. sagt er nicht nur: ich weiß wohl, daß einige seyn werden, denen dieses von Gott zu wenig gesagt zu seyn scheint; allein wenn sie das vorhergehende mit Bedacht durchgehen wollen, und es zu begreifen fähig sind, werden sie zur Gnüge daraus sehen, daß sie nicht allein alles, was nur von Gott gerühmet wird, sondern auch viel mehrers bloß aus dieser vorstellenden Kraft der Welten in größere Klarheit und Deutlichkeit heraus gebracht wird, als vielleicht zur Zeit noch nie geschehen; sondern will auch darauf die göttlichen Eigenschaften aus diesem Concert leiten. D. Buddeus hat in seinem Bedenken über die Wolffsche Philosophie davor erinnert, daß nach dieser Definition Gott von der menschlichen Seele nur gradu perfectionis unterschieden sey, weil er diese auch durch eine substantiam vniuersi repraesentativam beschreibe. Es sey so beschaffen, daß solche alle diejenigen, welche die Providenz Gottes leugneten, annehmen könnten. Es hat sich Wolf damit entschuldigen wollen, daß er nur zufälliger Weise darauf kommen: man lese aber, was so wohl in der bescheidenen Antwort pag. 36. sqq. als auch in dem bescheidenen Beweis, daß das Buddeische Bedenken noch fest stehe, pag. 56. 199. weiter erlannt worden, dergleichen auch D. Lange in der Entdeckung der falschen und schädlichen Philos.

Philosophie in dem Wolfianischen systeme metaphysico pag. 250. 1799. gethan. Zu Moskau sind zwey Disputationes contra definitionem de Deo Wolfianam von Joh. Benjamin Dragheim gehalten worden; hingegen haben ihn zu vertheidigen gesucht Bülfinger in dilucidationibus de deo, anima humana, mundo p. 458. 1799. und Lanz in tr. de philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usu in theolog. pag. 85. Drittens könnte man die göttlichen Werke der Schöpfung und Versehung betrachten, davon aber unten an gehörigen Ort geredet worden.

Es wäre hier eine große Menge der Scribenten dieser Materie anzuführen, wenn es die Umstände des Raums zuließen, weswegen wir sonderlich nur eine Anweisung zu demselbigen geben wollen. Es gehören dahin 1) die Scribenten der natürlichen Theologie überhaupt, davon man eine Nachricht in Johann Andreas Schmidts apparat. theolog. natur. p. 15. 1799. Struvs bibliothec. philosoph. cap. 5. §. 24. 25. Keimmanns Historie der Jüdischen Theologie lib. 1. cap. 2. findet: 2) welche ins besondere die Atheisten widerlegt, indem einige diese Wahrheiten nur bloß vorgetragen und bewiesen; andere aber wider die atheistische Einwürfe vertheidiget, die Fabricius in bibliothec. graec. lib. 5. cap. 8. pag. 115. in großer Anzahl angeführt; 3) die Scribenten der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit, die mehrentheils bey der Lehre von den Pflichten gegen Gott zum Voraus erwiesen, daß ein Gott sey, und weil die Theologen den Artikel als einen articulum mixtum, wie man zu reden pflegt, anzusehen haben, so bringen sie auch natürliche Beweisgründe vor die Existenz Gottes an. Die vornehmsten besondere Schriften der neuern von der Existenz Gottes sind 1) Jaquelots dissertations sur l'existence de dieu 1697. 2) Fenelons demonstration de l'existence de dieu Par. 1712. 1713. mit der Vorrede des Tourne mine, und ohne derselben zu Amsterdam 1713. auch in eben dem Jahr zu London Englisch 1714. aber zu Hamburg deutsch mit einer Vorrede des Fabricii unter dem Titel Augenscheinlicher Beweis, daß ein Gott sey. In den actis eruditior. 1713. pag. 205. wird ein und das andere daran ausgesetzt: 3) Samuel Clarck in demonstratione existentiae et attributorum dei, Englisch London 1706. und lateinisch durch Jenkin Thomasiu Altdorf 1713. 4) Joh. Kaji l'existence et la sagesse de dieu, manifestées dans les oeuvres de la creation. Utrecht 1714. 8. aus dem Englischen; so auch in deutscher Sprache von Calvör unter dem Titel gloria dei 1717. heraus gegeben worden. 5) Joh. Francisci Buddi theses de atheismo et superstitione Jen. 1717. die,

auch ins teutsche gebracht sind, klein ändern zu geschweigen, die Fabricius im angeführten Ort erzielet, welches auch vor kurzen delectum argumentorum et syllabum scriptorum, qui varietatem religionis christianae adversus atheos, Epicureos, deistas seu naturalistas, idololatrias, Iudaeos et Muhamedanios locutionibus suis adseruerunt Hamb. 1725. heraus gegeben, und darinnen mit unendlichem Fleiße und großer Gelehrsamkeit ein Verzeichniß der hieher gehörigen Schriften gemacht hat. Man findet auch vieles zur Erläuterung dieses Artikels in den Notizen über Grotium de veritate religionis christianae, welche Köcher heraus gegeben, pag. 4. 1799. [Siehe Meinen und Erkenntniß Gottes.]

Gottesdienst,

Wegen dieses Worts erinnert Grotius in iurispud. diu. lib. 2. cap. 1. §. 3. 4. daß das Wort Dienst ein äußerliches menschliches Thun mit dem Werk oder Geberden anzeige, wodurch man die einem andern gebührende Observanz und Ehrerbietung an Tage legt. Es werde zwar der Gottesdienst hiemit in einen innerlichen und äußerlichen theilget; es sey aber der innerliche eigentlich kein Gottesdienst, sondern werde nur von dem äußerlichen vorausgesetzt. Doch man bleibt billig bey den Bedeutungen der Wörter, und bey dem angeführten Gebrauch, welcher hier nützlich bringt, daß man dieses Wort in weiterm Verstand nimmt, und darunter einen Begriff derjenigen Handlungen, in man in Ansehung Gottes vornimmt, und dadurch seine Ehrerbietigkeit zu demselben verkehret, folglich wenn kein Gott wäre oder man wüßte nichts von demselben, so unterblieben solche Handlungen, und der Gottesdienst fiel weg. Wir theilen ihn in einen innerlichen und äußerlichen. Jener bestehet in den innerlichen Handlungen der Seele, sonderlich des Willens, bey denen gewisse Gesetze des Verstands voraus gesetzt, welche Regungen des Willens eine solche Absicht haben. Einige gründen auf das göttliche Wesen und das Verlangen Gottes gegen uns, als die Liebe und der Gehorsam; etliche auf unsern Zustand und Verhalten, sofern wir ohne der göttlichen Gnade seyn können, als das Verlangen der wirklichen Verlangen der göttlichen Dankbarkeit. Denn ein Mensch die göttliche Majestät könne und wolle diejenige, die wider leben, unendlich lieben, ist dies eine Furcht im Glauben, was ein Vernünftiger ist, nicht vernünftig.

ien, was Gott zuwider ist, und nichts ununterlassen, was ihm gefällt, damit man nicht in die göttliche Strafe verfalle. Erkennt der Mensch, wie lieb ihn Gott habe, und ihn vor allen andern Creaturen auf dem Erdboden einen Vorzug gegeben, so erweckt dieses eine Verehrung, indem Liebe Liebe macht, auch von Gott in heiliger Schrift gesagt wird, er habe uns zuerst geliebet, wir mögen an nach dem Stand der Natur, oder Gnade betrachtet werden. Kommt Furcht und Liebe zusammen, so entsteht daraus der Gott wohlgefällige Gehorsam, oder ein Bemühen, sein Leben nach dem Willen Gottes anzustellen, daß der Mensch durch die Furcht angetrieben; durch die Liebe aber angereizet wird. In Ansehung unsers elenden Zustands bestehet der innerliche Gottesdienst in dem Vertrauen, in dem wirklichen Verlangen und in der innerlichen Dankbarkeit. Denn weiß ein Mensch, daß Gott nach seiner Allmacht thue; nach seiner Güte aber wolle thuen, so erweckt dieses ein Vertrauen, welches in einem innerlichen Verlangen bestehet, daß wir alles Gute von ihm zu erwarten, und zwar directe, wenn wirklich uns Gutes erweist; indirecte aber, wenn er nach seiner Weisheit und Güte alles so einzurichten weiß, daß die Unglücksfälle zu unserm Besten zu schlagen müssen. Haben wir ein solches Vertrauen, und gerathen in wirkliche Noth, so haben wir ein Verlangen nach seiner Hülfe, so das innerliche Gebet, die innerliche Anrufung kann genannt werden, wiewohl dieses auch dann zu stehen, wenn wir sehen, daß wir Gott im Stande sind, dasjenige Gute, was wir wirklich besitzen, durch eigne Kräfte zu erhalten, so haben wir auch hier ein Verlangen nach der göttlichen Hülfe, daß uns unsere Güter möge erhalten und wahren. Ist die göttliche Hülfe erschienen, und man spühet, wie man deren werth, so folget die Dankbarkeit. Der äußerliche Gottesdienst pflegt eingetheilt zu werden in cultum indirectum, wenn man die Pflichten gegen sich und Andere beobachtet, und eben damit einen Gehorsam gegen Gott erwieset, und in cultum directum, der auch schlechterdings der heilige Gottesdienst heißet, und in gewissen äußerlichen Handlungen, in Worten und Thaten, die man in Ansehung Gottes vornimmt, bestehet. Dieser ist wieder ein allgemeiner, oder ein besonderer. Jener bestehet in dergleichen heiligen Verrichtungen, die wesentlich solchem äußerlichen Dienst nöthig, auch aber allezeit dabey angetroffen werden, daß man Gott mit dem Munde lobet, preiset und ihm Dank sagt, welche drei Dinge natürlich so auf einander folgen.

Von dem Loben betrachtet man die göttliche Majestät und Liebe, daß man sie bewundert; bey dem Gebet sucht man der göttlichen Wohlthat theilhaftig zu werden, und wenn dieses geschehen, erkennt man durch das Danken seine Unwürdigkeit, wobey küßlicher Gedanken in institut. erudit. pag. 430. edit. 3. zu lesen. Stimmen mit diesen äußerlichen Zeichen die innerlichen Bewegungen der Seelen überein, so ist dieses ein aufrichtiger Gottesdienst; sind aber nur leere Worte ohne eine Harmonie mit dem Herzen, so ist das eine Heuchelei. Der besondere äußerliche Gottesdienst beruhet auf gewisse außerwesentliche Umstände, die auch nach dem Unterschied der Völker unterschieden sind, als in Ansehung der Zeit, daß man einen gewissen Tag dazu aussetzet; des Orts, daß man an einem besondern Ort zusammen kommt, und daseibst den Gottesdienst abwartet und gewisser Ceremonien, daß man sein Haupt entblößet, die Hände zusammen legt, auf die Knie fällt, daß man opfert, und was andere Gebräuche mehr sind.

Es fragt sich aber nunmehr, wie es mit der natürlichen Verbindlichkeit zum Gottesdienst stehe? Wegen des innerlichen Gottesdiensts wird kein vernünftiger Mensch zweifeln, daß derselbige in der Natur gegründet sey, weil selbiger auf die augenscheinliche Dependenz unserer von Gott beruhet; auch nicht wegen des äußerlichen Gottesdiensts, den man cultum indirectum nennet, daß wenn er unser Gesezgeber, wir auch seine Geseze zu beobachten schuldig sind. Wegen des besondern äußerlichen Gottesdiensts schreibt die Vernunft nichts vor, und wenn sie gleich die Ordnung als ein Mittel zu vielem Guten billiget, so weiß sie doch keinen Grund der Verbindlichkeit anzugeben. Es erfordert Wolk in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen part. 3. cap. 5. die Ceremonien, die öffentliche Zusammenkünfte ohne Unterschied zum äußerlichen Gottesdienst, und weist nicht, ob man darzu verbunden, oder nur selbige als was gutes freiwillig beobachten könne, wie wohl er überhaupt die natürlichen Geseze nur als bloße Rathschläge achtet. Allein was den allgemeinen eigentlich sogenannten äußerlichen Gottesdienst betrifft, so ist zu den neuern Zeiten ein Disput dieser Frage wegen: ob man aus der Vernunft erweisen könne, daß Gott einen äußerlichen Gottesdienst von den Menschen verlange? entstanden. Es geht die Frage nicht dahin: ob unter allen Dingen Gott am würdigsten sey, daß man ihm durch äußerliche

liche Bezeugungen Ehre erweise, welches niemand leugnen wird; noch, obs billig sey, daß der Mensch Gott Ehre erweise, wenn er solches von ihm verlange, welches auch seine Wichtigkeit hat, noch, obs uns die Natur sage, man müsse Gott äußerlich nicht ehren? sondern es ist die Rede von der Nothwendigkeit, ob wir aus bloßer Vernunft erweisen können, daß Gott einen äußerlichen Gottesdienst von dem Menschen verlange? Dieses hat Thomasmus in iurispud. divin. lib. 2. cap. 1. §. 11. sqq. und in der Einleitung zur Sittenlehre cap. 3. §. 38. sqq. geleugnet, weil die Natur keinen Grund an die Hand gäbe, daraus wir diese Nothwendigkeit folgern könnten. Denn auf seiten Gottes bedürfe derselbige weder des äußerlichen, noch des innerlichen Gottesdienstes des Menschen; er sey allwissend, und könne daher ohne unser äußerliches Bitten wissen, was uns fehle, und was wir verlangten. Durch das äußerliche Lob wachse seiner Majestät und Hoheit nichts zu, und das Danken könne durch die Gedanken geschehen. Auf seiten der menschlichen Natur könne die Vernunft vor sich nicht absehen, daß die Gemüthsruhe, oder der allgemeine Friede, oder die vernünftige Liebe im geringsten gemindert, oder verunruhiget werde, wenn gleich dergleichen äußerliche Bezeugungen nachblieben, wenn nur der innerliche Gottesdienst bey dem Menschen bliebe. Es könne dieses auch viel besser geschehen, wenn man sein Leben nach dem in der Natur geoffenbarten Willen Gottes in Ansehen der Liebe anderer Menschen anstelle. Daß die Heyden einen äußerlichen Gottesdienst gehabt, bewiese noch nichts, indem sie vieles durch die Tradition erkannten, und daß derselbige das Interesse des gemeinen Wesens befördere, geschähe nur zufälliger Weise. Bey eben dieser Meinung ist er auch in den fundament. iuris nat. et gentium lib. 2. cap. 1. §. 9. sq. geblieben, nur daß er sich nach seiner angenommenen Hypothese deutlicher erklärt, wie dieser Gottesdienst nicht zu den Regeln des gerechten, sondern des ehrbaren und wohlstandigen, folglich zum Recht der Natur im weitern Verstand gehöre. Ihm pflichten Titius in not. ad Pufend. obseru. 105. n. 2. Georg Beyer in delinqat. iur. natural. et positiv. vniuersal. Proculus in den Anmerkungen über den Pufendorf pag. 157. und in differt. de religione natur. hominis et boni cuius §. 9. propos. 20. bey, wie denn auch Küdiger in instit. erudit. pag. 419. edic. 3. schreibt, der äußerliche Gottesdienst sey zwar nach der Vernunft etwas erlaubtes und in der Gesellschaft sehr nützlich, aber nicht schlechterdings nöthig. Dieser Meinung haben sich die meisten

der Philosophen und Theologen entgegen gesetzt, und nicht nur Thomasti Gründe zu beantworten; sondern gegenwärtige Thomasthümer vor die Nothwendigkeit des äußerlichen Gottesdienstes bezuziehens, sich lassen angelegen seyn. Es hatte Thomasmus gesagt, Gott brauche unsern äußerlichen Gottesdienst nicht, dawider einige eingewendet, wenn man darauf schließen wollte, müste auch die Nothwendigkeit des innerlichen Gottesdienstes wegfallen, dessen er gleichfalls nicht bedürftig get, man hat aber Thomasti Worte nicht recht eingesehen, indem er in der Einleitung zur Sittenlehre cap. 3. §. 11. ausdrücklich schreibt, so viel Gottesdienst betrifft, so bedarf dasselbige weder des äußerlichen, noch des innerlichen Gottesdienstes des Menschen, welcher Ebn richtig; indem er so vollkommen, daß er nichts bedarf und keinen Zuwachs seiner Herrlichkeit und Majestät an sich bekommen kann, daher er vor der Schöpfung eben der Gott gewesen, der er nach der Schöpfung ist, auf welchen Umstand man bey dieser Controvers gar sehr zu sehen hat. Denn wir müssen Gott verehren und ihm einen Dienst leisten nicht um sein selbst, sondern nur um unsern und anderer willen. Gott ehren aber heißt seine Vollkommenheiten erkennen, und nach den erkannten Vollkommenheiten sein Thun und Lassen auch in Ansehung sein selbst anstellen, und wenn wir dieses thun, geben wir andern Gelegenheit, daß sie gleichfalls die göttlichen Vollkommenheiten erkennen, das heißt seine Ehre befördern, mithin wenn wir die Nothwendigkeit des äußerlichen Gottesdienstes aus bloßer Vernunft dertun wollen, müssen wir die Gründe vernünftlich aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur nehmen. Es hatte Thomasmus weiter erinnert, Gott wäre allwissend und könne er als ein Schöpfer und Erhalter auch ohne dem Gebet wirken, was dem Menschen fehle, dargegen war eingewendet, man habe hier nicht bedacht auf seine Unwissenheit zu sehen, und wir fern dieser Schluß gelten sollte, auch der innerliche Gottesdienst, das man unter andern ein Verlangen nach göttlicher Hülfe habe, wegen, weil Gott ohne innerliche Seuffer unserer bedürftig wäre. Sonderlich aber leugnet man, daß der äußerliche Gottesdienst nicht die allergenaueste Connerion mit der menschlichen Glückseligkeit und das äußerlichen Ruhe haben sollte, und damit dieses desto deutlicher werde, so bringt man folgende Gründe für die Nothwendigkeit dieses Gottesdienstes vor: 1. auf seiten Gottes erkenne die Vernunft, man müsse Gott verehren, und zwar auf die vollkommenste Art, als es nur geschehen

nen könnte; nun aber sey der Dienst, der durch die Kräfte des Leibes und der Seele zugleich geschähe; weit vollkommener, als wenn er nur durch innerliche Handlungen der Seelen geistlich werde. Doch steht noch dahin, ob die Vernunft vor sich darauf fallen sollte, die vielmehr schließt, weil Gott ein Geist; so habe nun ihm mit unserm Geiste zu dienen, und weil die Seele einen großen Vorzug vor dem Leibe hat, so sich lies noch erweisen, ob der Dienst der Seele vollkommener werde, wenn die äußerliche Handlungen durch den Leib dazu kommen. Eine andere Beschaffenheit hat es mit dem Dienst gegen Menschen, welche die Wirkungen unserer Seelen ohne äußerliche Zeichen nicht wissen können, und die heilige Schrift bezeugt selbst, Gott sey ein Geist, und im Geist müsse man ihn anbeten; welches anbeten durch bloße innerliche Regungen geschehen könnte: 1) auf seiten der Menschen selbst bekünde er aus Leib und Seele, welche beyde wesentliche Theile er von Gott habe, und daher werde zu einem Dienst anzuwenden müsse, woraus er aber noch keine absolute Nothwendigkeit nach der Vernunft sehen können. Denn der geistliche Theil des äußerlichen Gottesdiensts kommt auf die Rede an; die Kraft aber zu reden hat uns Gott in Aufsehung anderer Menschen; daß wir mit ihnen umgehen können, gegeben, daher wir keine Rede brauchen, wenn wir ganz alleine sind, wie nicht weniger, wenn wir allein mit Gott zu thun hätten, welches wir unter andern daher sehen, daß ein heiliger Geist ganz kleinen Kindern, die doch nicht reden können, und den heiligen Engeln ein Gott wohlgefälliger Dienst bezeuget wird. Es ließen sich mit in Aufsehung der menschlichen Natur auch zwei Umstände erinnern: einmal wäre von Gott zwischen Leib und Seele eine solche Harmonie gesetzt, daß in gewisse Bewegungen der Seelen, sonderlich in Affecten gewisse äußerliche und in die Sinne fallende Bewegungen des Leibes erfolgten, womit also Gott zu wirken gegeben, daß mit den Bewegungen der Seelen bey dem Gottesdienst Bewegungen des Leibes sollten verknüpft werden, und wissen das Herz voll sey, wenn man die Hand übergeben: herüber werde bey einem Menschen selbst die äußerliche Andacht durch das äußerliche mittelst der Imagination gekräftet und unterhalten. Allein es läßt sich verschleiern gegen beyde Umstände einwenden. Denn daß auf Bewegungen der Seele Bewegungen des Leibes erfolgen, hat wohl eine Nichtigkeit, solche wirkliche Bewegungen aber äußern sich nur bey den Affecten, woraus denn folgen müßte, daß der äußerliche Gottesdienst alsdann nöthig, wenn sich bey dem innerlichen ge-

Philos. Lonic. I. Theil.

wisste Affecten befänden. Ja man wird wahrnehmen, wenn der Mensch auch in den heftigsten Affecte steht, und fühlt eine starke Bewegung in den Gliedmaßen des Leibes, daß er, wofern er allein ist, dabei nichts redet, und wenn er dieses thut, so geschieht solches aus einer Gewohnheit, zu geschweigen daß Gott bey den Affecten die Uebereinstimmung dieser beyden Bewegungen zum Nutzen der Menschen verordnet, damit einer des andern Affect erkenne, und nach Beschaffenheit derselben sich darnach richten möge. Sehen wir unsern Feind zornig, so können wir demselben bey Zeiten aus dem Wege gehen und uns in Sicherheit setzen. Erblicken wir an dem andern eine Freude, oder eine Traurigkeit, so können wir ihm unsere Freundschaft, oder unser Mitleiden, und dadurch unsere Liebe bezeugen, wodurch das Band der Gesellschaft befestigt wird. Der andere Umstand, daß das äußerliche unsere eigene innerliche Andacht befördern könne, leidet eine zweifache Erinnerung. Denn da dieses mittelst der Imagination geschieht, und daher eine sinnliche Vorstellung mehr Kraft in unserm Gemüth hat, als eine jubelnde; so zeigt das eine Schwachheit an, die Gott nicht kann intendirt haben, wie denn auch daher weiter nichts fließet, als daß bey solchen Umständen der menschlichen Schwachheiten gut sey, wenn man den äußerlichen mit den innerlichen Gottesdienst verbindet: 3) auf seiten anderer wäre dieser äußerliche Gottesdienst das Band der menschlichen Gesellschaft; wölle nun Gott, daß solche erhalten werde, so wölle er auch das Mittel dazu, bey welchem Beweis drey Gründe zu überlegen sind. Einmal nennet man hier den äußerlichen Gottesdienst das Band der menschlichen Gesellschaft; und siehet dasselbige als ein Mittel an, wodurch die äußerliche Ruhe erhalten werden, sofern man dadurch Gelegenheit giebt, daß die Menschen in der Gesellschaft die Pflichten gegen einander besser beobachten, indem sie je mehr und mehr zu dem innerlichen Gottesdienst angeführt und aufgemuntert würden, welches auf zweyerley Art durch Unterweisung so wohl, als durch Exempel geschehen kann, welches alles seine Nichtigkeit hat. Allein siehet man darauf den Schluß an! auf solche Weise ist der äußerliche Gottesdienst schlechterdings nöthig; so ist derselbige so ausgemacht nicht; als man sich insgemein einbildet. Denn es folgt weiter nichts daraus, als daß dadurch viel gutes in einer Republic könne gestiftet werden, keinesweges aber, daß bey Unterlassung desselben der Wohlstand des gemeinen Wesens vor sich nicht bekehrt. Gesetzt, man gäbe drittens diesen Schluß zu, so würde das

M m m

folgen, daß der Gottesdienst der äußerlichen Ruhe wegen wäre, und man vermischte den vornehmsten Zweck desselbigen mit dem zufälligen, so unter andern ein Einwurf war, den man wider Puseyendörfer machte, als er aus seinem Grundsatze, man müsse aeseßigt leben, die Pflichten gegen Gott folgerte: 4) beruft man sich auf die allgemeine Uebereinstimmung der Völker wegen des äußerlichen Gottesdienstes, folglich müsse was seyn, daß sie dazu antreibe, so nichts anders als ihre innerliche Ueberzeugung wäre. Wenn die Sache durch andere bündige Gründe sattfam erwiesen wäre, so gäbe dieses Argument einige Erläuterung; allein aber kann es den Ausschlag nicht geben, indem man mit ziemlichem Nachdruck die Tradition einwenden kann, welche bey allen heidnischen Völkern um desto eher Befall gefunden, je geneigter die Menschen von Natur zu dem äußerlichen und dem, was in seine Sinne fällt. Von dem allen leugnet ein vernünftiger Mensch keinesweges, daß man Gott äußerlich verehren sollte, und ist vielmehr nach seiner Vernunft überzeugt, daß der äußerliche Gottesdienst was gutes und nützlich, nur scheint schwer, einen hinlänglichen Grund aus der Natur zu zeigen, daß Gott selbigen verlange, und wir daher dazu verbunden wären. Solche unvollkommene Erkenntnis in der Philosophie nach der Vernunft wird in der Theologie durch das Licht der heiligen Schrift eradnet, daß auf solche Weise auch die Reconnung bey den Christen in Praxi nicht kann gefährlich seyn. Denn wie viele Theologen sagen unter andern nicht, man wäre im Neuen Testament zu der Sabbathfeier verbunden, und gleichwohl müssen alle Philosophen gestehen, daß solche aus der Natur nicht zu erweisen sey. Ein natürlicher Mensch, wenn er nur die geringste Vernunft hat, erwählt das Bessere vor demjenigen, das nicht so gut ist. Von denenjenigen, welche die Nothwendigkeit dieses Gottesdienstes behauptet, kann man lesen Puseyendorf de officio hominis et civis lib. 1. cap. 4. §. 7. Hochstetter in colleg. Puseyendoriano exerc. 4. §. 38. p. 203. Schwarz in specim. 1. controu. iur. nat. et gentium §. 7. Löcher in praenot. theol. p. 91. und in den ungeschuldbigen Nachrichten 1706. pag. 391. Müller in dissert. philos. de cultu dei externo recentioribus quibusdam opposita Leipz. 1713. Sedenum in zweyen Disputationen de necessitate cultus diuini externi Wittenb. 1717. so mehrentheils wider Thomajum gerichtet sind.

Gottesfurcht,

Ist diejenige Gemüthsbeschaffenheit, da man bemühet ist, nach dem göttlichen

Willen zu leben. Es rührt solches Bemühen aus der Vorstellung, daß Gott diejenigen, so ihm zuwider sind, unendlich strafen könne, auch gewiß auf das härteste strafen wolle. Denn daß Gott unendlich strafen könne, solches erkennen der Mensch aus der Betrachtung der göttlichen Majestät; daß er aber solches auch thun wolle, dieses sieht er aus der Natur des Gesetzes, so Gott gegeben, als welches ein vergebendes Gesetz wäre, wenn die Uebertreter desselben nicht selten zur Strafe gezogen werden. Witter Gottesfurcht verbindet sich zuweilen die Liebe gegen Gott, woraus hernach die Frömmigkeit oder Gottseligkeit entsteht; zuweilen aber ist selbige auch ohne die Liebe. Jene nennet man die kindliche; diese aber die knechtische Furcht. In dem natürlichen Stand setzen alle diejenigen, welche Gott nicht fürchten, sich wider die gesunde Vernunft, als der Anlegerin der göttlichen Gebote.

Gotteslästerung,

Ist eigentlich eine solche Rede, wodurch man Gott Unvollkommenheiten, die seinem Wesen zuwider sind, beyleget, als wenn man sagen wollte, er sey ungerrecht, grausam, man habe sich nicht auf ihn zu verlassen. Es kann diesel auf eine zweifache Art geschehen: entweder directe, wenn man gerade zu und unmittelbar den wahren Gott Unvollkommenheiten zuschreibet; oder indirecte, wenn man einer Creatur göttliche Eigenschaften beyleget, wodurch man Gott dadurch, so ihm allein zukommt, nimmt. Man kann niemanden vor einen Gotteslästerer halten, es sey denn mit Wissen und Willen, daß man die Abicht hat zu lästern habe, geschehen, folglich kann man weder diejenigen, die in einer laßlichen Befassung, melancholischen Schwermüthigkeit und trübsen Dinge wider Gottes Vollkommenheiten reden, noch die Reher, deren Lehren entweder directe, oder indirecte mit den Vollkommenheiten Gottes streiten, als wenn die Socinianer die Gottheit Christi leugnen, und man den Reformirten aus ihrer Meinung von dem unbedingten Naturrecht die Solgerung ziehet, Gott müste nicht an der Sünde seyn, vor Gotteslästern ansehen, indem jene des Gebrauchs ihrer Vernunft beraubt sind, diese aber da Abicht nicht haben, daß sie Gott lästern wollten. [Wer bloß des andern wegen Gotteslästerung erziehet, der brecht auch keine Blasphemie. Die Blasphemie ist eigentlich in Beziehung auf Gott, eben dasjenige, was die Injurie in Beziehung auf die Menschen ist, und bedient demnach überhaupt in einer jeden Verungeltung, die zur Verachtung Gottes unter-

ommen wird. Solches geschieht entweder durch Worte oder andere Handlungen. Jenes könnte man eine Verbalblasphemie nennen, so wie man in rechten von einer Verbalinjurie redet. Jenes aber könnte Realblasphemie heißen, gleichwie unter Menschen eine Kalinjurie statt findet. Z. E. wenn die Wenden den Himmel und den Göttern in Flüßen droheten, und solchen zu befehlen sich unterkriegen, so war solches eine Realblasphemie. Da man ferner Injurien schriftlich und mündlich begehen kann, welche erstere Pasquillen heißen, liest sich auch eine ähnliche Art der Blasphemie bedenken. Wie denn der heil. Maldonatus wirklich eine Pasquillenmäßige Blasphemie gegen Gott aufstieß, wenn er sagt, Gott wäre ein Vermählungsprodukt, weil er sonst keinen Ehnkette zeugen können. So wie die Obrigkeit alle ungesittete Schriften, wodurch das Volk von der Gottesfurcht und Tugend abgelenkt werden kann, zu confisciren, und die Urheber davon zu bestrafen pflegt, eben so sehr, und noch weit mehr müssen obrigkeitliche Personen die Blasphemanten wachen. In Frankreich hat man Beispiele von gar großen Strafen. Denn wie z. E. im Jahr 1768. Hr. de la Barre sich an einem Kreuz öffentlich ergrieffen hatte, so mußte derselbe Kirkenbuße thun, worauf ihm die Zunge an dem Halse geschnitten, die Hand alsdenn der Kopf abgehauen wurde. Sein Körper aber wurde verbrannt, und die Asche in der Luft zerstreuet.)

Gottlosigkeit,

Ist derjenige elende Zustand des Menschen, der sich um Gott nicht bekümmert und die Relation, welche zwischen ihm und ihm sein soll, gleichsam aufhebt. Man theilt sie in eine theoretische und praktische.

Jene, oder die theoretische besteht aus auf den menschlichen Verstand, da er in Gott irrige Begriffe hat, was anlangt a) seine Existenz, wenn er solche entweder schlechterdings, oder Folgeungsweise leugnen wollte, welches die Heilseres wäre; b) sein Wesen, wenn man mehr, als einen Gott glaubt und lehret, welches der Polytheismus, oder die Vielgötterey; es mag nun solches auf eine grobe und subtile Art geschehen, worin auch die gehören, so eine gedoppelte Welt sehen, deren eine der andern nicht unterworfen, und von deren einen das gute; von der andern aber alles das beträfen soll; ingleichen, so sich den groben Begriff von Gott machen, in einen Leib belegen, oder ihn als einen Menschen in ihrem Gehirn abbilden, dergleichen grobe Gedanken nicht den

Herden die Anthropomorphiten bekannter moßen gehabt haben, wiewohl auch Tertullianus und andere Kirchenlehrer von diesem Irrthum nicht sollen befreiet gewesen seyn, s. Zuer. in Origenian. p. 29. 30. so auch bekannt, wie zu den neuern Zeiten Conrad Vorstius diesen Irrthum aufs neue aufgewärmet hat: c) seine göttliche Werke, wenn man leugnet, daß die Welt von Gott erschaffen worden, die göttliche Vorsehung entweder gänzlich aufhebt, oder in ein Ertolches Fatum verandelt.

Die praktische Gottlosigkeit beziehet sich auf den menschlichen Willen, wenn man sich nicht bemühet, nach dem göttlichen Willen zu leben; und da im natürlichen Stand die gesunde Vernunft die Auslegerin desselben ist, so lebt ein solcher Mensch vernünftig, und folget vielmehr den Trieb seiner verderbten Neigungen und Affecten. Sie ist entweder eine allgemeine, oder eine besondere; jene ist, wenn man überhaupt nach dem göttlichen Willen ungehorsam und die Pflichten, die man Gott und andern schuldig ist, verabsäumt, so, daß man entweder wirklich was böses ausühet, oder was gutes unterläßt; diese aber, oder die eigentliche Gottlosigkeit besteht darinnen, daß man Gott den ihm zukommenden Dienst nicht leistet, welches auf eine dreifache Art geschieht: entweder daß man ihm gar keinen Dienst erweist, welches die thätige Arbeiter genennet wird; oder daß man nicht Gott allein, sondern auch den Geschöpfen göttliche Ehre erweist, welches die Abgötterey; oder daß der Dienst auf eine dem göttlichen Wesen unaussäugliche und mit der gesunden Vernunft streitende Weise geschieht, welches der Aberglaube ist. Die theoretische und praktische Gottlosigkeit sind gar genau mit einander verbunden, so, daß jene die letztere nach sich zieht, und die letztere sich auf die erstere gründet. Doch ist das äußerliche Besitzen solcher Leute nicht einleines, nach dem sie nun die Geschicklichkeit, ihrem gottlosen Wesen einen Schein anzukleiden, besitzen: conf. Buddeum in Solodiniur. nat. p. 248. und in instit. theol. mor. part. 2. cap. 4. sect. 1. §. 19.

Grämen,

Ist eine Art der Traurigkeit, sofern selbige nicht nur hart; sondern auch lang anhält, daß man sich das Uebel, worüber die Traurigkeit entstanden, sehr zu Gemüthe zieht, wobei der Artikel Traurigkeit zu lesen ist.

Grammatic,

Ist eigentlich ein Griechisches Wort, so von γράμμα, littera, herkommt, und von Gramma

den Griechen auf die Römer kommen ist, wovon Suetonius de illust. grammatic. cap. 4. zu lesen. Anfangs wurden die Grammatici zu Rom litterari genennet, welche man auch nachgebends philologos, [diesen Namen hat zuerst Eratosthenes von Cyrene und nach ihm Nitaeus angenommen.] criticos, polyhistoros hieß, die zu selbiger Zeit große und angesehene Männer, welche man in unterschiedenen Berichtigungen brauchte, waren. [Sie sind auch genennet worden: docti, grammatici, rhetores, critici, Magistri, Professores, Artistae, Philosophi, und bey den Alten umweilen Sophistae, Scholastici, wie sich Theophrastus Eresius selbst nennete, gemeinlich werden sie Humanisten genennet. Siehe Philologie.] Sie gaben Anweisung zur Erlernung der Sprachen, erklärten die alten Poeten, theilten die geschriebenen Bücher und führten die Aufsicht über die Bibliotheken, dabero die Grammatica in verschiedene Arten, als in grammaticam *texnicam*, *isophrasica* und *metricam* getheilet, wie wir in histor. critic. latin. lingu. cap. 4. gezeigt. Hier versiehcn wir die erste Art der Grammatic, welche Regeln vorschreibet, wie man eine Sprache richtig lernen soll, was das lesen, aussprechen, schreiben und reden betrifft. Einige theilen sie in vier Theile, und handelt von der Orthographie, Prosodie, Etymologie und Syntax; wiewohl andere nur die zwei letztern Stücke behalten. Die Kennzeichen einer brauchbaren Grammatic sind, wenn sie in natürlicher Ordnung und einigermaßen nach den Regeln einer gesunden Logik eingerichtet ist; wenn sie nicht allzuweitläufig, und einen kurzen und deutlichen Syntax hat, sonderlich aber die Uebereinstimmung und Abweichung der Sprache, so sie lehret mit derjenigen, nach welcher sie lehret, anzeigt, in Ansehung dessen dieses allerdings eine Schwachheit ist, wenn wir eine unbekannte Sprache aus Grammatiken, die in einer und nicht satzfüllig bekannten Sprache geschrieben sind, lernen wollen, da doch aller fremden Sprachen Lehre von der Analogie unserer Muttersprache sollte eingerichtet seyn. Man darf nicht meynen, als lerne man eine Sprache durch viele grammatische Regeln und auswendig lernen derselben, welches durch das lesen und schreiben geschehen muß. Denn Grammatiken dienen zu weiter nichts, als daß sie den Weg zu dieser Erkenntnis bahnen, und wohl die Richtigkeit, nicht aber die Zierlichkeit einer Sprache zeigen müssen, wie denn schon Quintilianus institut. orat. lib. 1. cap. 11. gar schon sagt; non inuenuit dici videtur, aliud esse grammaticae, aliud latine loqui. Im Gebrauch derselben ist nöthig, erst von den ordentlichen und regulären

Declinationen und Conjugationen nach Beschaffenheit der Sprachen anzufangen, und dann die Pronomina und Particula auswendig zu lernen; alsbald aber muß man dabey die Schriften lesen, und wenn man darinnen zu einigen Kräften kommen, solche grammatische Bücher vor die Hand nehmen, welche die Sachen mehr philologisch untersucht haben. [Man unterscheidet die Grammatica von Grammaticis; die letztere ist nur die Kunst, eine Sprache zu lesen, zu schreiben, zu verstehen und zu gebrauchen. Man vergleiche hierbey die Rubric: Lesen, darnach nimm, und den Artikel: Graphik. Die erstere aber ist die Wissenschaft, nach richtigen Gründen einer Sprache zu bestimmen und zu beurtheilen.]

Von den hebräischen Grammatiken bedet man eine Nachricht bey Richard Simon in histor. critic. ver. testam. 1. p. pag. 150. 151. Wasmuth in der Vorrede de hebraismi restituti, Löffler de caula lingu. Ebr. ungenannten Auctore der exercitationis critico-litterar. zu Gressfurt 1704. 4. sect. 2. Schude in der Vorrede sectionii seu indolis linguae sanctae, Wolf in biblioth. ebr. tom. 2. p. 595. Von den Griechischen bey Morhof in polyhistor. litter. 1. 4. 6. und Fabricio in biblioth. graec. lib. 5. cap. 7. Von den Lateinischen in unserer histor. critic. latin. lingu. cap. 4. In der teutschen Sprache haben wir des Claj Grammatica 1718. 8. welche dem Morhof in polyhistor. lib. 4. cap. 4. 5. 7. wohlgefallen, der auch noch andere Editiones anführt; des Schorffs teutsche Grammatica, die er 1641. 2. in Braunschweig zum erstenmal heraus gegeben, worauf sie nachgebends vermehrt worden, Bödigers Grundsätze der teutschen Sprache, Berlin 1690. und 1701. 2. [Man thue hinzu Gottscheds, welcher sich um die teutsche Sprache sehr verdient gemacht hat, alles Tadel einiger Aemter ohngeachtet.] Es haben einige Vorkluge zu einer allgemeinen Grammatica gethan, welche Regeln giebt, so alle Sprachen angeben, und zeigen, worinnen sie mit einander übereinstimmen. Man kann desfalls lesen de Trigny grammatae generale et raisonnée; Duffier grammatae francogise sur un plan nouveau contenant divers traités sur la nature de la grammatae en general; Junfer in lineis prim. erudit. port. 2. pag. 74. 199. [Eben haben wir der allgemeinen Sprachkunst auch geschrieben Simon Stevinus. Siehe Nachrichten der Leipz. teutisch. Gesellsch. IV. 605. Er ist diss. qua phil. perscq. gramm. athenis Lips. 1732. Müller delineatio grammatae philosoph. vniuersalis in Perid. f. Lino litterato, Halae 1736. 8. Ganz grammatic. vniuersalis tenuis rudimenta, Tübing. 1737. 4.]

[Granat,]

[Granatus. Die Granaten sollen ihren Namen daher erhalten haben, weil ihre Farbe der Farbe der Granatblüthen, oder auch anderer Meynung, der Granatkerne gleichen soll. Einige nennen diesen Stein Garamanicus. Verschiedene glauben, des Plinius Carchedonius sey der Granat, Hr. Schröter in seiner vollständigen Einleitung in die Kenntniß der Steine aber 1. Ab. p. 149. wendet dagegen ein, man habe aus dem Carchedonius Trümpfe gemacht, welches von dem Granat nicht gesagt werden könne, weil er nicht von einer solchen Größe gefunden werde. Wolfersdorf nennt den Granat annum porcedrum regulare subrubrum, weil er stümpflich ist. Beim Cronstädt ist er Granatus Martialis crystallinus. Vallerius giebt ihm den Namen gemmae plae minus pellucidae, darinn octava, colore obscure rubro, in igne permanent, lapide liquefcente. Der Ritter von Linne nennt ihn bald Horax Granatus s. orax testularius, solidus, politus scintillans; bald Stannum crystalli testularis rusticum, Cartheuser nennt ihn Gemmae obscura rubra.

Es werden unter den Granaten diejenigen Edelsteine verstanden, welche dunkel und schwarzroth sind. Mehreres ist in angeführten Schröter nachzulesen.]

[Graphik,]

[Oder die Schreibe- und Malerkunst, ist diejenige Kunst, da man allerhand Gegenstände durch gewisse Zeichen und Bilder auf Flächen dem Gesichte vorzustellen geschickt ist. Zur Schreibkunst ist gerechnet 1) die Calligraphie (Kalligraphie), d. i. die Kunst, fein und herrlich zu schreiben. 2) Die Tachygraphie, die auch Brachygraphie heißt, das ist die Kunst, geschwinde oder mit Abkürzung zu schreiben. 3) Die Steganographie und Kryptographie, oder die Kunst, verborgene Schriften zu verfertigen, der man die Verschlüsselungskunst (ars encipherationis) entgegen setzt. (Siehe die Ruric Characteres.) 4) Könnte die Orthographie, oder die Kunst recht zu schreiben, und 5) die Stigmologie, oder die Kunst, es Beschriebene gehörig durch Unterzeichnungszeichen abzutheilen; dazu gerechnet werden, obgleich die Sprachkunst die beiden letztern Künste sich zugesiget hat.

Von der Calligraphie mögen folgende Schriften bemerkt werden: Jo. Scheffers Graphice, Norimb. 1669. 8. Jo. Selings gründliche Anweisung zur Schreibkunst, Hannover 1700. 4. Der wohl-

erfahrene Schreibkünstler, Frankfurt. 1708. 8. Curiose und deutliche Anweisung zu herrlicher deutscher Schreibart, wie auch Zeichnung und Reiskunst, Frankfurt. 1713. 4. Job. Jac. Schagens gründliche und leichte Methode, wie man den Kindern die Kunst zu lesen und zu schreiben in kurzer Zeit beibringen möge, Bidingen 1725. 8. Heimr. Conr. Biers wohlinformirter Schreibschüler, Wernigerode 1731. 12. Gründliche Unterweisung zur Schreibkunst, Leipzig. 1745. 4.

In der Tachygraphie ist Casp. Cruciger berühmt, siehe Reimmanni historia litterar. der Deutschen 11. 85. Carponnier alphabetum Tironianum, Paris 1747. f. mai. Tachygraphia oder geschwinde Schreibkunst, die deutsche Sprache so geschwind zu schreiben, als sie mag geredet werden, 1679. 8. Carl Albrecht Ramses Tachygraphia oder geschwinde Schreibkunst, aus dem Englischen übersezt, Leipzig. 1744. 8. ist mit der vorigen Schrift einverlehen.

Die Malerkunst ist die Geschicklichkeit, die Gegenstände durch ähnliche Bilder auf einer Fläche vorzustellen. Sie ist sehr alt, wenn gleich Plinius geglaubt hat, sie wäre vor dem trojanischen Kriege nicht bekannt gewesen. Es gehört dazu a) eine gute Phantasie oder Einbildungskraft, auch Dichtungskraft. b) Eine Ordnung der Theile in richtigem Verhältnis und Verschiedenheit. c) Die Zeichnung nach der Natur und dem Leben. d) die gehörige Auftheilung des Lichts und Schattens, der Erhöhung und Vertiefung. e) Mischung der Farben, wenn man sich derselben bedienen u. s. w. Alle Stücke, die zur Malerei erforderlich sind, hat Job. Georg Sulzer in der allgemeinen Theorie der schönen Künste nach alphabetischer Ordnung, Leipzig 1771. f. f. in 4. und gr. 8. sehr wohl beschrieben. Sonst mögen noch bemerkt werden: Albrecht Dürers vier Bücher von menschlicher Proportion, Arnheim 1603. f. Dieses Buch ist auch lateinisch, italienisch und französisch herausgekommen. Andr. Putei, sine Popo 30. perspectiva pictorum et architecta. Rom. 1693. deutsch, Augsb. 1703. 1711. f. C. A. du Fresnoy ars graphica, deutsch, Berlin 1699. 4. Englisch von Will. Dryden, London 1695. 4. Vernd. Laamy traité de perspective, où sont contenus les fondemens de la peinture, Paris 1701. ● Jo. Christoph Weigels neue Anleitung zur Zeichnung. Vollständiges Reiskunstbuch, Nürnberg 1707. f. Le Brun Vorstellung der Gemüthsbewegung von Mr. le Clerc in Kupfer gebracht. Traité de la peinture par Lionardo da Vinci, Amsterdam 1716. 12. Des vorrätlichen florentinischen Malers Lionardo da Vincis Tractat von der Malerei aus dem Italienischen

Nämlichen und Französischen in das Deutsche übersezt, von Joh. Georg Böhm. 2te Aufl. Nürnberg 1747. 4. Gründlicher Unterricht von der Graphice oder Zeichen- und Malkunst, Halle 1717. 8. Gerard de Laireffe principes du dessin ou methode courte et facile pour apprendre cet art en peu de tems, Amst. 1745. f. Deutsch, Leipz. 1745. f. Wilh. Göre Anweisung zur allgemeinen Malerkunst, Hamb. 1724. 8. Anweisung zur Malerkunst, Leipz. 1744. 8. Dictionnaire abrégé de peinture et architecture, Paris 1747. 12.

Die Maler haben oft Gegenstände unrichtig abgebildet, wider die Regeln der Zeichnung, der Perspectiv, der Alterthümer und der Historie, wodurch Gelegenheit zu manchen Irrthümern gegeben worden. Dahin gehöret i. E. wenn verschiedene Maler, indem sie Schlachten und Belagerungen aus der Bibel oder andern Prosascribenten in Bildern vorstellen wollen, den kriegenden Parthenen Schießgewehr, Canonen und Feuermörser gegeben haben, da doch das Schießgewehr und Pulver neuerer Zeit erfunden worden. In der jensaischen Universitätsbibliothek findet man in einer Bibel Holzschnitte, in welchen gewisse Monchsorden die Patriarchen zu Grabe tragen u. s. w. Man lese Jo. Fabricius in amoenit. theol. et. ne Disput. qua historia sacra contra nonnullos pictores vindicator, Altorf. 1684. 8. Phil. Rohr diss. de pictore errante in hist. Lips. 1679. Paul Christian Salscher diss. de erroribus pictorum circa natur. Christi, Lips. 1705. Joh. Theod. ab Almeloveen in amoenitat. theologico - philol. Amst. 1694. 8. Thom. Browne pseudodoxia epidemica lib. V. pag. 786. Neueröffnetes Museum p. 1167. Auch ist von Malern oft die Tugend und der Wohlstand verleret worden. Siehe Pet. Müller diss. de pictura, Jena 1692. Jo. Senr. felz diss. de iniuria per picturam, Argent. 1708. Jo. Georg Fichtner diss. de eo, quod iustum est, circa picturam, Altorf. 1716. Jo. Salomo Brunquell diss. de pictura famosa, Jena 1733. Eben desselben Programm de pictura honesta et utili, Jena 1733. Poëties des Houliettes, Amst. 1709. 8. tom. II. 107 - 114.

Die Malerey wird verschiedentlich abgetheilt 1) nach Verschiedenheit der Materien, auf welche gemallet wird, als auf Feinwand mit Oelfarben, welche Kunst Johann und Hubert von Eyk, Gebrüdere aus Flandern 1410. erfunden haben; auf nasse; Kalk, al fresco; auf Holz, alla tempera; auf Stein, Marmor, Porphyrt, Jaspis, Bley, Kupfer, Silber, Glas, Hirschhorn, Pergament, und Papier, welches letztere, wenn es mit Puncten gezeichnet, Miniaturmalerey genennet wird.

Man sehe Keimmann hist. literar. der Deutschen III. 289. Ritterplaz Baumeisteracademie. Grundrüssige Anweisung zum Miniaturmalen, 1703. 12. 2) Nach den Sachen, die vorgestellet werden, da man Historien: Batalien: Landschaft: Vortrait: Perspectiv: Seestück: Fruchtstück: Küchenstück: Nachtstück: Antiquitäten: Ehler: Jagd: Bretesken: und andere Maler hat. Man unterscheidet bloße Zeichnungen, Tuschen, Grau in Grau malen, Schmelzwerk zu malen oder zu emailiren, allerhand einaclegte Arbeit zu machen, die Arbeit der Bildhauer, der Holzschnider, Kupferstecher, das Grabmalen, in schwarzer Kunst arbeiten, Aquatinto, so Prinz Robert oder ein Obrist lieutenantan von Siegen erfunden hat, und wovon der Ritterplaz Baumeisteracademie 62. 67. 69. 71. seq. 102. 104. 109. Gundlings vollständige Hist. der Schöneheit 513. 518. Keimmann ideas systematis antiquitatis litterariae aegyptiorum 1733. Abrah. Voße Anweisung zur Robir. und Etkunst, nebst Baut. de Nismes Kunst zu tuschen, Nürnberg 1745. 8. Jac. Philipp Gerrand 1 art de feu, ou la maniere de peindre en email, Paris 1721. 12. Florens le Comte cabinet des medailles d'architecture, peinture, sculpture et graveure, Paris 1699. 1700. 8. 3 Tom. Abr. Voße sentimens sur la distinction des peintures, Paris 1648. 12. Wilh. Deurs Unterricht von allen Gemälden in der Welt, worinn die Hauptfarben nebst deren unterschiedenen Vermischungen und deren Gebrauch abgehandelt werden. Amst. 1693. 8. nachgelesen werden müssen. Auch sind folgende Autoren zu bemerken: Albus Manutius de caelatura et pictura veterum, in Jac. Gronovii thes. antiq. gr. tom. VIII. Franc. Junius de pictura veterum, Ro. erod. 1694. f. Bulenger de pictura im thes. Gronov. Tom. VIII. De Albertis de pictura, Lud. Demontiosius de sculptura et pictura, Pomp. Gauricus de sculptura, Des Piles abrégé de la vie des peintres avec des reflexions sur leurs ouvrages, et un traité du peintre parfait, de la connaissance des desseins et de l'utilité des estampes, Paris 1699. 12. Diese Schrift ist neu herausgekommen 1715. 12. Deutsch, Nürnberg 1710. 12. Felibien Entretien sur les vies et sur les ouvrages des peintres anciens et modernes, Lond. 1705. 12. 4 tom. Paris 1696. 4. Amst. 1717. Orlando L' abecedario pittorico ovvero le vite degli antichissimi pittori, scultori, architetti, Bologna 1719. 4. Florenz 1731. 4. Imposto di Raffaello Borghini, Florenz 1730. 4. Octav. Lion ricardi di alcuni celebri pittori del secolo XVII. Rom. 1731. 4. David Durand histoire de la peinture ancienne, extraite de l'histoire naturelle de Plin XXXV avec le texte latin, corrigé

ar les MSS. de Vossius et sur la 1. Edition de Venise et éclairci par des remarques nouvelles, Lond. 1725. fol. Siehe Vogt cat. libr. rar. 348. Noch vieler anderer nicht zu gedenken. Im Jahre 1774. ist ein Piemontesischer Edelmann und Rater des Königs von Savardinien, Namens Saint Michel die Pastellmalerey ist zwey wichtigen Erfindungen bereichert. Die erste besteht in einer besondern Zubereitung der Farben, die vor der gewöhnlichen große Vorzüge hat; die zweyte ist eine Art, dieser Malerey Dauer und Festigkeit zu geben, ohne daß dadurch die Farbe von ihrer Stärke etwas vereret. Vergleichs hiermit den Artikel humaniora.]

Grausamkeit,

Ist eine Art der Nachsichtigkeit, sofern sie selbst unersättlich ist, und man seinem Feinde die härtesten Uebel ohne Urache zugesüget. Es rührt solche her entweder aus einem bloßen unvernünftigen Haß, oder einer wirklichen Beleidigung, die einem angethan worden. Im ersten Falle, wenn nur ein bloßer unvernünftiger Haß zum Grunde liegt, geschähe es, daß wenn ein anderer sich entweder nicht nach unserer Meinung oder Willen richtet, so haßet man denselben, und erweist ihm ohne Ursache Böses, daß man ihn um alle seine zeitliche Wohlfahrt, ja wohl gar um das Leben bringen will, welches höchst unvernünftig ist. Denn einmal hat der Haß an sich selbst keinen Grund, indem er und dadurch nicht beidigt, oder Schaden zufüget, daß er ist uns nicht einerley Meinung und Willens ist, und mithin hat man gar keinen Grund, dem andern nur etwas Böses, geschweige ohne Ursache zuzufügen. Ist aber eine Beleidigung geschehen, daß man einige Ursache zum Haß und zur Rache hat, so besteht die Grausamkeit darin, daß man zu harte Mittel zur Abwendung des entweder zu befürchtenden, und bereits zugesügeten Schadens brauget, da dieses durch gelindere hätte geschehen können, als wenn jemand seinen Feind, der ihm nach dem Leben trachtet, in seinen Händen hätte, und nun versichert wäre, daß er seinen Vorfall nicht nachsagen könnte, ihn dennoch in Stücke erhanet, so wäre dieses eine Grausamkeit; oder es wäre ein Herr von seinem Bedienten in einer Kleinigkeit beleidiget worden, indem er ihm etwa so lange ausgesetzt geblieben, und er wollte ihn deswegen blutrünstig schlagen, wohl gar Arm und Bein entzwey schmeißen, da er doch entweder wüßte, es sey nicht aus Bosheit geschehen, oder durch gelindere Mittel die Sache abhelfen könnte, i. Wolff in seinen vernünftigen Gedanken von der

Menschen Thun und Lassen part. 4. cap. 2. pag. 594.

Grenzen,

Bedeutet dasjenige, wodurch etwas abgemessen ist, und also verhindert, daß demselbigen nichts mehr kann hinzugefügt werden. Gott hat keine Grenzen; eine jede Creatur aber hat abgemessene Kräfte; folglich sind ihr Grenzen gesetzt.

Grillensfängererey,

Wird eine solche Wissenschaft genennet, die entweder an sich selbst zu nichts genutzt werden kann, oder doch nur durch die Fehler dessen, der sie besitzt, in der That zu nichts genutzt wird, sondern sie um die bloße Speculation braucht. Ueberhaupt nennet man Grillen wunderliche Einfälle, nichtswürdige, leere und verdrießliche Gedanken, und meynet Vossius de quatuor. art. popular. cap. 5. §. 52. diese Benennung aus den Worten des ältern Plinii lib. 35. cap. 10. ioco-so nomine Gryllum ridicule habitus pinxit: vnde hoc genus picturae Grylli vocantur, herguleiten, wiewohl man es wahrscheinlicher von den kleinen Thieren, die man ebenfalls im Deutschen Grillen, ingleichen Heymen nennet, Plin. 29, 6. verführen kann, indem sie einen durch ihr Geschrey den Kopf verdrießlich machen.

Grobheit,

Was dieselbe sey, kann aus dem, was an gehörigem Orte von der Höflichkeit gesagt worden, leicht geschlossen werden. Nämlich die Grobheit, oder Unhöflichkeit ist diejenige üble Eigenschaft bey einem Menschen, da jemand die Artigkeit des äußerlichen Wesens und die Bescheidenheit einem eine angenehme Gefälligkeit zu erweisen, und dadurch seine Ehren- und Gunstbezeugungen an Tag zu legen, bey Seite setzt, und sich dadurch bey jedermann verhaßt und verächtlich macht. Ein grober Mensch richtet sich in seiner äußerlichen Aufführung, in seinen Reden und Bewegungen des Leibes nicht nach den Regeln des Wohlstandes, und wenn er zu des andern Nutzen und Vergnügen etwas thun soll, oder unterlassen, das ihm unangenehm ist, so ist niemand zu Hause. Ja wenn er dieses noch thut, so nimmt er dieses als eine Last, wie ein Diener, der zu Hofe leben soll, mit schwerem Heften über sich.

Einige sind grob und unhöflich aus Heuchelmuth, welche in ihrer Einbildung an sich nichts, als ausnehmende Tugenden und

M m m 4

Geschicklichkeiten; an andern aber Flecken, oder doch geringe Eigenschaften antreffen, und die andere verachten. Dagegen meynen sie, alles was sie thäten, müste für gut ausgelegt werden, und sie hätten nicht Ursache, sich nach den Gemüthsheiten des Wohlstandes zu richten. Eine solche Grobheit erweckt Haß und Widerwillen der Leute. Andere sind grob aus grober Ungeschicklichkeit, welche nicht wissen, wie man in der Welt leben soll, wie man solches unter andern an manchem Landadelmann, wenn er an eines großen Herrn Hofe kommt, wahrnimmt; und hierinnen ist die üble Aufzucht am meisten schuld. Drittens giebt es auch grobe Leute, deren Grobheit aus natürlicher Unfreundlichkeit in Leuten, die von mürischem Naturelle sind, entsteht; welche, wenn ihr mürisches Wesen durch zeitliches Glück genugsam gesichert, und durch den Hochmuth, der aus eben solchem Glücke entspringet, belebt wird, unerträglich sind. Die andere Art der Grobheit macht verächtlich, und die dritte verhaßt und verächtlich. Wie schädlich die Grobheit sey, ist aus dem Nutzen der Höflichkeit zu schließen.

Größe,

Ist diejenige Beschaffenheit eines Körpers, sofern derselbe aus unterschiedenen Theilen zusammen gesetzt ist, daß er kann ausgemessen werden. Man lese den Artikel Quantität. [Man legt sowohl einfachen Dingen und Substanzen, als auch zusammengesetzten oder körperlichen eine Größe bey. Doch ist die Größe der einfachen Sache nichts weiter, als eine Vielheit des Verschiedenen in der Kraft, welche theils aus der Menge der Gegenstände, worauf die Kraft gehet, und womit sie sich beschäftigt, theils aus der Art und Weise zu handeln (*ex modo agendi*) bestimmt wird. Die erstere heißt die materielle, die andre die formelle Größe. So hatte Leibniz, Newton eine große Seele oder eine große Seelenkraft materialiter und formaliter bey mathematischen Gegenständen, d. i. es erstreckte sich diese Kraft auf viele Gegenstände, und war auch sehr stark in der Denkkraft, in der Art sich solche Objecte zu denken, sie war stark in der Deutlichkeit u. s. w. Von körperlichen Dingen unterscheidet man die Größe der Substanz, welche auch die physische Größe genannt wird, und des Werthes, welche auch die moralische Größe heißt.]

Großmüthigkeit,

Ist eine Fähigkeit des Menschen, seine eigene Affecten zu überwinden, um dadurch sich bey der wahren Glückseligkeit

beständig zu erhalten, auch in der Glückseligkeit und dem Wohlseyn anderer ein großes beizutragen.

Der Grund der Großmüthigkeit besteht in der Beherrschung seiner eigenen Affecten, und dieses zielt sowohl in der Glückseligkeit seiner selbst, als andererseits, daß also ein Mensch erlich gegen sich selbst großmüthig ist, wenn er nämlich wahrhaftig groß, das ist, wahrhaftig glücklich zu werden sucht. Hierzu ist nöthig ein Verstand, und eine Stärke des Gemüths: jener, daß er das Gute neben den sowohl in Erlangung, als auch in Erhaltung desselben dienlichen Mitteln wahrhaftig erkennt, und von den Schattengütern, auf welche unsere Affecten geneigt sind, vernünftig zu unterscheiden weiß; diese, daß er das Wesen solcher Glückseligkeit lebhaft empfindet, und ein mächtiges Verlangen nach demselben hat, welches er seine eigene Affecten, so ihm daran hinderlich seyn wollen, zu überwinden, und der Bosheit der Leute freudig unter die Augen zu geben, fähig wird. Ist man gegen andere großmüthig, so geschieht solches entweder gegen unsere Freunde, oder Feinde. Gegen seine Freunde eine angenehme Großmüthigkeit zu bezeigen, ist eben nichts besonders, mag in Betrachtung der Genogenheit, die ein Mensch gegen seine Freunde hegt, er ihnen zu erweisenden Gütigkeit: gegen den Affecten, so sonderlich nicht zu widerstehen hat, und folglich die Dancours, die er ihnen bezeigt, einen Grad so gar sonderbarer Großmüthigkeit nicht erfordern. Aber gegen seinen Feind, ungeachtet der obschwebenden Zwillingen auf Erfordern der Vernunft alle ansehnliche Gefügigkeit sparen zu lassen, ist sonder Zweifel die wichtigste Probe, wodurch sich ein großmüthiges Herz, so seinen Affecten überlegen ist, zu erkennen giebt. Man kann hier nachlesen, was Pufendorf de officio hominis et civis lib. 1. cap. 7. §. 5. Titius obero. 181. ad Pufendorf. Procles in den Grundsätzen des Rechts der Natur p. 189. davon sagen; Aristotelis Gedanken aber von der Großmüthigkeit hat Kortholt in einer Dissert. de magnanimit. Aristotelic. Kiel 1690. untersucht, und von der Edelmannthigkeit handelt Esprit de la fausseté du vertus humain, t. 1. cap. 18. Zu Paris ist 1725. eine Schrift unter dem Titel: la véritable grandeur d'ame herausgekommen, welche in den memoires de Trevoux 1725. aug. p. 1349. recensiret ist.

Großsprecher,

Heißen solche Leute, welche stets im Comparativo zu reden gewohnt sind, und dazumeynen, einer Sache, die sie vor lebendiger oder vor tadelnswürdiger halten, ihr Recht nicht

icht gethan zu haben, wenn nicht beydes in äußeren Grade geschähe. Einige sind großsprecher nur in gewissen Sachen, oder wider welche sie heftig passionirt sind; andere aber sind Großsprecher in Natur, und prahlen stets, sie mögen den oder tadeln, ja nur erhehlen, was sie wollen. Das Naturell, das von Natur dieser Uart am geschicktesten ist, ist ein Mensch im Verstande von starker Imagination und Ingenio, und dabey in wenig Judio ist, im Willen aber in einer Begierde, sich sehen zu lassen, ertrieben wird. Denn die Begierde, sich sehen zu lassen, verursacht, daß ein solcher Mensch verlangt, daß die Leute sich überall über ihn und über die von ihm heraus getrichenen Sachen böchlich vergnügen sollen; das starke Ingenium aber die lebhaftige Imagination ohne Judio giebt zu diesem Endzwecke abentheuerliche Concepte und schwülstige Expressio- nen derselben an die Hand, da denn gemeinlich gar lächerlich anzusehen ist, wie ein solcher Mensch, wenn er einmal in Gesellschaft prahlet, mit Sorgfalt in der Gesellschaft herum siehet, ob auch in den Gesichtern der Leute genugsame Zeichen der Verwunderung wahrzunehmen, und kein höherer Lort ihm wiederfahren kann, wenn man bey aller Mühe, die er sich giebt, Aufsehen und Verwunderung zu erwecken, indifferent und bey seiner gewöhnlichen Gelassenheit bleibt. Eine solche Uebermaße im Loben und Tadeln ist schädlich, theils in Ansehung der Person, die lobet, oder tadelt, weil sie es beständig maget, die Wahrheit zu verlesen, und die Niedrigkeit seines Verstandes und Beschräncks an Tag giebt; theils in Ansehung der Sachen selbst, die ein Mensch übermäßig lobet, oder tadelt, und so angenehm, oder verhasst zu machen maget, indem eine solche Uebermaße der Klugheit zuwider, und solchen Zweck eher verhindert, als zu befördern dienlich ist, s. Müllers Anmerk. über Oracul. Max. 41. pag. 290, 299.

Grund,

Heißt eigentlich der unterste Theil eines Gebäudes, so in die Erde eingesenkt wird, damit die Last darauf sicher stehen kann. Man braucht dieß Wort auch verblümt von den Wirkungen unserer Seele, und versteht dadurch die Ursache, warum die Gedanken, sie mögen wahr oder falsch seyn, und die Begierden vernünftige sowohl als unvernünftige auf solche Art, wie sie sich wirklich darstellen, beschaffen sind. Bey der gewissen Erkenntnis pflegt man einen Grundsatz zu nennen, daraus man Schlüsse sollet, und die Schlüsse wieder daher beweiset, von unten in der Lehre von den Prin-

cipis gehandelt worden. In Ansehung des Willens nennt man dieses einen Bewegungsgrund, als wenn ich willens bin, heute spazieren zu gehen, weiß schon Wetter ist, so ist die Vorstellung des angenehmen Wetters der Bewegungsgrund, davon oben der Artikel Bewegungsgrund zu lesen. Das Wort Grund, Raison, ist bey den neuern Philosophen eben das, was bey den Alten durch Principium und Causa ausgedrückt wurde. Daher der Grund auch so abgetheilet wird, wie die causa und das Principium. Siehe diese Artikel. Ich bemerke hierbey nur eine der allermühsamsten Abtheilungen. Grund, (ratio) überhaupt wird dasjenige genennet, woran kenntbar wird, daß und wie etwas so und nicht anders beschaffen sey. Es ist derselben entweder ein Grund der Erkenntnis der Sache; (welcher genennet wird: Erkenntnisgrund, ideeller Grund, ratio cognitionis, ratio logica, ratio analytica) oder ein Grund der Sache selbst; (welcher ratio realis, synthetica, metaphysica, ein reeller Grund, ein Sachgrund genennet wird.) Der erstere findet statt, wenn etwas vorhanden ist, aus welchen ich auf die Beschaffenheit einer Sache schließen kann, obchon dieser Grund an und für sich, und außer meiner Erkenntnis die Sache selbst nicht macht, und verursacht. Z. E. wenn im Frühjahr die Vögel anfangen zu singen, und die Frösche anfangen zu quacken, so kann ich daraus erkennen und schließen, es werden die Bäume bald aufschlagen, und grüne werden. Es macht aber dieses Singen der Vögel nicht selbst das Aufschlagen der Bäume, sondern das thut vielmehr die Wärme und die Säfte in Erboden. So ist auch die Zufälligkeit und Beschaffenheit der Welt ein Erkenntnisgrund von der Wirklichkeit und dem Daseyn Gottes. Der letztere aber, oder der reelle Grund wird alles dasjenige genennet, was ohne Rücksicht auf meine Kenntnis eine Sache bewirkt oder macht, daß sie so und nicht anders sey. So ist die Wärme und Feuchtigkeit, wie auch die Structur der Pflanze und ihre Theile, der reelle Grund von dem Aufschlagen derselben. Gott ist auch ein reeller Grund von der Welt u. s. w. Hiervon ist zu merken, daß jeder reeller Grund auch ein Erkenntnisgrund sey, nicht aber umgekehrt. Ob alles einen zureichenden realen oder metaphysischen Grund habe, wie Wolff und die mehesten Neuern behaupten, dieß werde ich unter einen besondern Artikel: zureichender Grund, ausführen.]

Gründlichkeit,

Ist diejenige Beschaffenheit der judicieußen Gedanken, da alles ordentlich und richtig an einander hängt, und die Schlüsse,

sie mögen wahrscheinlich: oder ganze gewiß seyn, ihre gehörige Principia vor sich haben, daß wer geschickt ist, aus richtigen Grundsätzen wohl zu schließen, und wieder diese Schlüsse mit den Principis zu verknüpfen, und also den Grund der Folgerung zeigt, den nennet man einen gründlichen Mann. Es ist gar viel an der gründlichen Erkenntniß einer Sache gelegen, und ob sie gleich mühsam, so ist sie doch von weit mehrern Nutzen, als eine unzulängliche und nur auf das bloße Gedächtniß beruhende Wissenschaft, indem dasselbige an sich selbst nicht beurtheilen kann, was wahr oder falsch, daher weder ihm, noch dem Ingenio und dessen Wirksamkeit eine Gründlichkeit zukommt. Es kann mancher in einer Schrift eine große Vorsehenheit, und dadurch eine Probe eines sehr lebhaften Gedächtnisses zeigen, ohnerachtet man wenig Gründlichkeit wegen Mangel des Judicii darin antrifft. Eigentlich nennt man den untersten Theil des Gebäudes, so in die Erde gesenket wird, den Grund, den man billig sorgfältig leget, damit die Last des Hauses ruhen und das ganze Gebäude fest stehen mag. Wenn man so zu reden in dem menschlichen Verstand ein Gebäude der Gelehrsamkeit, das bestehen und nicht so leicht aus einander fallen soll, aufrichten will, so muß man sich auch um gute Gründe, oder Principia bekümmern, daß man nachgehends in seinen Meynungen auf was gewisses ruhen, und alles ordentlich an einander hängen kann. Wer gründlich im Denken, der ist auch gründlich im Vortrag, es mag derselbige mündlich, oder schriftlich geschehen, mit welchem auch mehrentheils die Deutlichkeit verknüpft, die großen Theils auf deutliche Begriffe, die bey der Gründlichkeit zum Grunde liegen, beruhet.

[Gruß, Grüßen,]

[Bedeutet überhaupt einen Wunsch des Wohlergehens, den man gegen andere an Tag leget, womit oft ein Ausdruck verknüpft wird, welcher unsere Bereitwilligkeit andern Gefälligkeiten zu beweisen anzeigt. Es kann dieses auf mancherley Art und Weise geschehen. Denn entweder äußert man einen solchen Wunsch durch bloße Mienen und Geberden, oder durch ausdrückliche Worte. Jenes könnte man ein stillschweigendes Grüßen nennen. Zu der erstern Art zu grüßen gehört heut zu Tage die Entblößung des Hauptes, das Kopfschütteln, mit welchen auch, besonders wenn das Grüßen in Stehen geschieht, ein Zurückziehen oder Zurücksetzen des rechten Fußes vergefellschaftet ist. Der Alters beugete man sich vor einem auch wohl bis zur Erde, kü-

sete auch wohl die Füße, oder umheng und küßte ihn nur stehend. S. Luc. VII, 38. Exod. XVIII, 2. Goodwin Mos. et Aar. L. III. cap. 2. Jfen Antiqu. Hebr. P. III. cap. 7. §. 11. Vergleiche die Rubrik: Ruß. Zu der letztern Art gehören vielerley Ausdrücke, wodurch man seine Neigung gegen das Wohlergehen des andern zu erkennen giebt. Neuerer Zeit steht man hierbei auf den Unterschied der Stände. Denn entweder betrachte ich den Gruß eines Niedern gegen einen Höhern; oder eines Höhern gegen den Niedern; oder den Gruß zwischen Personen von gleichem Stande, wobei aber wiederum zu unterscheiden ist, ob sie von vornehmen oder geringen Herkommen sind. In der ersten Beziehung, richtet sich der ausdrückliche oder wörtliche Gruß nach dem Unterschied des Abstandes zwischen den Niedern und Höhern. Daher unter vornehmen und wohl erzeugten Leuten folgende Grüße und Complimente, (denn Grüße sind auch Complimente) gebraucht werden: gehorsamer, gehorsamster, unterthäniger, unterthänigster Diener und Anecht, und gegen die Allerhöchsten auf dieser Erde, allerunterthänigster. Gemeine Leute beobachteten aber aus Mangel der Erziehung keine solche Stufen. In der zweiten Beziehung, verhält sich die Sache auf ähnliche Art, obgleich die Ausdrücke nicht so genau nach der Stufenfolge des Standes abgemessen werden, und die Verschiedenheit der Länder einen großen Unterschied in dem Gebrauch solcher Worte zur Gewohnheit macht. In der dritten Beziehung pflegt unter gesitteten und; vornehmen Leuten der Gruß: ergebener, auch wohl ergebensster Diener gebraucht zu werden, ob man sich schon auch hieran nicht so genau bindet, sondern öfters ein Compliment gebraucht, das eigentlich ein Verhältnis eines Niedern gegen einen Höhern ausdrückt. Z. E. gehorsamer, gehorsamster, ganz gehorsamster Diener. Was richtet sich hierbei nach der Gewohnheit des Ortes. Unter gemeinen Leuten war den sowohl gegen ihres Gleichen, als gegen Vornehmere einerley Grußformel gebraucht, dabey sie auf den Unterschied der Tageszeit sehen. Z. E. so sagen sie des Morgens: guten Morgen; Mittags: Gott grüße sie; Abends: guten Abend. Auch gehört hieher der allgemeinere Ausdruck, der zu jederzeit üblich ist: guten Tag. Ferner wenn einer in Arbeit begriffen ist, sagt sowohl der Höhere gegen den Niedern arbeitenden: Gott helf euch, auch derjenige, der von gleichem Stande mit dem andern ist. Unter den Juden war der Gruß gebräuchlich: der Herr mit euch, worauf man antwortete: der Herr segne euch. Insgemein aber sagte man Schalom lecha! Friede mit dir

oder Friede über die! *aliquid pacis*. Die Griechen sagten zu einander: *τίς!* und in Briefen *τίς;* oder auch *ὑγίαιεν!* Die Römer sagten dem Torgend ihr Salut! und in Briefen *salutem!* oder *salutem plurimam!* welches mehrentheils mit den Buchstaben S. D. das ist: *Salutem plurimum dicite* (mündet viel Heil) ausdrückten. Es war auch *ne Salutatio publica* gebräuchlich, wovon sowohl, als von den G. bräuchen berühren überhaupt *Severicus Antiquitatum Lexicon* unter dem Artikel: *salutatio* abzulesen ist.

Der Gebrauch selbst, daß man sich üße, ist der Sittenlehre vollkommen gemäß, weil ein jeder verbunden ist, dem andern alles Heil und Wohlergehen anzuwünschen. Daß aber heut zu Tage oft die Grüße und Complimente ohne etwas andern zu denken, gebraucht werden, ist mehr als zu wohl bekannt. Man muß hierbei den Artikel: Compliment nachsehen. Eigentlich ist ein Gruß von Compliment bairisch unterschieden, daß das letztere eine jede Höflichkeitsbezeugung nach der Verhältnisse, die wir gegen andere haben, ausdrückt; der erstere aber einen Wunsch anzeigt, der sich auf das Wohl des andern beziehet. Weil nun durch einen solchen Wunsch auch die Höflichkeit gegen andere beobachtet wird, so ist ein jeder Gruß als Compliment anzusehen, nicht aber ist jedes Compliment ein Gruß, indem ich einem andern eine Höflichkeit erweisen kann, ohne daß es bei einem Wunsch, es möge ihn wohltrachten, ausdrücke. Die Complimente sind sonach von weiterm Umfange und fassen die Grüße als mehr bestimmte Ideen unter sich. Eben deswegen auch der Philosoph behaupten, daß unter gemeinen Leuten vernünftigeren Grüßen im Gebrauch und, als unter den Vornehmen. Denn die Begrüßungen der Vornehmen drücken mehr das Verhältniß der Stände und die Höflichkeit aus, als daß es echte Wünsche ausdrücken sollten. So ist der Gruß: georsamer, ergebener Diener mehr eine Höflichkeitsbezeugung und Compliment, als ein Gruß, man müßte denn diesen Worten die Auslegung geben, ich wünsche ihnen einen solchen beglückten Zustand, in welchen sie mir befehlen können, ihnen zu dienen und gehorsam zu erweisen. Alsdenn dürfte aber ein solcher Wunsch selten von Herzen gehen. Man kann hierbei folgende Schriften nutzen: Christ. Guibellii *dissertationes de salutacione*, Genae 1675. Andr. Gölinii *de ratione salutandi ad morem veterum*, Vpl. 1697. Jo. Senningii *de salutacionum ritibus*, Magdeb. 1679. Auch das

in einer besondern Schrift Jo. Jacob Claudius, Vltrai. 1702. 12. hiervon gehandelt. Von dem Gruß mit entbloßtem Haupte siehe Jo. Wilh. Bergeri *de ritu caput operiendi in sacris* pag. 46. seq. Von den Fräbgrüßen *Valutius* pag. 28. ad epist. Cypriani. Ferner Jo. Mich. Zeussingeri *de salutacionibus Romanorum matutinis* ad Plin. III. epist. 28. Menaci 1740. und Petri Wermanni *disf. officiosum Aue Romanorum leuiter adumbrans*, Vpsal. 1745. Chr. Gottl. Schwarzii *disf. de affectatione apud veteres Romanos usitata*, Altorf 1722. Mehrere führet Jo. Albert. Fabricius in *bibliographia antiquaria* Hamb. 1760. p. 1016. an. Vergleiche auch den Artikel: Wunsch.]

[Gummi,]

[Sowohl die Gummi als auch die Resinae bestehen aus brennlichen und salzigsten Theilen. Wenn aber das Brennbare überwiegend (in praedominio) ist, so ist es Resina. Sars. Ist das Salzigste terrestrische überwiegend, hingegen das Deligt-brennliche in subdominio, so ist es Gummi. Hieraus erhellet, daß es gar verschiedene Resinas und Gummi geben müsse, je nachdem die Theile, die sie ausmachen, in der Menge verschiednen sind. Wegen des principii Salini lassen sich Gummi im Wasser, hingegen die Resinae wegen des principii inflammabilis in spiritu vini auflösen. Andere, welche sowohl zum Theil im Wasser, zum Theil in spiritu vini, oder welches einerley, im gemeinen Brandwein (der sowohl Wasser als spiritum zugleich enthält) auflösen lassen, heißen: Gummi, Resinen. Hiervon handeln die Verfasser der Chymie.]

Gunk,

Ist eine Zuneigung zu einem andern, da wir uns für sein Glück interessieren, weil wir an ihm was finden, so uns wohl gefällt. Man kann Gunk und Liebe, wenn dieselbe im weitern Verstand und überhaupt beschriebnen wird, für eins nehmen, man mag nun sagen, die Gunk sey eine schwache Liebe, oder ein Anfang zur Liebe. Daß wir einem gunkig sind, solches entsethet aus der Vorkellung einer an ihm sich befindenden Sache, so uns wohlgefällt, und weil diese Vorkellung entweder ~~aus~~ judicium; oder sinnliche seyn kann, so entsethet daraus eine gedoppelte Gunk, eine vernünftige und unvernünftige, davon die letzte auf die verkehrte Neigungen sich gründet. Zweifelten kann die Gunk mit einer Hochachtung verbunden seyn; zuweilen aber ist sie auch ohne derselben. Demjenigen, welchem man gunkig ist, wünschet man Glück,

Glück, und wenn er ein Gut erlangt, so freuet man sich darüber. Wenn ihm aber was mißdriges begegnet, so betrübet man sich und hat ein Mißvergnügen, s. Buddel inlit. theol. moral. part. 1. cap. 2. sect. 6. §. 22. Philaret in ethic. lib. 1. part. 1. cap. 7. pag. 103.

Gut,

Wird erstlich bey den Philosophen in metaphysischem Sinn genommen, und bedeutet nach der gemeinsten Beschreibung das vollständige Wesen einer jeglichen Sache, das etwas alles dasjenige an sich habe, was es seiner Natur und seinem Wesen nach an sich haben soll. Einige nennen es die Vollkommenheit selbst, in gleichen die Uebereinstimmung einer Sache mit der andern, und Kübiger sagt in der Ontologie pag. 369. inlit. erud. es werde eine Sache in der Metaphysik gut genennet, so fern dieselbe unmittelbar vom Willen Gottes abhängt. Es heißt in der Historie der Schöpfung, die uns Moses hinterlassen: Gott sahe an alles, was er gemacht, und siehe, es war alles sehr gut, welche Güte in der Uebereinstimmung des Wesens einer jeglichen Sache mit der vorher im göttlichen Verstande gefaßten Idee zu suchen. Denn Gott muß von Ewigkeit das Wesen aller Dinge, die in der Zeit ihre Wirklichkeit erlangt, erkannt haben, und weil er sich aus allen möglichen Dingen, die er sich vorgestellt, das beste erwählt, und die Allmacht dazu kam, so mußten die Dinge ihr wirkliches Seyn nach der sich vorgestellten Idee erlangen, welche Uebereinstimmung eben durch die Worte Moses; und siehe, es war alles sehr gut, angedeutet wird. Dieses Gute wird im lateinischen bonum metaphysicum, trascendentale, essentielle genennet. Hernach wird das Gute auch relative betrachtet, in Ansehung einer andern Sache, zu deren Glückseligkeit der Genuß derselben was be trägt, von welchem Gut in den gemeinen Ethiken und Metaphysiken allerhand Eintheilungen anzutreffen, besonders in Abicht auf den Menschen, wovon der folgende Artikel handelt. Nimmt man das Wort: Gut be ziehend, so kann eine Sache in der einen Beziehung gut seyn, in der andern aber schädlich. Z. E. Spinnen sind gut, in wie fern sie Gifttheile an sich ziehen, und dadurch zur Reinigung der Luft etwas beitragen, so auch die Kröten, Schlangen. Böse hingegen und disharmonisch sind sie, wenn man sie essen wollte. Regenwetter ist gut zur Fruchtbarkeit der Erden; böse aber vor die Wäckerin, welche trocknen wil u. s. w. Keine Sache in der Welt, die von Gottes Schöpfung

und Einrichtung herrühret, ist gänzlich oder für sich böse. Siehe Wolff von den Absichten der Dinge. Ob aber auch die Sünde, als eine solche, Beziehungsweise gut sey, daß man sagen müsse sie bringe in der Verbindung ersprießliche Folgen hervor, und würde diese Welt ohne selbige nicht recht vollkommen und die Beste seyn, dieses laugne ich. Siehe den Artikel: Vollkommenheit.]

Güter des Glücks,

Man versteht dadurch diejenige Art der Güter, die von dem Glück herkommen, und weniger, als die andern in unserer Gewalt stehen, wie Ehre, Geld, Gut und andere Sachen der Vollust. Es beruhet die Eintheilung der Güter in die Güter des Leibes, des Gemüths und des Glücks auf einem sehr schlechten Grund, indem keine Idee vorhanden, worinnen diese drei Arten mit einander übereinstimmen, und daher die Eintheilung genommen wäre. Denn die beiden ersten Arten beziehen sich auf das Subjectum, woran sie sich befinden; die letztere Art aber hat dieses nicht vor sich. Und wenn man gleich sagen wollte, der Mensch habe für sich eine dreifache Glückseligkeit zu besorgen, des Gemüths, des Leibes, und des äußerlichen Zustandes, und deswegen wären dreierley Güter, so müssen doch auch die Güter des Glücks zur Glückseligkeit der Seele sowohl, als des Leibes gebraucht werden. Sollen sich die Güter des Glücks von den andern darinnen unterscheiden, daß wir sie weniger in unserer Gewalt haben, so finden sich vielmahl bey gewissen Subjectis solche Umstände, daß Güter des Glücks mehr in ihrer Gewalt stehen, als Güter des Leibes, auch des Gemüths. Es ist das Glück entweder ein ordentliches, welches in die Gränge unserer Fähigkeit gesetzt; oder ein außerordentliches, welches nicht von unserm Willen abhänget, wie oben in dem Artikel von dem Glück gezeigt worden, und daher können die Glücksgüter zweierley seyn. Zu einigen kann man durch seine Geschicklichkeit und Fleiß was bezugtragen haben; etliche aber kann man, ohne daß man mit seinen Kräften etwas gewinnt, erlangen, als wenn jemand das Glück hat, das er aus einer vornehmen Familie entsprossen, oder von seinen Eltern großen Reichthum ererbet; dagegen wenn jemand, durch seine Geschicklichkeit, Ehre und Reichthum erlangt und erworben, so hat er zu solchen Gütern was bezuggetragen. Aus diesem ist zu urtheilen, wie weit einem die Glücksgüter, oder der Mangel derselben Ehre, oder Schande zuwege bringen können. Es ist nichts neues, daß man einem den

Güte Gottes,

ist diese Art Eigenschaft Gottes, da er allezeit bemühet ist, den Creaturen gutes zu erweisen, und ihr Wohlfeyn zu befördern. Es fließet selbige aus seinem vollkommensten Wesen, die sich nicht nur in der Schöpfung, da ein jedes Ding so viele Vollkommenheiten erhalten, als es möglich ist, indem er die beste oder vollkommenste Welt erschaffen, gezeigt, sondern auch in der Erhaltung auf das deutlichste noch täglich zeigt. Es ist diese Wahrheit so deutlich, und so fest gegründet, daß kein vernünftiger Mensch das geringste dawider einwenden kann. Denn wie schlecht die Einwurfe sind, welche die Vernunft wider die Güte Gottes nach einiger Meinung bey dem Fall des ersten Menschen machen soll, haben wir oben in dem Artikel von dem Fall gesehen, und unter andern angemerkt, daß man die Güte Gottes nicht bloß auf die vernünftigen Creaturen zu ziehen habe, und wenn gleich das vornehmste Stück der göttlichen Absichten war ihr Heil und Wohlfeyn, indem sie ihm am allerähnlichsten, so sah man doch nicht, wie zu erweisen, daß dieses sein einziger Endzweck sey; ingleichen daß man die Güte Gottes nicht nach der Güte eines Menschen abzumessen, und von dem göttlichen Wohlthäter nicht wie von einem menschlichen zu urtheilen habe, und endlich, daß man die Betrachtung der göttlichen Güte mit der Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit zu verknüpfen, indem keine von der andern kann gesondert werden. Seine Güte bewog ihn antecedenter alles mögliche Gute zu schaffen und herfür zu bringen; die Weisheit aber machte die Wahl, und war Ursach, daß er das Beste consequenter erwählte, und seine Macht gab endlich das Mittel an die Hand, den großen gemachten Entwurf wirklich zu vollziehen, wie Leibniz in seiner Theodicee part. 2. §. 116. wohl angemerkt, der auch §. 117. hinzu setzt, Gott thut das allerbeste, so nur möglich ist, indem man sonst der Ausübung seiner Güte Grenze setzen würde, und die Gütigkeit selbst einschränken, wenn sie ihn nicht dazu bewogte, und es ihm an gutem Willen fehlte; oder man würde setzen Weisheit und seiner Macht Schranken setzen, wenn es ihm an der nöthigen Erkenntnis fehlte, das Beste zu unterscheiden, und Mittel zu suchen, es zu erhalten, oder wenn er nicht die nöthigen Kräfte hätte, diese Mittel zu gebrauchen. Wegen der Erhaltung und der darinthen herfür leuchtenden Güte Gottes machen sich auch manche Menschen, namentlich ohne Ursach, Scrupel, welches daher zu kommen

Mien

Mangel solcher Güter zu seiner Beschäftigung vorwirft, als seine geringe Herkunft, die Schande seiner Eltern, seine Armut, seine Verachtung, wenn er gleich nichts dafür kann; und hingegen zählt man die Güter des Glücks unter die Stücke des Lobes, und führt in den Lobreden den vornehmen Stand, die Ahnen, den Ruhm der Vorfahren, den Reichtum, den großen Character mit an, wenn inem gleich dieses alles ohne seinem Verdienst zu Theil worden ist. Doch an solchen gemeinen Wahn kehrt sich kein vernünftiger Mann nicht. Gleichwie die Glücksgüter einen Menschen an sich selbst weder glücklich, noch unglücklich machen können; sondern nachdem man selbige entweder vernünftig; oder unvernünftig rauchet, bald zum Nutzen; bald zum Schaden ausschlagen können; also bringen sie auch an sich selbst keine Ehre. In soweit sie aber durch Geschicklichkeit mit befördert werden, können sie einem zur Ehre gereichen. J. E. Cajus und Sempronius sind beide sehr reich; Cajus hat seinen Reichtum von seinen Eltern erblich; Sempronius hingegen alles selbst erworben, unter welchen beiden Sempronius der Reichtum zur Ehre gereicht, nicht aber dem Cajus, indem jenem was zu gehoffen, daß er eine Geschicklichkeit erlangt, und die erlangte Geschicklichkeit flüchtig angewendet hat. Ist die Art und Weise, wie man zu Glücksgütern kommen, schändlich, als wenn Cajus von einem vornehmen Herrn einen großen Character erlangt, weil er seine Maitresse zur Frau genommen, oder seine Frau zu einer Maitresse hergegeben; Sempronius, der sonst ungeschickt, durch die Hetrath eine Beförderung bekommen; und Titius mit Unrecht, durch geiziges Scharren und Kragen großen Reichtum zusammen gebracht; so gereichen inem solche Glücksgüter vielmehr zur Schande. Eben auf solche Art kann der Mangel der Glücksgüter an sich selbst keinem zur Schande gedeihen, sondern so fern man auf gewisse Weise daran schuld ist, oder nicht. Ist jemand veracht, kann eine Beförderung bekommen, weil er als Akademien liederlich gelebet und sich durch Hurerey ein Schandstücken angeeignet hat, oder befindet sich wegen Unschicklichkeit, Faulheit, Verschwendung, Armut, so ist ihm dieser Mangel der Glücksgüter eine Schande, da es hingegen in einem andern, der ohne sein Versehen außerordentlich unglücklich ist, keine Schande kann ausgeleget werden. Man lese hier, was Wolff in den Gedanken von der Menschen Thun und Lassen erinnert part. 2. cap. 5. §. 7. 199. [Davies philos. Sittenlehre 67. 70.]

men pfleget 1) daß man die Absichten Gottes nicht genau weiß, und sie so enge einschränket, als glenge die Güte Gottes einzig und allein auf die vernünftige Creaturen, wie vorher schon erinnert worden: 2) daß man die Natur der Bitten nicht versteht, und verlangt, daß Gott wegen einer einzigen Creatur in dem ordentlichen Lauf der Natur was ändern oder hemmen, und also das Theil dem Ganzen vorziehen solle, welches gleichwohl wider seine Gütigkeit so wohl, als Weisheit wäre, daß wenn dieses die Menschen bedächten, sie sich nicht mehr wundern, oder wohl gar beschlagen würden, daß Gott ihr Gebet nicht erhört, und sie etwa nicht von der Armuth, oder Krankheit befreiet: 3) daß man keinen rechten Begriff von dem wahrhaftigen Gütern hat, und das, was in der That gut, für böse, und was in der That böse, für gut hält, welches daher kommt, daß man eine Sache nach den Sinnen und Affecten, und also nach der gegenwärtigen sinnlichen Belustigung, nicht aber nach dem Judio in Ansehung des künftigen Erfolgs beurtheilet, und daher hält man manche vor glücklich, wenn sie alles voll auf haben, was ihr verderbtes Herz wünschten mag, und andere vor unglücklich, wenn sie in Armuth, oder Verachtung leben müssen, die es in der That nicht sind: 4) daß man nicht erkennen will, wie Gott auch das Widrige, als ein Mittel, unsere Wohlfarth zu befördern, brauche, indem selbiges nicht nur Gelegenheit, uns in mancher Tugend besser zu üben, sondern auch das Gute, wenn wir selbiges eine Zeitlang nicht gehabt, mit größerer Anmuth zu empfinden, giebet. Aus der heidnischen Theologie sehen wir, daß welche so gottlos und einseitig gewesen, daß sie Gott die Ursache der Sünde und des Bösen benzeleget, wie aus den Worten Euripidis *ἀπογορεύει: ὅτι θεῶν διόπτρον εἶναι ἐκκαταλείπειν*, und andern Stellen der Poeten zu ersehen, die zuweilen gebichtet, daß die Götter die Menschen zum Bösen antrieben, so Pfanner in theol. gent. cap. 9. §. 3. und Clericus in not. ad Hesiodum mit mehrern zeigen. Doch diejenigen, die nur ein wenig Nachdenken hatten, sahen, wie ungereimt solche Einbildungen waren, und rechneten zusehends unter die göttliche Eigenschaften die Güte, nannten auch ihre Götter κατὰ λόγον gute Götter. Plato und seine Anhänger rühmten insonderheit diese Eigenschaft, maßen Plato zu sagen pfleget, Gott sey das schöne, das gute selbst: Proclus nennt ihn gut *ὑπερπαιον*, überwesentlich, die Quelle alles Guten, und Simplicius die Güte aller Güte, und wenn Cleanthes in dem Gedicht von Gott die Natur des Guten erklären

will, so meynet er, es ließe sich nichts nicht besser ausdrücken, als wenn er das selbige, wie Gott selbsten beschreibet, Cicero de natur. deor. lib. 2. pag. 330. schreibt: sed ipse Iupiter, id est innum pater, quem conuersis casibus appellamus, a iuvando Iovem, a poësis pater dicuntur hominumque dicitur: a maioribus vero nostris optimus maximus, et quidem ante optimus i. e. beneficentissimus, quam maximus: quia maius est, certeque gratius, prodesse omnibus, quam opes magnas habere. Spanheim ad Julian. orat. 1. pag. 295. führt sehr viele Stellen an, womit er beweiset, daß die Heiden die Götter κατὰ λόγον gute Götter genannt haben, dergleichen Zeugnisse auch Paganer in system. theol. gent. cap. 2. §. 23. Suet in quæst. Alnetan. lib. 2. cap. 6. §. 5. pag. 81. Valius in dictionar. histor. critic. unter dem Wort Pericles, und Wolff de manichæismo ante manichæos pag. 29. anführt haben. Eben deswegen sehen sie mit auf ein gedoppeltes Principium, daß von dem einem der Götter; von dem andern aber das Böse her käme. (Man lese hierbey den Artikel Welt und Fall.)

Güter des Leibes

Nachdem man insofern die Güter des Menschen eingetheilet in die Güter des Leibes, der Seele und des Glucks, so vertheilet man durch die ersten diejenigen, wodurch der Mensch die Glückseligkeit in Ansehung des Leibes erhält, dergleichen wären sein Leben, seine Sinnlichkeit und Bewegungskraft, die Integrität seiner äußerlichen und innerlichen Gliedmaßen und die rechte Disposition seines Gehirns, weil von derselben die Vernunft abhängt, angesehen sie durch die Corruption des Leibes und absonderlich des Gehirns selber alteriret werde, und durch die Krankheit des Leibes verrinnert und gestört werden könne. (Thomasius in der Einleitung der Sittenlehre cap. 1. §. 28. Alles dieses nennt man zusammen für die Gesundheit, welches das Mittel, wodurch der Mensch in Ansehung seines Leibes nach der göttlichen Abtheilung glücklich werden soll, wofür nämlich die natürliche Fähigkeit, in dem zu ihrem Endweck abzielenden Zustand sich zu finden.

Güter des Menschen

Man vertheilet dadurch insofern die Güter, durch deren Genus die Menschen ihre Glückseligkeit befördern, doch zu befördern suchten, wozu man allerhand Eintheilungen antrifft, die wir künftig durchgehen wollen. Man theilet

als Gut unter andern 1) in das Schein-
ut, und in das wahrhaftige Gut. Je-
es ist, welches die Menschen aus Irr-
hum vor gut halten, wenn es gleich in
er That nicht so ist; dieses aber ist, so
ach dem Ausspruch eines gesunden Ju-
rit dafür gehalten wird, auch in der
That dergleichen ist. Die wahren Güter
aber ihrer Natur nach was an sich, wo-
durch sie Mittel zur wahren Glückselig-
keit werden, solchlich verursachen sie be-
ändige Lust, und niemals Unlust, wie
le Gesundheit des Leibes, die Erkennt-
niß des wahren und falschen; da hinge-
gen die Scheingüter ihrer Natur nach an
keine nothwendige Verknüpfung mit
er wahren Glückseligkeit haben, und da-
er eine veränderliche Lust bringen, wel-
che Lust auch vielmals in eine größere
Unlust verwandelt wird, i. E. ein Ge-
rath, das uns wohl schmeckt, uns aber
bei bekommt, ist ein Scheingut: 2) in
als ehrbare, nützliche und belustigende:
als nützliche Gut verlange man wegen
ines andern, das belustigende aber und
als ehrbare wegen sein selbst; das ehr-
bare verlange die gesunde Vernunft; das
elustigende aber ein uns mit Thieren
emeiner Appetit, dabei man sich einbil-
det, als wären diese dreierley Güter von
einander unterschieden, da doch der Un-
terschied, wie Thomasius in der Ein-
theilung der Sittenlehre cap. 1. §. 91.
19. anmerkt, nur darinnen bestehe, daß
es gute in unterschiedener Betrachtung
ald ehrbar, oder ehrlich, oder rechtmä-
ßig, bald belustigend, bald nützlich gene-
net werde. Wenn man seinen Ursprung
sehe, daß es von Gott herkomme, und
als es von Gott, oder solchen Menschen,
le an Gottes Stelle auf dieser Welt
als Regiment führen, als eine Rich-
tschnur des menschlichen Thun und Lassens
vorgescriben sey, so heiße es ein ehr-
bares Gut, wiewohl es auch manchmal
lese Benennung erlange, wenn es nicht
nehrbar, ehrlich oder rechtmäßig, oder
leser Richtschnur nicht zuwider sey. Ver-
achte man das Gute in Ansehung sei-
er selbst, und seiner Gegenwärtigkeit, so
heiße es ein belustigendes Gut; und
enn man endlich seine Wirkung betrach-
t, so heiße es nützlich, so fern es näm-
ch ein neues Gut zuwege bringe, oder
ch gegenwärtige fortsetze, wider welche
emeine Eintheilung Thomasius
uch noch andere Einwürfe macht: 3)
heilet man die Güter des Menschen auch
in Güter seiner Seele, dergleichen Weis-
heit und Tugend wären, in die Güter
es Leibes, als das Leben, die Stärke,
e Vollständigkeit seiner äußerlichen und
merlichen Gliedmaßen, und in die Gü-
er des Glücks, wie Reichthum, Ehre,
reizeit, Freude, dabei Thomasius er-
nert a. l. §. 89. daß sich Gott und das

Decorum nach der gemeinen Beschrei-
bung nicht süglich zu einer von diesen
Klassen bringen ließen: 4) theilet man
das Gute in das natürliche, welches jede
Vollkommenheit einer natürlichen Sache
sey, wie die Stärke, die Kräfte, die
Schönheit des Leibes; in das verständig-
liche, so eine jede Wissenschaft und Volla-
kommenheit des erschaffnen Verstands
sey; in das moralische, wodurch man
jede Tugend und Berrichtung, die mit
dem natürlichen Gesez übereinstimmt,
versteht, und in das geistliche, was näm-
lich Gott in dem Menschen zu seiner Ge-
lückseligkeit wirke, i. E. die Befehrung, die
Rechtfertigung, die Erneuerung, Heil-
igung, s. Donati metaph. vñual. pag. 59.
199. Diese und dergleichen Eintheilun-
gen, welche man in den Schulen hat,
gründen sich auf keinen rechten Grund,
welcher das eigentliche Wesen und die
Grade des Guts des Menschen seyn muß.
Dahero Thomasius c. l. §. 110. 199. an-
dere Eintheilungen, so die unterschiedene
Grade derselben vorstellen, zu machen ge-
sucht hat. Erstlich theilt er solches in
das ordentliche, und außerordentliche,
nach dem ordentlichen Zustand des Men-
schen, wie er nach der Erkenntniß des
wahren Guten seyn sollte, wenn die Be-
wegung aller Theile des menschlichen Lei-
bes in der von Gott geordneten Propor-
tion und Maße, auch Abwechselung ver-
bliebe, und wenn Vernunft und Wille
zum Guten angetrieben, und vom Bösen
abgeführt, in allen andern Dingen aber
gleichgültig wären; und nach dem außer-
ordentlichen Zustand desselben, in dem er
sich, so viel seinen Willen beträffe, befin-
de, oder auch in den er sich durch die
Gewohnheit selbst gesetzt habe, oder dar-
inn er von andern Menschen gesetzt wor-
den. In diesem Zustand lebten dem Lei-
be nach die Kranken, und nach der Seele
die in Unwissenheit und Irrthümern, Eit-
elkeit und Lastern stecken, ja mit einem
Wort zu sagen, so viel den Willen be-
träffe, alle Menschen. Jenes Gute er-
halte und befördere des Menschen seinen
ordentlichen Zustand, oder es befördere
das wahre Gute; dieses benehme ihm
den außerordentlichen, oder das ankleben-
de Uebel. Vors andere merkt er an, das
Gute werde entweder positive, oder pri-
vative genommen, das ist, das Gute be-
stehe entweder in der Erlangung einer
angenehmen Sache, oder in der Berau-
bung unangenehmen, i. E. die Erlernung
zuvor unbekannter Wissenschaften, die Er-
haltung neuer Ehre und Freyheiten u. s.
w. sind positive, die Entleidigung aber
aus dem Gefängniß, die Genesung von
der Krankheit privative Güter. Drittens
wären erliche Güter sehr edel und höchst-
nötig, ohne die des Menschen sein Wes-
sen entweder gar nicht bestehen könne,
oder

oder doch elend und verstümmelt seyn würde, wie die Gesundheit, die Weisheit und die Tugend; erliche aber wären nicht so edel, und nothwendig, dergestalt, daß der Mensch ohne dieselben gar wohl bestehen könnte, auch ohne sie nicht elend zu nennen sey; sie würden aber unter die Zahl guter Dinge gerechnet, weil der Mensch, so selbige besitzt, mehr Gelegenheit habe, andern Menschen Gutes zu erweisen, als wenn er sie nicht habe, z. E. Freyheit, äußerliche Ehre, Reichthum. Von dieser Eintheilung hat er sein Absehen auf die natürliche Gleichheit des menschlichen Wesens gerichtet. Hier nächst sey das Gute entweder ein unmittelbares Gut, das des Menschen Dauer und Wesen für sich erhalte, als Leben, Gesundheit, Weisheit, Tugend, oder ein mittelbares Gut, welches zu Erlangung, Vermehrung besagter unmittelbaren Güter diene, als Geld, Speise und Trank etc. Endlich weil das Gute unterschiedene Grade habe, daß das dauerhafteste Gut die andern allezeit überwiege, so werde auch in Ansehung dessen, das Gute entweder vor ein wirkliches Gut gebraucht, als Leben, Gesundheit, Weisheit, Tugend, oder vor ein kleiner Uebel, als Verlierung seines Vermögens, das Leben zu erhalten, sterben für seine Freunde u. s. w.

Ein Gut des Menschen kann nichts anders heißen, als alles dasjenige, was wir aus der Natur der Fähigkeiten des Menschen urtheilen können, daß es Gott, als der Schöpfer derselben intendiret habe, daß wir dadurch glücklich werden sollen: daß also alles, was nur je zur Glückseligkeit des Menschen etwas beitragen kann, nicht anders vor ein Stück seiner Glückseligkeit zu schätzen, als wenn es von den Menschen genossen, das ist, durch vernünftigen Gebrauch auf eine angenehme Art empfunden wird. Denn außer solchem wirklichen Genuß, und wenn die verderbten Sinnen der Menschen von einer Sache, die wohl vor das schätzbarste Gut zu achten, nicht nach Würden afficiret werden, noch daran eine vernünftige und beständige Belustigung finden können, ist solches aus höchste nur vor eine Sache, die in physischem Verstande gut und vollkommen ist, zu schätzen; indem eben dadurch, daß das Gemüth des Menschen dadurch in keine Wege afficiret wird, oder wohl gar einen Ekel davon empfindet, es ihn entweder nichts angehet, oder ihm gar wohl eine Last und Materie seiner Unruhe und seines Unvergnügens wird, geschweige, daß es seine Ruhe und Glückseligkeit befördern sollte, s. Müller über Gracians Orakel Centur. 1. pag. 700. Gott hat dem Menschen in der Schöpfung unterschiedene Fähigkeiten mitgetheilet, daß wir dadurch sel-

len glücklich werden. Wenn sich nun selbige in einem ordentlichen und dem göttlichen Absehen gemäßen Zustand befinden, so sind die Güter, über der Zweck selbst des Schöpfers, dergleichen in Ansehung des Leibes die Gesundheit, in Ansehung des Verstandes die Erkenntnis des Wahren und Falschen, und in Ansehung des Willens, dessen Einrichtung nach der Vernunft, oder die wahrhaftige Liebe gegen Gott, oder welches andere wollen, die Tugend. Diese Güter werden von den Menschen unmittelbar genossen, welche also an und vor sich selbst als Stücke seiner Glückseligkeit von ihm erlangt werden müssen. Nun sind aber noch andere, die nicht an und vor sich selbst und ihrer Natur nach von den Menschen genossen, und also auch nicht an sich selbst als Güter verlangt werden können, sondern nur als Mittel, die zu Erlangung eines der obigen unmittelbaren Güter dienen, anzusehen sind, dergleichen vornehmlich der Reichthum, die Ehre und andere Dinge des sinnlichen Vergnügens sind. Die erstere kann man bona absoluta, die andere bona relativa nennen, und wollen einige die letzteren lieber mit dem Namen der nuzbaren Dinge belegen. Aus diesen drey Hauptarten der nuzbaren Dinge entstehen viele andere Arten, die unzählich sind, und nach dem vielfältigen Unterschied theils der Menschen selbst, theils auch ihrer Werke und Geschäfte dermaßen veränderlich, daß dasjenige, was einem Menschen und in einem Geschäfte nützlich ist, dem andern hingegen, oder in einem andern Geschäfte vergeblich, oder gar schädlich ist, daher Reichthum, Ehre und Sitten der Wollust sowohl gut, als böse sind, nachdem man sich derselben in Ansehung eines wahrhaften Gutes, und eines wahrhaften Bösen bedienet, zu geschweigen der unterschiedenen Grade, die unter nützlichen Dingen anzutreffen, inwiefern immer das eine an Leichtigkeit, Commodität und Gewisheit den dadurch intendirten Zweck zu erhalten, das andere zu überwiegen pfleget. Daßers denn Gott die Wahl der Mittel, die zur Erlangung des Guten dienen, dem vernünftigen Gutachten der Menschen überlassen, auf welchem Grund unter den menschlichen Wissenschaften die Lehre von der Kunst entstanden. Rüdiger hatte in seinen institut. erudit. p. 646. auch die Meinung, daß die Gesundheit, Wahrheit und die Tugend die drey wahren Güter des Menschen wären, welche er aber in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele p. 149. geändert und gelehret, daß drey höchste Güter wären, die Zufriedenheit, als das höchste Gut des Menschen in diesem Leben; die Freundschaft das höchste Gut der menschlichen

ichen Gesellschaft, und die Seligkeit, als vor allen andern höchste Gut des Menschen und der menschlichen Gesellschaft.

Güter der Seele,

Nennt man diejenige Art der Güter, durch deren Genus der Mensch in Ansehung seiner Seele glücklich wird. Es besteht die Seele aus Verstand und Willen. Beyde zielen zu des Menschen Glückseligkeit ab, die auch in der That erlangt wird, wo man diese Kräfte recht brauset, mithin ist der rechte Gebrauch solcher Fähigkeit eben das Gut aus Seiten des Verstandes sowohl als des Willens. Bey jenem ist es die Erkenntnis des Wahren und Falschen, ohne der keine andre Glückseligkeit statt haben kann; in diesem aber die Einrichtung der Verleiden nach der Vernunft, deren Direction nach der göttlichen Intention der Blüte soll unterworfen seyn, welches zusammen die Weisheit pflegt genennet zu werden, daß man nicht nur nach der Wahrheit erkenne, was gut, oder böß; sondern auch an den erkannten Wahrheiten sein Vergnügen habe, und nach denselben seine besondere Begierden und irdische Handlungen einrichte.

Gutthätigkeit,

Ist diejenige Einrichtung des menschlichen Gemüths, wenn dasselbige einem andern in seiner Noth etwas von seinem Haab und Gut ohne Begehrung einiges Vergeltes zu geben oder zu schenken, bereit und willig ist. Sie ist entweder eine erwünschte, oder unerwünschte. Bey der erstern läßt sich das Gemüth von einem kühlen Judio regieren, und indem sie ist die wahrhaftige Liebe gegen den Nächsten gegründet, so zielen die Gutthaten, die wirklich erwiesen werden, auf dessen andern Nutzen ab. Denn wir gutthätig, ist mitleidig, indem ihn des andern Elend und Noth dazu bewegt; wer aber nicht in andern in seinem Elend Mitleiden hat, liebet ihn, daher bekommt die Gutthätigkeit und Mitleidigkeit von der Liebe ihre Beschaffenheit, folglich kommt es darauf an, ob jemand den andern wahrhaftig und aufrichtig, oder interessirt liebet. Ein vernünftiger Mann beobachtet in der Gutthätigkeit die Regeln der Weisheit, daß er den Nothleidenden in der Noth, daß ihnen was Gutes wiederzugeben, beschreket, und siehet dabei auf mehrere Personen; wie nicht weniger der Ungerechtigkeit, wenn er bey seinen Gutthaten die solche Weise zu treffen weiß, daß er sich darüber nicht selbst unglücklich mache. Es weiß, daß man seinen Nächsten als sich selbst lieben müsse, und indem es selbst

den elenden Zustand erkennet, und ihn insonderheit gegen den Seinigen hält, daß er thue wird, wie er sich erfreuen werde, wenn sich jemand gegen ihn in einer solchen Noth gutthätig erwiese, so wird er dadurch zur Mitleidigkeit, und durch diese zur Gutthätigkeit bewogen: was du willst, denkt er, das thue die Leute thun sollen, das thue ihnen auch. Und diesem ist leicht abzunehmen, was die unvernünftige, oder Scheingutthätigkeit ist. Man wird dazu nicht aus Liebe gegen den Nothleidenden angetrieben, und siehet daher nicht sowohl auf dessen Nutzen, als vielmehr auf sein eigen Interesse, mithin fällt man auf unwürdige Personen, weiß auch wohl die rechte Weise der Gutthaten nicht zu halten, welches die Art der Ehrgeizigen und Wohlthätigen ist, wovon *l'Esprit de la fausseté des vertus humaines* part. 1. cap. 28. zu lesen.

Unter den Alten hat Seneca diese Materie weitläufigt abgehandelt, und ob es schon manche schöne Frage mit berührt, so hat er doch die ganze Sache sehr unordentlich und vermischt fürgetragen, ist auch auf manche vergebliche Frage gefallen. In dem ersten Buch weist er die Beschaffenheit und die Eigenschaften der Gutthaten, daß sie nicht in der Sache, womit man einem Wohlthun wollte, sondern in dem Gemüthe des Gutthäters bestünden, daraus sie müssen beurtheilet werden, worauf er zeigt, was man andern vor Wohlthaten zu erweisen, und im andern Buch, wie man sich dabei zu verhalten habe, woben er unterschiedene Regeln giebt: daß man andern gern, bald, und ohne langes Bedenken wohl thue; daß man einige Gutthaten öffentlich; andere aber nicht öffentlich erweise, dabey aber weder Ruhmredigkeit, noch Hochmuth verspüren lasse, und daß man niemanden was gäbe, so ihm schädlich sey. Denn wird erinnert, daß man auf beyden Seiten die Personen, so wohl den Gebers, als Nehmers recht in Acht nehmen müssen, damit auf keiner Seite der Wohlthat verleset werde, worauf ausgeführt wird, wie sich derjenige, der die Wohlthat empfängt, aufzuführen habe. Im dritten Buch beschreibet er die Undankbaren, and erwägt unter andern folgende Fragen: ob man die Undankbaren strafen und beym Richter verklagen könne? ob ein Herr auch gegen seinen Knecht dankbar seyn, oder eine Wohlthat von ihm annehmen könne? ob der Sohn auch dem Vater eine Wohlthat zu erweisen fähig? In dem vierten Buch kommen meistens ähnliche Fragen für, darunter sich einige nützliche befinden, wie er denn unter andern wider die Epicurder behauptet: daß man die Gutthätigkeit und Dankbarkeit um ihrer selbst willen, und also ohne Absicht

auf dem dapon habenden Nutzen lieben solle, weil auch die Götter Gutthaten aus-theilen, und zuletzt kommt noch die Frage für: ob man auch einem wohlthun solle, von dem man wisse, daß er es einem mit nichts danken werde. Nachdem er mit der Hauptmaterie fertig, so bringt er in den drei letzten Büchern noch allerhand zum Theil subtile und unnütze Fragen für. Unter den neuern hat Thomastius in der Einleitung der Sittenlehre cap. 6. §. 51. 199. diese Materie sehr wohl ausgeführt, wo er drei Tugenden der vernünftigen Liebe gegen andere, die sorgfältige Befähigkeit, die vertrauliche Gutthätigkeit und die Gemeinschaft der Güter abhandelt.

Gut seyn,

Pflegt man von demjenigen Zustand des Gemüths zu sagen, wenn sich ein mäßiger Zorn wider jemand gelegt, und nicht mehr da ist. Denn hat einer wider den andern einen nicht heftigen Zorn, so sagt man, er sey böse, und wenn derselbe vorbei, so spricht man, er sey wieder gut, und da ist der Haß, der hier die Oberhand hat, vorbei.

Gutwillig,

Zeigt diejenige Eigenschaft des menschlichen Gemüths an, da dasselbige bereit und willig ist, einem andern alles, was er will, und ihm angenehm ist, zu thun und zu lassen. Solche Neigung äußert sich in der That, wenn man entweder dem andern zu Gefallen willig und gerne gewisse Dienste über sich nimmt, so die Dienstfertigkeit; oder ihm durch willkürliche Wohlthaten benehmet, welches die Gutthätigkeit, die dem andern von unserm Haab und Gut was mittheilet. Wer diese Eigenschaft an sich hat, daß er gutwillig ist, darf sie nicht schlechterdings für was lobliches und tugendhaftes ansehen. Denn viele sind gutwillig vermöge ihres wollüstigen Naturells, welche niemand leicht was abschlagen können, und sich gern jedermann zum Freund machen wollen, mithin da ihre Absichten dabei interessiert sind, so kann man dieses für keinen tugendhaften Trieb ansehen. So wissen auch viele die gehörige Nähe dabei nicht zu beobachten, und sind allzu gutwillig, wodurch sie sich oft in Schaden stürzen, und sich wenigstens einer Thorheit theilhaftig machen, daß sie wider die Regel der Klugheit handeln. Mancher, wenn er den Schaden seines allzugutwilligen Gemüths vor Augen sieht, spricht, ich bin immer ein so gutwilliger Narr, wenn ich doch nicht so ein gutwilliger Narr gewesen wäre, und da redet er die Wahrheit. Denn da er nicht

verbunden ist, seinem Nächsten mit seinem Schaden zu dienen und zu helfen, und thut doch, so ist das außer Streit eine Probe der Narrheit. Es heißt richtig: amor incipit a se ipso, und Ehrlich spricht: liebe deinen Nächsten, als dich selbst, nicht aber: liebe deinen Nächsten mehr, oder weniger, als dich. Solche gutwillige Narren lassen sich von ihrer Passion und den Affecten regieren, und indem man nach der Vernunft keinen Unterschied unter vernünftigen und unvernünftigen Anforderungen macht, handelt man so oft nicht nur wider die Regeln der Klugheit, sondern auch der Billigkeit. Einem solchen Gemüth ist es allerdings eine Kunst, daß man sich überwinden lernet, nicht alles ohne Rücksicht zu bewilligen, und durch allzugroße Gutwilligkeit sich selbst zu schaden, wovon mit mehrern Müllern in den Anmerkungen über Gracians Orakel Kap. 7. gehandelt hat.

Guarantie,

Ist, wenn einer unter den vergliednen Parteyen, welche vorher mit einander Krieg geführt, zurück treten wollen, der Mediateur als dem schuldig sey, demjenigen, welcher die gerechte Sache hat, zuzusehen, und den andern zu seiner Schuldigkeit zu nöthigen. Man theilet sie in garantiam generalem, die sich auf alle Stücke des Friedens und Personen erstreckt, und specialem, die nur auf gewisse Ursache oder Personen gebet. *f. Coccejus. de garantia pacis, Josephus colleg. Pufendorf, exercit. 12. §. 44. Wittenbergers sicilian. iur. gent. prudent. lib. 3. cap. 13. qu. 49. 50.* [Von der Gesellschaft muß von Real Staatsrat T. V. S. 237. gelesen werden.]

Haar,

Sind kleine Härlein, welche über den ganzen Leib auf der Haut, am dicksten und längsten aber auf dem Haupt hervorwachsen. Sie werden einer länglichten den Gehalt zu seyn bemerkt, auch wie man sie durch ein Vergrößerungsglas ansieht, so befindet man, daß sie innen hohl sind, auch will man an ihnen viele Knoten gesehen haben. Etliche Haare sind ganz gleich, etliche kraus, und von diesen etliche mehr, andere weniger. Jedermann hält man dafür, daß die große Trockenheit die Haare kraus mache, weil man solche meistens in warmen und trockenen Ländern, die gleichen aber in kalten und feuchten antreffe; man kämmt sie aber auch durch die Kunst mittelst des Feuers. Ihre Farbe ist mancherley. Denn etliche sind weiß, etliche schwarz,

der braun, einige sehen wie Gold so gelb, andere hingegen röthlich. Man glaubt nehmlich, daß die weiße Farbe der Haare von einem kalten Temperament errühre; die schwarze von einem hitzigen, die braune aber von einem gemäßigten. Denn in den warmen Ländern hätten die Menschen meistens schwarze Haare, in kalten Ländern weiße, oder sie doch von solcher Farbe nicht viel abwichen. Auch hätten viele Kinder, deren natürliche Wärme nicht eben so groß sey, weiße Haare, die mit zunehmendem Alter immer schwärzer würden, im hohen Alter aber würden sie wiederum grau, und endlich ganz weiß. Die rothe Farbe soll von der Galle entstehen. Auch aus den Haaren erkennet man die göttliche Weisheit und Gürtigkeit. Denn sie dienen nicht nur zu einem Zierrath; sondern auch zur Erhaltung des Leibes, daß sie das Haupt vor die Kälte, und durch die Augenbrauen die Augen schützen, s. Verheyen in der Anatomie p. 456. Geister in comendio anatomiae p. 60. und die *acta eruziorum* 1683. p. 511. wo man eine Observation des Leuwenhoeck de pilis liest; gleichen Supplementor. tom. 2. p. 435. a eine Schrift von der Structur der Haare recensiret wird. In der Physiognomie soll ein starkes und hartes Haar eine gute Complexion, Hurtigkeit und Tapferkeit; ein krauses eigensinnige Unbeständigkeit, ein weiches Trägheit und Arglistigkeit anzeigen, welches aber eine gar strahlige Sache ist. [Es kann Joh. Philipp Lorenz Wihbofs Vergleichen des Menschenbaares in dem allgemeinen Rag. der Natur und Kunst IV. b. C. 104 ff. gelesen werden.]

[Haaröhren.]

[Unter diesem Wort werden in der Physik harte Röhren von Glas verstanden, deren Durchmesser kaum der Breite des Messerrückens gleich kommt. Was in flüssige Dinge in denselben aufwärts eigen, zeigt Succow in seinen Briefen b. 423. Es werden aber auch die harten Röhre, in Pflanzen, Menschen mit dem Namen Haaröhren belegt. Sie sind gar häufig in der Natur. Siehe Succow Naturlehre s. 303. Vergleich den Artikel: Blätter, Ernährung, Ibern, Kreislauf der Pflanzen, Transpiration. Von Schriften können berichtet werden Dissertation sur la cause de l'élévation des liqueurs dans les tubes capillaires, par Mr. de la Lande, à Paris 170. 12. An account of some experiments shown before the royal society, with an enquiry into the cause of the cent. and suspension of water in capillary tubes, by Jam. Jurin; in der Philos.

transact. n. 355. art. 2. An account of some new experiments relating to the action of glass tubes upon water and quicksilver, by James Jurin; auch daselbst n. 363. art. 2. Pet. von Musschenbroeck diss. physica experimentalis de tubis capillaribus vitreis; in seinen diss. phys. p. 271. G. Bernd. Dülffinger de tubulis capillaribus dissertatio experimentalis; in den comment. petrop. T. II. p. 233. Tentamen theoriae, qua ascensus aquae in tubis capillaribus explicatur, auct. Jos. Weitbrecht, in den Comm. petrop. T. VIII. p. 261. Explicatio difficiliorum experimentorum circa ascensum aquae in tubos capillares, von ebendemselben am angeführten Orte T. IX. p. 275.]

Habitus,

Bedeutet bey den Philosophen eine gewisse Fertigkeit etwas auszurichten, welche sich auf ein natürlich Vermögen gründet, so eben so leicht zum Guten, als Bösen könnte angewendet werden, und also an und vor sich indifferent seyn sollte, wenn nicht durch den Fall die Kräfte schwächer und hingegen die Neigung des Willens zum unrechten Gebrauch derselben stärker worden. Es setzt der Habitus ein natürlich Vermögen zum Voraus, der durch dessen fleißigen Gebrauch und öftere Application entsteht. Der Mensch hat eine zweifache Natur, eine moralische und eine physische. Jene kommt auf seine vernünftige Seele an, und wie selbige den Verstand und Willen in sich faßt, der Verstand aber wieder seine besondere Fähigkeiten hat, als das Gedächtniß, Ingenium und Judicium, also entstehen daher auch drey besondere Habitus des Gedächtniß, Ingenii und Judicii, und auf Seiten des Willens können in Ansehung der unterschiedenen Arten vom Guten und Bösen auch mancherley Einstellungen davon entstehen. Von diesen beyden Fähigkeiten der Seele wird entweder eine jede vor sich, oder in der Verknüpfung mit der andern betrachtet, sofern insonderheit der Wille seinen Einfluß in den Verstand hat, und eine gewisse Einrichtung desselben zur Herkeltung eines Habitus, der dem Wesen nach zum Verstand gehört, nöthig, wie bey der Weisheit und Thorheit, Klugheit und Arglistigkeit. Alle diese Arten des Habitus können in einer gedoppelten Absicht betrachtet werden, sofern sie theils der göttlichen Absicht, die bey den erteilten Fähigkeiten gewesen, gemäß; theils derselben zuwider sind, daß es also entweder gute oder böse Habitus sind, worauf das geschickte und ungeschickte Wesen eines Menschen ankommt. Von den guten haben wir oben in dem Artikel von der Geschicklichkeit gehandelt, aus dessen Gegen-

Es leicht die verschiedene Arten der bösen Habituus können erkannt werden. Aristoteles lib. 6. ethic. cap. 6. hat fünf Habituus des Gemüths, den Verstand, die Wissenschaft, die Weisheit, Klugheit und Kunst gemacht, welche Einteilung nichts nutz ist. Denn weder die Weisheit, noch die Klugheit kann der Wissenschaft entgegen gesetzt werden. Die neuern haben dieses verbessern wollen, und nur drey Habituus des Verstandes, die Wissenschaft, Klugheit und Kunst, oder die Gelehrsamkeit, Weisheit und Klugheit statuiret. Wenn aber die Scholastici in der Philosophie mit dem habitu infuso und acquisito aufgezoogen kommen, so schreiten sie über ihre philosophische Grenze und kommen in die Theologie. Denn durch den habitu infusum verstehen sie die übernatürlicher Weise erlangte Geschicklichkeit, welche wieder entweder eine ordentliche; als der Glaube, die Liebe und die Hoffnung; oder außerordentliche, wie die Gabe der Sprachen, die den Aposteln am Pfingstfest mitgetheilet wurde, s. Keckermann in system. maior. logic. lib. 1. cap. 9. Scheibler in oper. logic. in introd. cap. 3. Donati metaphyl. vusual. pag. 235. Thomassius in iurisprud. diuin. lib. 1. cap. 1. da er das Wort Habituus in Philosophischem Sinn nimmt, sagt, er sey entweder ein Habituus des Verstandes, der seinen Sitz im Verstand habe, und durch Verrichtungen des Verstandes, nämlich durch Besehen und Vernelnen zuwege gebracht werde; oder des Willens, der seinen Sitz im Willen habe, und durch Verrichtungen des Willens erlangt werde. Durch die Verrichtungen des Willens aber müsse man nicht allein die innerlichen, nämlich etwas begehren, oder scheuen, sondern auch die äußerlichen Verrichtungen der Bewegungskraft, sofern diese von jenen registert würden, verstehen. Ein Habituus des Verstandes habe entweder mit den Grundwahrheiten, welche so wohl theoretisch, als practisch seyn können, oder mit den aus ihnen hergeleiteten Lehridgen zu thun, und werde im erkern Verstande die Intelligenz genennet. Dieser letztere Habituus, der mit den hergeleiteten Lehridgen umgehe, sey entweder theoretisch, welcher mit der Erkenntnis des Schöpfers und der Geschöpfe zu thun habe, oder practisch, dessen Werk in einer Erkenntnis des menschlichen Thun und Lassens bestehe. Ein theoretischer Habituus betrachte entweder das Wesen aller Dinge überhaupt, und werde die Ontologie, heutiges Tages insgemein die Metaphysic genennet; oder gewisse Arten des Wesens, und zwar entweder den Schöpfer, und heiße die Weisheit, vor Alters die Metaphysic, heutiges Tages der erste Theil der Geisterlehre; oder die körperlichen Geschöpfe und heiße eine

Wissenschaft; die Wissenschaft aber betrachte die körperlichen Geschöpfe entweder nach ihrem Wesen und Beschaffenheiten, welches der Naturlehre oder Physik zukame, oder nach ihrer Quantität, welches die Mathesis thäte. Der practische Habituus sey beschäftigt entweder mit der Menschen ehrlichen Thun und Lassen, und heiße eine Klugheit, oder mit schändlichen Thaten, und werde Lüst, oder Verschlagenheit genennet, oder mit solchen Thaten, die weder böse, noch gut wären, und heiße eine Emsigkeit. Der willkürliche Habituus werde durch das Thun und Lassen erlangt, so entweder durch die Befehle geboten, welches eine Eittentugend, oder durch die Befehle verboten, so ein Eittenslaster, oder endlich durch die Befehle vergennet und zugelassen, und dieß wäre eine Kunst. Es nehmen die Peripatetico: Scholastici das Wort Habituus auch in folchem Verstand, daß es ein besonderes und in der Ordnung das letzte Prädicament ist, und einen äußerlichen Habit, oder Bekleidung einer Sache anzeigt. [Wie eine Fertigkeit erworben und auch wieder vernichtet werden könnte hat Davies in seiner philos. Eittentlehre s. 105. 114. ausgeführt. Man hat die Frage aufgeworfen, ob die Fertigkeit und Neigung beständig in Verbindung sey. Es kann hiervon der philosophische Commentar über die Worte des Plutarchi Die Tugend ist eine lange Gewohnheit, oder über die Erfahrungsart der tugendhaften Neigungen, von J. S. Lampy 1774. gelesen werden. Dasselbst wird die Frage gelehnet, weil der Galcerenstian eine Fertigkeit im Rudern, aber nicht eine Neigung zu diesem müßeligen Geschäft habe, und der angehende Klavierspieler habe eine Neigung zu diesem Spiel, obgleich er noch keine Fertigkeit darinn erlangt hat.]

Härte der Körper

Bedeutet diejenige Eigenschaft der harten Körper, daß sie dem Gefühl widerstehen und sich nicht so leicht zertheilen lassen. Denn es giebt unterschiedenen Grade der harten Körper. Einige sind hart; etliche weich, die zwar dem Druck nachgeben, aber doch nicht zusammen fließen; und etliche sind elastisch. Doch es sind auch die eigentlich harten Körper nicht alle einerley Gattung; sondern wegen verschiedenen Umständen, Graden und Wirkungen merklich von einander unterschieden. So ist Eisen härter, als Kupfer und Blei; ein Holz fester und dichter, als das andere; der härteste Metall ist der Stahl und der härteste Stein der Diamant. Unter den harten Körpern sind einige zerbrechlich, und zwar immer ein mehr, oder weniger

als das andere, als Eis, Glas, Stein, Holz; etliche lassen sich auch mit den Fingern, oder andern Körpern zerreiben, als Kreiden, Erdschollen, Bimsstein; andere nach der Länge zerpalten, als Holz, Fischbein, Schieferstein; andere zerschneiden ohne Abgang, als Holz, Fleisch, Brod, Butter, Wachs, Seifen; zersägen als Hohl, Wein; selten, austrecken als Gold, Silber. Wie aber ein harter Körper könne flüchtig und weich gemacht werden, welches lehren die besondern Artikel von der Flügelmachung und Erweichung, und eben ist von der Festigkeit der Körper und deren Ursachen gehandelt worden.

Hagel,

Die meisten Naturlehrer halten mit dem Cartesio dafür, daß der Hagel oder Schloß eine gewisse Schneeflocke zum Grund hätten, die in der etwas wärmern Luft im herunterfallen zerschmilzen, und sich in Regen verwandelten: trüg sich aber von obengedhr zu, daß ihnen unterwegens ein kalter Wind aufstöße, so würden sie von dieser Kälte zusammen gezogen, und von außen fest, die daher, wenn sie auf die Dächer und andere harte Körper fielen, ein Getöse verursachten, so man gar merklich vernehmen könnte, s. de meteor. cap. 6. Auf solche Weise sey der Hagel nichts anders, als ein wegen der Kälte zu kleinen Eiskugeln gefrorener Regen. Daß solche Kugeln bald rund, bald nicht sind, davon giebt man ihr höhers oder niedrigeres Fallen durch die Luft an, denn je höher sie fielen, je runder sie würden, weil die dicke Luft, dadurch sie allen müßten, ihnen die Ecken gleichsam abschleifte. Man merkt weiter an, daß sie zuweilen im herunter fallen sich aneinander hiengen und zusammen wüchsen, aber sie von unterschiedener Größe, und geschwinder sie herunter fielen, je größern Schaden verursachten sie. Doch ist aber zu lesen, was Rüdiger in physica imina lib. 3. cap. 9. sez. 1. 2. erinnert. Succow Naturlehre S. 574. 706.]

[Halbschläge,]

[Oder Bastards-Begeben in Wirkungen, sie daher ihr Daseyn erhalten, daß zwei Geschöpfe oder Thiere von verschiedener Art mit unverständer Macht ihrer Naturen zur Vermehrung sich vereinigen, wodurch vermischte Producte entstehen, die ihren Stammgewächsen, und zeugenden Thieren nicht in allem ähnlich sind, völlig gleichen. Z. E. wenn eine Stutze mit einem Esel belegt wird, so können nur alle ihre Füllen Maulethiere, aber nicht allein Esel oder Pferde seyn. Die

Kinden von einem Mähren und einem weißen Weibe können alle gelb; nicht aber allein weiß oder schwarz seyn. Die Fuchse von einem welschen Hahn und einer gemeinen Henne, können zwar eine erhabene aber nicht so hohe Hirnschale noch Mähne, als der welsche Hahn haben, auch nicht einen so glatten und platten Kopf, als die gemeine Henne hat, bekommen. Die Erfolge von Vereinigung der Geschöpfe verschiedener Art, können keinem von beiden Stammgewächsen völlig gleichen. Beide Geschöpfe oder Thiere haben zwar zum Zweck die Vermehrung; aber ein jedes Geschöpf hat nur die Macht nach seiner Art sich zu vermehren, und seines gleichen zu bewirken. Wenn sich daher Naturen zweyer Geschöpfe mit ihrer verschiedenen Kraft oder Macht vereinigen; so trägt jede zu dem gemeinschaftlichen Effect nur das ihrige, was sie vermag, bey, woraus alsdenn ein Erfolg entstehen muß, der jeder von den zeugenden und vereinigten Naturen unähnlich ist. Das Product bekommt einige ähnliche Character von einem, und andere von dem andern Stammgewächse oder Stammieltern. Folglich kann es nicht gänzlich dem einen oder dem andern Stamme ähnlich seyn. Da aber doch die vereinigten Ursachen bey einerley Anwendung ihrer Kräfte, gleichartig wirken, so müssen auch alle solche Effecte einander ähnlich, und also unter einander von gleicher Art seyn. Es ist hieraus zugleich offenbar, daß die Abkömmlinge sich nach der Größe der Unähnlichkeit mehrerer Stammgewächse von verschiedener Art, richten.

Wenn die Halbschläge in absteigender Linie sich stets mit Geschöpfen oder Thieren gemeiner Art vereinigen, so verlieren sie mehr und mehr ihre Unähnlichkeit, und fallen wieder in die gemeine Art. Z. E. wenn ein Maulefel eine Stutze bezeugt; so zeugt er ein Pferd, welches wenig vom Esel an sich hat. Denn da der Halbschlag vom Esel und von der Stutze, die Gestalt des Esels nur zum Theil an sich nimmt; so muß das Füllen vom Maulethier noch weniger Ähnlichkeit mit dem Esel haben. Hieraus ist begreiflich, wie bei den Halbschlägen eine Degeneration oder endliche Ausartung erfolgen könne. Auch läßt sich erkennen, wie Gott auf diese Weise die alte Hauptarten erhalte, und den Ueberfluß von neuem, besonders, wenn sie der Welt wenig Nutzen schaffen, wieder eingehen lasse. Verleihe auch die Rubrik: Ausartung, Zwitter, Mißgeburt. Auch müssen die Verfasser von der Naturgeschichte zu Rathe gezogen werden, wofern man eine vollständigere Kenntniß in dieser Materie sich erwerben will.]

Hals,

Ist derjenige Theil an Menschen und Thieren, der zwischen dem Kopf und dem Rumpf liegt, dessen hinterer Theil das Genick; der vordere aber die Kehle genannt wird. Er bestehet aus sieben Gelenken des Rückgrats, die mit vielen Musculn, Nerven, Blut und Spannaden besetzt sind. Man lese außer den andern anatomischen Büchern nach *Geister in compend. anatom. pag. 117.*

Hand,

Bedeutet im weitern Verstand den ganzen Arm; eigentlich aber heißt es dasjenige Theil, welches unten an dem Ellbogen liest. Ihre Theile sind die innere, oder obere Seite, die flache, oder hohle Hand genannt, und die auswendige oder obere Seite, welche sind der Rücken, die Seite zwischen dem kleinen Finger und der Handwurzel, der Wiederschlag genannt, und die Finger. Die Natur hat dem Menschen zwei Hände gegeben, davon diejenige, die auf der Seite des Herzens ist, die linke, und die andere die rechte Hand genennet wird. *Galenus lib. 1. cap. 10. und lib. 2. de visu partium* beschreibt alle ihre Theile nebst ihrem Gebrauch. *Donati* hat in einer Disputation demonstration. dei ex manu humana *Wittenb. 1686.* heraus gegeben, und 1716. ist zu Leipzig *Sahns Disput. de manu hominem a brutis distinguente* zum Vorschein gekommen.

Handel und Wandel,

Commercien, bedeuten solche Verrichtungen, da ein Mensch dem andern etwas von dem seinigen eigenthümlich überläßt; dagegen er wiederum etwas anders empfahet, wiewohl man diese Wörter auch im weitern Verstande nimmt, daß man darunter nicht nur die Sachen, sondern auch die Dienste, die man andern um ein gewisses Geld leistet, begreift. Die Gelegenheit gab dazu das Eigenthum, wodurch eine Ungleichheit des Vermögens und der Güter entstanden, daß der eine reich, der andere arm worden, der eine was hatte, so dem andern fehlte; und weil die bösen Begierden die Menschen antrieben, aus Geiz, Ueppigkeit und Pracht mehr zu haben, als ein jedes Land hervor brachte, so war hiezu kein ander Mittel, als den Handel und Wandel einzuführen und zu unterhalten. Hiemit entsandte weiter der Werth der Sachen, s. *Pufendorf in iure naturae et gentium lib. 5. cap. 1. und Thomasiaum in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 11. §. 1.* Von der Handlung aber, wie solche zum

Besten eines Landes zu treiben, werden wir unten im Artikel von der Kaufmannschaft handeln.

[Handgift, Handgeld, Haftgeld,]

[*Arrha*, heißt überhaupt ein jedes Gut, das man zur Versicherung eines bereits errichteten oder noch einzugehenden Vertrags giebt. *3. E.* Wenn man ein Pferd miethet, so giebt man oft einige Groschen, zum Haftgelde, oder zur Versicherung, man wolle das Pferd auf die bestimmte Zeit und für das verwilligte Geld brauchen. So giebt man auch dem Besinde, so man miethet, ein Hand- oder Haftgeld zur Versicherung, man wolle sein Pactum halten. Die Absicht von solcher Handgift ist, theils dadurch einen Beweis zu führen, daß ein Vertrag errichtet worden, theils aber dem andern, dem man die Handgift giebt, ein Untersand zu geben, und Caution zu leisten. Auch der *Mahltschatz* (*archae sponsaliciae*) ist eine Handgift, und zwar bey verlobten Personen. Wenn derjenige, der dem andern ein Haftgeld gegeben, sein Versprechen nicht hält, so hat der andere Theil das Recht, sich an das Haftgeld zu halten. Doch ist bey dem *Mahltschatz* den Rechten nach eingeführt, daß er dem geistlichen Gericht ausgeliefert werden muß, wenn die Ehe zwischen lebenden verlobten nicht erfolgt, obgleich die Vernunft oder das Naturrecht nichts davon weiß. Nach der Vernunft sollte man folgende Fälle unterscheiden. Die Verlobten vollziehen entweder die Ehe, oder nicht. Im ersten Fall sind sie auch Herren von dem *Mahltschatz*, oder jeder Theil behält den *Mahltschatz*, den er erhalten hat. Im zweiten Fall aber wird die Vollziehung der Ehe entweder durch den Tod des einen auch wohl beyder Verlobten verhindert, oder nicht. Wenn jenes statt findet, so sollte der *Mahltschatz* des verstorbenen Verlobten dessen Erben ausgehändigt werden, weil der Tod alle Verbindlichkeit aufhebt, und der Verstorbene außer aller Schuld ist. Ereignet sich aber dieses, so kann die Vollziehung der Ehe theils durch einen unvermutheten Zufall, welchem vorzubeugen nicht in der Gewalt der Verlobten stunde, theils durch die Schuld eines oder beider Theile verhindert werden. In der ersten Beziehung verhält sich die Sache eben so, wie bey dem Tode der Verlobten und sollte der *Mahltschatz* jedem Theile zurück gegeben werden. *3. E.* wenn die *Männnerson* von einer Höhe fällt, und dadurch einen solchen Schaden leidet, der eine Impotenz zum Ehestande nach sich zieht. In der letzten Beziehung aber, sollte, wenn nur ein Theil in Schuld ist, der unschuldige Theil beyde *Mahltschätze* behalten;

halten; sind aber beyde Theile Ursache, daß die Ehe nicht zu Stande kommt, so sollte jeder seinen Nachschag zurück bekommen; doch kann die Obrigkeit in diesem Fall gar wohl zur Strafe beyder Theile sich die Nachschäge zu eignen.]

Handlung,

Bedeutet in sehr weltläufigen Verlande eine Bewegung einer Substanz, welche entweder nur innerlich geschieht, der auch äußerlich sich zu erkennen giebt; in engern Sinn aber braucht man daselbige von dem Menschen, der zweyerley actiones, notwendige und freye thut; und im noch engern schlechterdings von den freyen, welche man auch die moralische nennet, indem sie einem Gesetzen unterworfen sind, davon unten in dem Artikel von den Verrichtungen ausführlich gehandelt worden. (Handlung heißt auch ein Tausch oder Verkauf einiger Waaren oder Lebensmittel, und bedeutet also oft eben so viel als Handel und Wandel, wovon in voriger Abtheilung geredet worden. Man verkauft entweder Consumptibilia, oder Baumaterialien, der rohe, in Manufacturen und Fabriken zu verarbeitende Materialien, oder Manufactur- u. Fabrikwaaren. Die Handlung hat also über sieben Zweige: Ackerbau, Manufacturen und Fabriken, freye und mechanische Künste, Fischen, Schiffart, Colonien und Wechsel. Fünf Mittel leht es, den Handel blühend zu machen: Concurrenz, (der freye Handel) Ersparung an Arbeitsern und an deren Lohn, Ueberfluß an Lebensmitteln, geringe Kosten bey der Verschickung und niedrige Linsen. Die Industrie ist die Seele der Handlung. Wer eine weitere Ausführung hiervon zu lesen wünschet, den verweise ich auf des Hrn. von Beausobre allgemeine Einleit. der Politik, Finanz- und Handlungswissenschaft, übersetzt von v. Albaum 2 Theil. 1774. pag. 339. ff.]

[Handschlag,]

[Wird dieserjenige Handlung genennt, da man dem andern zur Versicherung eines geschlossenen Versprechens die Hand giebt. Es ist ein Zeichen, wodurch man seine Aufgierigkeit und Wahrhaftigkeit an Tag legen will, und folglich eine Betheuerung. Hier zu Lande pflegt ein Pferdehandel auf Hofmärkten nicht eher für gültig gehalten zu werden, bis der Handschlag erfolgt ist. Es hat der Handschlag bey Verträgen eben die Bedeutung, wie die stipulation der Römer, da man gewisse leihne Worte brauchte, um die Verbindlichkeit recht fest zu machen, wovon die Rechtslehrer und Lehrer des Naturrechts mit mehreren handeln. Das Wortchen:

Top; oder der Ausdruck: es bleibe dabey; oder auch: ein Wort. ein Wort, ein Mann, ein Mann; haben eben diese Absicht.]

Handwerkerey,

Ist ein Stück der Oeconomie, welche in einer geschickten Bemühung vieler Menschen besteht, wodurch allerley zum menschlichen Nahrung, Kleidung, Wohnung und übrigen Bequemlichkeit gehörige Dinge künstlich verfertigt und verwendet werden. Gleichwie die menschliche Nothdurft überhaupt auf drey Stücke ankommt, auf Nahrung, Kleidung und Wohnung; so theilen sich auch die Handwerker in diese drey Classen, daß von einigen die Dinge der Nahrung, von andern die Sachen der Kleidung, und von etlichen die Dinge der Behausung zubereitet werden. Die, so zur Wohnung arbeiten, sind erstlich alle Handwerker, so mit den Metallen, Erz, Eisen, Zinn, Kupfer, Silber und Gold zu thun haben; dann mit allerley Holz zu Werke gehend, als Zimmerleute, Schreiner, Böcher, Drechsler &c. ferner die in den Steinen arbeiten, als Steinmehrer, Mäurer, Bildhauer u. s. w. die den Wohnungen den gehörigen Zierrat geben, als Lüncher, Sipsarbeiter, Maler, Lackirer, Blaser und andere mehr, wie denn auch einiger maßen aus der Mathese die mechanischen Wissenschaften dahin zu rechnen, als die Hydraulik und Hydrostatik, die Civil- und Militär-Baukunst, das Canongießen und Büchsenmeisterey, und mit einem Wort: alles, was zur Verrichtung sowohl bürgerlicher Häuser, als publicquer Gebäude der Kirchen, Rathhäuser, Zeughäuser, Provianthäuser, auch der fürklichen Schlösser und endlich ganzer Städte und Festungen gehört, und mit dem einzigen Wort die Architectur, oder die Bauwerkerey ausgedrückt werden kann. Diejenigen so zur Kleidung arbeiten, sind alle sogenannten Manufacturier und Fabricanten in Leinen, Wollen, Seiden und ledernen Gezeugen, als die Spinner, Weber und Wirker; allerley Rasch, Sey, Crepon, und Tuchmacher, die Häter, Strumpf- und Tapetenwirker; die Roth- und Weißgerber, Kürschner, Sattler, Schuster, Riemer und Seiler, die Possamentirer, Spitzen- und Bortenmacher, die Inbeler, die Färber, Schneider und andere mehr, deren gesammte Arbeit man mit dem einzeln Worte: die Manufacturen, oder Gewandbereitung, oder auch die Kleiderwerkerey benennen mag. Endlich diejenigen Handwerker, so zur Nahrung arbeiten, die allerley Speise und Trant, wie auch die zur Gesundheit dienende Arzneymittel zubereiten, sind erstlich die Wä-
N n n 4

ler und Becker nach ihren unterschiedenen Gattungen. Dann die Bierbräuer und die, so allerlei Weine, Brantwein, Aquavit, und andere Getränke zubereiten; ferner die Fleischer, Keller, Köche, Conditor und endlich die Apotheker, deren gesammte Geschäfte man mit dem einzelnen Worte: die Condituren, oder Speisebereitung, oder auch die Speisewerker benennen kann, wie dieses alles in Anastasi Sinceri Project von der Oeconomica pag. 13. sqq. zu finden. Um die verschiednen Handwerker genau kennen zu lernen, muß man den Schauplatz der Künste und Handwerker oder vollständige Beschreibung derselben in das Deutsche übersezt und mit Anmerkungen versehen von Joh. Heinrich Gottlob von Justi, Berlin, Stettin und Leipzig in 4. in vielen Bänden, lesen.]

Harmonie,

Bedeutet dasjenige Verhältniß zweier Sachen unter einander, daß sie in gewissen Stücken zusammen stimmen, oder überein kommen. Sie ist entweder eine natürliche, die ihren Grund in der Natur hat, z. E. die Harmonie der Gliedmaßen des Leibes, der Planeten in der Bewegung unter einander; oder eine künstliche, die durch die Kunst zubereitet wird, wie bei einer Musik; oder eine moralische, wenn zwei Gemüther zusammen stimmen, da man sagt, es sey eine Harmonie zwischen ihnen. Wenn wir aber sagen, daß die Harmonie zwischen zweien Sachen sey, so kann zwar selbige zwischen mehrern Dingen vorhanden seyn, es muß aber doch immer eins mit dem andern, das erste mit dem andern, das andere mit dem dritten zc. zusammen stimmen.

Harmonie zwischen Leib und Seele,

Harmonia animi et corporis humani praestabilita, die voraus gesetzte, vorher eingerichtete Harmonie zwischen Seele und Leib. Dieses nennt man das Systema des berühmten Hrn. von Leibniz von dem Grund der Vereinigung des Leibes und der Seele und der Uebereinstimmung der Wirkungen dieser beeden Substanzen. Es hatten sich vorher desfalls zwei Systemata bekannt gemacht. Das eine war das Systema influxus physici, nach welchem die Seele eine Kraft in dem Körper habe, daß nach ihrem Belieben in ihm den Vorstellungen und Begierden gleichförmige Bewegungen erregt würden, dergleichen wieder von ihm vermittelt der Bewegung in den Lebensgeistern in die Seele geschähe, und auf solche Art die Seele in den Körper, und der Körper in die Seele einen Einfluß thäte, welches die aristotelisch scholastische Meinung ist. Das System des physischen Einflusses

es wird in ein grobes und subriles eingetheilt. Nach jenem stellen sich einige die Seele als eine Schnecke vor, die ihren Leib als ein Schneckenhaus mit sich herum schlept, oder sie nehmen gewisse sinnliche Gestalten (species sensibiles) an und erklären die Sache auf folgende alberliche Art: Die Seele bekommt eine Empfindung von einem rohmischen Dohsen, weil von diesem Dohsen eine unendliche Menge sinnlicher Gestalten ausgehen, die demselben vollkommen ähnlich, aber unendlich vielmal kleiner sind, und die ganze Sphäre oder den ganzen Gesichtskreis, in welchem er empfunden werden kann, nach allen seinen Punkten ausfüllen. Kurz, der ganze Gesichtskreis, worin die Dohse empfunden werden kann, ist mit ganz kleinen rohmischen Dohsen angefüllt, und einer von diesen fließt durch die Augen und den Gesichtsnerven, als einem Canal in die Seele hinein, nachdem er vorher eine große Verwandlung ausgestanden, und ein geistlicher rohmischer Dohse oder eine vernünftige Gestalt (species intelligibilis) geworden ist. Zwar erklären nicht alle grobe Insurionisten sich auf eine so abgeschmackte Art, aber darins kommen sie doch überein, daß sie meinen, der Körper wirke durch einen Stoß (et efficienter) in die Seele. Wer die Erklärungen der Alten weitläufiger lesen will, den verweise ich auf Büßfingers Abhandlung de harmonia praestabilita §. 24. Aristoteles de anima Lib. 2. cap. 12. Cornutus in Phys. partic. tract. 2. disp. 3. cap. 10. §. 3. pag. 179. sqq. Cassendus Phys. Sect. 3. memb. post. lib. 6. cap. 1. und eben derselbe in syntagmate philosophiae Epicuri cap. 9. sqq. Auch mag man bei Prof. Meiers in Halle Abhandlung von der vorher bestimmten Uebereinstimmung und Job. Ernst Gunnerus Beurtheilung der melerischen Schrift verzeihen. Von dem subtilen physischen Einfluß behauptet man nur, daß die Seele in den Leib oder dessen Fibern, Nerven oder auch Nervenlast, Nervenleiste (efficienter) wirke, der Leib oder vielmehr dessen Fibern, oder auch der Nervenlast wirke dagegen nur bis zu dem Sitz der Seele durch eine Bewegung, welche alledenn der Seele Gelegenheit zu Ideen giebt. Ich habe in meiner Seelengeschichte das System des Einflusses auf eine subtile Art und zwar also erklärt: Die Seele beziehet sich einer Zwischenfrage in ihren Einwirkungen auf den Leib, so, wie der Leib der Seele Empfindungen vermittelt einer Zwischenfrage darreicht. Die Seele wirkt zunächst und unmittelbar auf eine reelle Art in den Nervenlast, den ich vor etwas electrisches, oder electrisch ähnliches aus mancherley Gründen, die ich §. 41. 42. 43. angeführt habe.

abe, balre. Nach Verschiedenheit der
Einwirkung und Erschütterung des
Nervenaesies, welche sich nach Art des
leerlichen Feuers in einem Augenblick
nach die Nerven und Fibern fortplan-
zen kann, entstehen diese und jene Bewe-
gungen auch in den entferntesten Theilen
des Körpers. Hierbey führe ich man-
cherley Beweise an, daß eine einfache
Substanz in einem Körper wirken könne,
und entkräfte zugleich die dagegen ge-
brachten Einwürfe. (pag. 307. 199.) Die
Leinungen des Bonnetts, welcher die Seele
mit einem Organismen vergleicht, der
verschiedenen Tangenten, die ver-
schieden Fibern, (oder wie ich glaube
den Nervensaft) berührt, bald stark
bald schwach schlägt, bald geschwinde
bald langsam, je nachdem sie die Bewe-
gung der Nerven und die Bewegung der
von abhängenden Glieder im Leibe ver-
folgt, findet man eben daselbst (p. 310.
99.) Nicht weniger das Gleichniß des
Leuchts in dem Lichte der Natur. Die-
ser sagt: Vielleicht liegt und drückt eine
Lanze einer feinen flüssigen Materie, die
dem Blute abgeschieden wird, bestän-
ig gegen die Wundungen der Nerven,
die sie aber wegen kleiner davor liegenden
Lappen nicht hinein dringen kann, wo-
ist uns die gütige Natur versehen hat.
Sodann hätte die Seele nichts weiter
zu thun, als diese Klappen zu öffnen und
den Strom fließen zu lassen. In diesem
all wirkt die Seele als ein Müller bey
seiner Mühle. Die Klappen, deren sich
die Seele bedient, fallen von selbst wie-
der zu, wenn die Seele in ihrer Wirk-
samkeit nachläßt. In Abticht auf die
Anordnungen paßt auch das Gleichniß.
Findet sich ein Thal unter einer der Schü-
ren durch, so kann das dem Wasser einen
Durchgang verschaffen, ohne Zutun des
Müllers. Eben so kann auch ein Fehler in
seiner Säften auf die Klappen wirken,
so sie offen halten, wir mögen wollen
oder nicht, oder eine Fieberhitze kann sie
natürlich ausdehnen und Verwundungen
vordringen, die stärker sind, als nur
sonst etwas, das die Seele durch ihr
sollen bemerkstelligen kann. Von die-
sem System des Einflusses hat man nur
bemerket, daß man eine zwenfache
Art von Fibern oder Fasern (siehe diesen
Artikel) angenehmen müsse, nemlich Em-
pfindungsfibern, und Bewegungsfibern.
Die ersten pflanzen den bewegten Ner-
vensaft aufwärts bis zum Sitz der Seele
hin, wodurch die Seele Gelegenheit zu
der Idee von den sinnlichen Object,
und dessen Eindruck bekommt. Die letz-
ten aber pflanzen den von der Seele er-
haltenen Eindruck herunterwärts zu den
Gliedern fort, die bewegt werden sollen.
Man lese hierbey die Beurtheilung des
H. von Irwing in den Erfahrungen

und Untersuchungen über den Menschen
in der neuen philosophischen Bibliothek
2 Band. 1 St. 1775. und den Artikel:
Nerve. Search nimmt außer den Lei-
besorganen, auch noch Seelenorganen
an, unter welchen er nach seinem System
nichts anders verstehen kann, als ein sub-
tiles materielles Werkzeug, von welchem
das Geschäfte des abstracten Denkens
und der Einbildungskraft abhängig ist.
Siehe mein kritischhistorisches Lehrbuch
der theoretischen Philosophie. Metaphys.
pag. 186. Für diese Seelenorganen substitu-
irt der vorhin angeführte vortreffliche
Schriftsteller Hr. v. Irwing eine feinere
Organisation, n. Hr. Löffing eine feinere
Imagination (Siehe die Rubric: Ima-
gination und den Artikel: Idee.) Nach
meiner Erklärung und Hypothese be-
hauptete ich also, daß ein electrischer Feuer,
oder etwas electrischähnliches das Mit-
tel sey, wodurch die Seele in Leib (es-
sentialiter) und der Leib in die Seele (occa-
sionaliter) wirke, obschon die Seele dies-
ses Mittel selbst nicht wahrnimmt noch
empfindet, welches letztere auch eben so
nötig, als es erforderlich ist, daß der
Mensch nicht den Eitelkeit, der ein Mit-
tel zum Geschmack ist, schmecke, weil sonst
die Empfindungen nicht reine seyn wür-
den, sondern nur eine Verwirrung der
zu empfindenden Gegenstände mit dem
Mittel, wodurch sie empfunden werden
sollen, entstehen möchte, wie ich dieses
vollständig §. 42. meiner Seelengeschichte
entwickelt habe. Des Hartley Meinung
in den Betrachtungen über den Men-
schen mag man in der Kürze in der neuen
philosophischen Bibliothek 1 Bandes 1 St.
lesen, so, wie auch Hallers Erklärung
von dem Nervensaft in seiner Physiologie
nachzuschlagen ist. Diesen Schriftstellern
ist beizufügen: Sambergers, Krügers,
Unzers Physiologie; Platners Anthropol-
ogie, Krügers Experimentalseelenlehre,
Flögels Geschichte des menschlichen Ver-
standes. Ferner die Geschichte des Selbst-
gefühls, Selvetius Discours über den
Geist des Menschen, wie auch sein hin-
terlassenes Werk vom Menschen und des-
sen Geisteskräften. G. J. Meier An-
fangsgründe aller schönen Wissenschaften
2ter Theil. Soms Anfasgründe der
Kritik. Joh. Friedr. Zuckert von Lei-
denchaften und mehrere andere, die ich
in meinen kritischhistorischen Lehrb. Me-
taphys. pag. 187. ferner angeführt habe.
Denn alle diese Schriften bereichern den
Philosophen nicht allein mit Wahrheiten,
welche die Harmonie zwischen der See-
le und dem Leibe in ein Licht setzen,
sondern geben auch der Kenntniß in der
ganzen Psychologie die ausgedehnten
Grenzen. Moses Mendelsohn in den
Erklärungen von den sinnlichen Empfin-
dungen, Büffon, Iselin, Kirchseld,
Nann 5
Jergu.

Ferguson, Garve sind Männer, die theils in der Geschichte der Menschen überhanpt, theils in einzelnen Lehren, die der Seelenlehre ein Licht aufstecken, sich einen unsterblichen Ruhm erworben haben. Senft haben Bernh. Heinrich Könnberg und Knuz von dem System des Einflusses besonders geschrieben. Mehrere hieher gehörige Schriftsteller siehe in meiner Seelengeschichte pag. 313. Not. pag. 316. legq. Not. 8. Auch muß hieher der Artikel: Seelenvereinigung mit dem Körper gelesen werden, und was ich hier ausgeführt habe, werde ich unten unter der besagten Rubrik nicht noch einmal bringen.) Das andere heißt *systema causarum occasionalium*, daß Gott die eigentliche unmittelbare Ursache der Bewegungen, dem die Kräfte der Seelen und des Leibes nur Gelegenheit dazu gäben, welches die Cartesianer angenommen. (Man nennt dieses System, auch das System der Affistenz, weil Gott nach solchen dem Menschen beisteht oder assistirt. Das System der gelegentlichen Ursachen aber wird es deswegen genannt, weil Gott von den Begierden der Seele Gelegenheit nimmt, die Bewegungen des Leibes auf eine übereinstimmende Art zu lenken, so, wie er von den Bewegungen des Leibes, besonders des Gehirns Gelegenheit nimmt, die sinnlichen Ideen zu erwecken und gleichförmig zu machen. Die Erklärung des Malebranche weicht von der Erklärung des Des Cartes oder Cartesius ab. Denn erstere behauptet, keine einzige endliche Substanz habe eine Kraft in eine andere zu wirken, daher müsse Gott die einzige wahre Ursache von den sinnlichen Gedanken der Seele und von den willkürlichen Bewegungen des Leibes seyn. Da aber der erste Satz, der zum Grunde gelegt worden, falsch ist, so fällt dieses System so gleich über den Haufen. Cartesius behauptet 1) die Bewegungen im Leibe erfolgen mechanisch 2) die Gedanken und Begierden werden durch eigene Kraft der Seele hervorgebracht. 3) Gott lenkt die Bewegungen des Leibes also, daß sie den Begierden und Verabscheuungen der Seele entsprechen, oder selbigen gemäß sind, so, wie er die sinnlichen Ideen erweckt, damit solche mit den Bewegungen im Gehirn (*ideis materialibus in cerebro*) harmoniren. Das Fundament worauf Cartesius baut, daß nemlich in der Welt beständig einerley Größe der Bewegung bleiben müsse, ist falsch, weil eine handelnde Kraft durch diese und eine Hinderniß zur Ruhe gebracht werden kann. Jedoch leidet die Willkür in diesem System keinen Abbruch, weil nach selbigem die Seele aus eigenen Kräften ihre Gedanken und Begierden bewirkt, ohne vom vorhergehenden Zustande (wodurch sich dies System von der vorherbestimmten Ueberein-

stimmung unterscheidet, ob es schon auch dadurch von der prästabiliten Harmonie verschieden ist, daß nach letzterer der Leib schon von Gott in seinen Bewegungen vorherbestimmt ist, da hingegen nach der Meinung des Cartesius Gott deut zu Tag die Bewegungen des Leibes erst lenket, um solche den Begierden der Seele übereinstimmend zu machen) — noch von außen dazu gedrungen zu seyn, wenn wir nur die äußerlichen Empfindungen ausnehmen. Der wichtigste Grund, warum man diese Hypothese als unschicklich zu verwerfen hat, ist dieser, daß nach selbiger Gott zum Vollbringer der sündhaften Handlungen gemacht wird. Wenn die Seele eine ernstliche Begierde zu einer Mordthat bekommt, so erweckt nach dem System des Cartesius Gott diejenige Bewegung des Leibes, welche solcher Begierde gemäß ist, und wodurch die Sünde vollbracht und vollzogen wird. Zwar suchen die Cartesianer sich von diesem Einwurf dadurch zu befreien, daß nach ihrer Meinung bei dem System der Einwirkung Gott auf ähnliche Art zum Vollstrecker der Sünde gemacht werde. Denn, sagen sie, wenn wir beyde Systemen vergleichen, so wird die Sache auf eins hinaus laufen. Nach der Cartesianischen Erklärung wird behauptet, daß bey der Mordthat, Diebstahl u. s. w. so ein Mensch begehrt, die Seele strebt willig und aus eianem Antrieb eine Begierde zu den Verbrechen hegt, und zur Ausstreckung der Hand. Gott thut nun freylich in Ausstreckung der Hand nach der zu stehlenden Sache Bescheid, und bringt die Bewegung der Hand hervor, wodurch der Mensch sich den Diebstahl zueignet. Allein, was geschieht nach dem System der Einwirkung? die Seele begehrt auch freywillig den Diebstahl und die Ausstreckung der Hand nach der zu stehlenden Sache. Sie streckt auch wirklich die Hand aus, weil ihr Gott die Kraft gegeben, daß sie die Hand nach eigenem Belieben gebrauchen kann, ist eignet sich daher die gesohlne Sache nach der von Gott verliehenen Kraft. Ist Gott also nicht in beyden Fällen gleiche Ursach von Vollstreckung des Diebstahls? Ob ich den andern die Kraft gebe, die Hand auszustrecken, oder selbst dessen Arm ausstrecke, ist ja wohl gleich viel. — Allein ich leugne, daß dies einerley sey. Ich will die Sache mit einem Gleichniß deutlich machen. Befest, ich gebe einem Bekannten, der verreisen will, ein Schießgewehr, damit er solches zu seiner Sicherheit und zu seinem Wohl wider Räuber, Mörder und Diebe brauchen könne. Dieser nimmt das Gewehr, an statt aber, daß er es zu dieser regelmäßigen Absicht brauchen sollte, schießt er einen unschuldigen tod-

r fagen, daß ich an der Mordthat
 erl genommen habe, weil ich doch den
 Irder eine Kraft erteilt habe, eine
 Mordthat zu begehen? Hingegen sehe
 ich, ein Mensch wäre an beiden Armen
 lig gelähmt, und könnte gar kein Schieß-
 wehr brauchen, weil er seine Hände
 nicht aus eigener Kraft bewegen kann,
 gebe ihm aber das Gewehr mit, und
 te auch selbst die Gesellschaft mit ane-
 rigten Versprechen, ich wolle nach sei-
 n Willkür und bloßen Willkühr das
 Schießgewehr losdrücken, doch wolle ich
 bitten, keinen Mißbrauch des Ge-
 wehrs zu wollen, wenn es aber dennoch
 schäße, so würde ich zwar seinen Will-
 kührgeheiß, allein ich würde ihn auch
 wegen Krassen, u. s. w. Sollte ich
 bei in diesem letzten Fall weit mehr
 theil an der bösen That nehmen, als
 dem ersten? und so verhält sich die
 re der Cartesianser, weil nach solcher
 te dem Menschen zwar Gliedmaßen
 Leibes giebt, die er aber nicht selbst
 rauchen kann, jedoch bewirkt Gott
 den bloßen Willkühr und Willkühr der
 ele eine Thätigkeit und Bewegung
 selben, auch bei dem Mißbrauch der
 werden. Mehreres siehe in meiner
 schritten Seelengeschichte s. 46. Auch
 f die Rubrik: Seelenvereinigung
 dem Körper in Verbindung gelassen
 rden, als welche durch meine jetzigen
 fage mehr berichtigt werden kann.]
 n beiden fanden sich viele Schwierig-
 ten. Daber der Hr. von Leibnitz auf
 anders, dadurch man am besten aus
 Sache kommen könnte, bedacht war,
 b daß ich eben das systema harmoniae
 stabilitae, daß Gott in die Materie
 d in den Körper eine Bewegungskraft
 eget und Ordnung voraus gesetzt, daß
 die Bewegung in der Seele die Be-
 zung des Leibes erfolgen sollte, so daß
 Veränderung des Leibes in seinem
 sen gegründet, und weder die Seele in
 Leib, noch der Leib in die Seele wir-
 auch nicht Gott durch seine unmit-
 bare Wirkung solches verrichte, wie-
 hl zu merken, daß viele Grundsätze
 der Philosophie schon bey den Alten
 getroffen werden. Er eröffnete davon
 seine Gedanken in dem journal des
 savans 1695. pag. 444. und 455. und be-
 te dieses Systema mit dem Namen
 moniae praestabilitae, dawider andere
 Einwurfs gemacht, die er zu beant-
 rten und dies Systema zu retten gesu-
 t. Der erste darunter ist Foucher in
 a journal des savans 1695. p. 639. sqq.
 lesen, dem Leibnitz in eben diesem
 rial in dem folgenden Jahr 1696. p.
 . 259. geantwortet, worauf gefolget
 yle in diction. historica. et crit. unter
 n Artikel Rozasius, dem die Antwort

nicht nur in der antroire des ouvrages des
 savans 1698. pag. 329. sondern auch, ins-
 dem er in der neuen Auflage seines di-
 tionnaire 1702. von neuem was erinnerte,
 in einem schiedsamte geschehen, wel-
 ches sich tom. 11. pag. 389. recueil des di-
 verses pieces befindet, auch in teutscher
 Sprache den allhier 1720. heraus gekom-
 menen Lehrsätzen über die Monadologie
 pag. 47. beygefüget worden. Ferner gehöret
 bleiber Franciscus Lamy de la connois-
 sance de Systeme et. 2. p. 235. sqq. worauf
 Leibnizens Antwort im journal des sav.
 1709. pag. 592. steht; wie nicht weniger
 Tournemine in memoir. de Trevoux 1703.
 pag. 266. Isaac Newton in epistola ad
 abbatem Coutium tom. 2. p. 18. recueil
 de diverses pieces; Samuel Clark in
 dem Sendschreiben an die Kronprinzeßin
 von Wallis, denen Leibnitz andere ent-
 gegen gesetzt, welche gewechselte Schrif-
 ten englisch und französisch, auch teusch
 heraus kommen. Es haben Newton und
 Clark die vorher bestimmte Harmonie
 vor ein Wunder ausgegeben, dawider
 1725. zu Wittenberg Joh. Samuel Bils-
 leb zwey Dissertationes an harmonia in-
 ter animam et corpus praestabilita sit mi-
 raculum? geschrieben. Außer diesen ist
 auch noch Georg Ernst Stahl in enoda-
 tion. p. 115. sqq. anzuführen.

Unter denen, die das leibnizische Sy-
 stema angenommen, weiter ausgeführt
 und vertheidiget haben, ist sonderlich
 Wolff in seinen vernünftigen Gedan-
 ken von Gott, der Welt und der
 Seele des Menschen. Er widerleget
 vorher cap. 5. §. 761. sqq. die beyden
 andern Systemata, und erinnert wider
 das systema influxus physici und des na-
 türlichen Einflusses, daß man zwar zu-
 gäbe, wie er weder könne begriffen, noch
 auf eine verständliche Art erklärt wer-
 den, man meente aber, er sey gleichwohl
 in der Erfahrung gegründet, welches
 falsch wäre. Denn §. 579. führt er an,
 daß man aus der Erfahrung nicht mehr
 hätte, als daß zwey Dinge zugleich wä-
 ren, nämlich eine Veränderung, die in
 den Gliedmaßen der Sinne vorgehen, und
 ein Gedanke, dadurch sich die Seele der
 äußerlichen Dinge bewußt wäre, welche
 die Veränderungen verursachen. Kei-
 nedweges aber erführen wir eine Wir-
 kung des Leibes in die Seele, davon man
 nicht den allgeringsten Begriff habe.
 Ja er vermisset nicht nur die Erfahrung,
 sondern zeigt auch §. 762. weiter, daß
 solche Wirkung der Seele und des Leibes
 in einander der Natur zuwider wäre.
 Denn §. 709. hat er gesetzt, daß immer
 einerley bewegendende Kraft erhalten werde;
 wenn aber der Leib in die Seele, und
 die Seele in den Leib wirke, so könne
 nicht einerley bewegendende Kraft in der
 Welt erhalten werden. Denn wenn die
 Seele

Seele in den Leib wirke, so werde eine Bewegung herfür gebracht ohne einer vorhergehenden Bewegung, machen man voraus setze, daß die Seele die Bewegung im Leibe bloß durch ihren Willen hervor bringe. Da nun diese Bewegung ihre abgemessene Kraft bey sich habe, so entstehe eine neue Kraft, die vorher nicht in der Bewegung gewesen, und also werde wider das Gesez der Natur die Kraft in der Welt vermehret. Gleicher gestalt wenn der Leib in die Seele wirke, so bringe eine Bewegung einen Gedanken hervor. Da nun nach diesem die Bewegung aufhöre, ohne daß daraus eine neue Bewegung in einem andern Theil der Materie entsünde, so bore eine Kraft auf, die vorher in der Welt gewesen, und also werde wider das Gesez der Natur die Kraft in der Welt vermindert. Wider das *systema causarum occasionalium* oder *assistentiae* der Cartesianer wendet er §. 764. auch verschiedenes ein. Denn nach dieser Hypothese blieben die Wirkungen der Körper und der Seele von der Wirkung Gottes, ja sowohl die Natur der Welt, als der Seelen von Gott nicht genug unterschieden, und da dasjenige ein Wunderwerk sey, was nicht in dem Wesen und der Natur der Seelen und der Körper gegründet, so würden inimmewährende Wunderwerke dazu nöthig seyn, daß der Leib mit der Seele eine Gemeinschaft hätte. Es streite diese Meinung nicht weniger mit den Gesezen der Bewegung, und die Seele müsse eine eigene Kraft haben, dadurch sie ihre Gedanken vor sich in einer unverrückten Ordnung hervorbringe. Dieses vorausgesetzt, so fängt er §. 765. an, das System der vorher bestimmten Harmonie zu erklären und zu beweisen. Damit man sich aber diese Sache deutlich vorstellen, so muß man vorher wissen, was er sich für einen Begriff vom Körper, von der Seele und von der Bewegung mache, und muß daher insonderheit das vorhergehende vierte Capitel von der Welt gelesen werden. Er stellt sich die Welt als eine Maschine vor, die, wie eine Maschine, ein zusammengesetztes Ding sey, dessen Veränderungen in der Art der Zusammensezung gegründet, daß sie sich nicht anders, als wie ein Uhrwerk verhalte. Was man aber von der Welt sage, das gelte auch von allen zusammengesetzten Dingen, daß sie auch Maschinen wären. Auf solche Weise wären die Begebenheiten in der Welt nothwendig, aber nur in so weit, als das vorhergehende gewesen, und also nicht schlechterdings. Er schließt aber §. 582. weiter, weil eine Welt ein zusammengesetztes Ding sey, so müßten auch einfache Dinge seyn, daraus ihre Theile zusammengesetzt würden. Solche einfache Dinge nennt er die Ele-

mente, von denen man aber alles denkbare sahen könnte, was er vorher von den einfachen Dingen überhaupt ausgesaget. Sie hätten eine Kraft, wodurch sie ohne Unterlaß ihren innern Zustand veränderten, und wären etwas vor sich bestehendes, und würden durch die Art der Einschränkung von einander unterschieden. Aus den einfachen kämen zusammengesetzte Dinge, oder die Körper §. 603. es erfordert aber Wolff §. 626. drei Stücke zu einem Körper, als eine Materie, ein Wesen, und eine bewegende Kraft, daß man demnach einen Körper erklären könnte, er sey ein aus Materie zusammengesetztes Ding, das eine bewegende Kraft in sich habe. Solche bewegende Kraft bestche in einer steten Vermehrung, die Materie zu bewegen. Dieses ist alles der erste Concert bey dieser Sache, daß der Körper eine bewegende Kraft habe. Von der Seele führt er §. 742. 199. an, daß sie ein einfaches für sich bestehendes Ding sey, in der nur eine einzige Kraft, von der alle ihre Veränderungen bestanden, ob wir zwar wegen der verschiednen Veränderungen ihr verschiedene Namen beizulegen pflegten, welche Kraft sich überhaupt darinnen ankere, daß sie sich die Welt vorkelle. Auf solche Weise wird vorausgesetzt, daß der Grund der Veränderungen des Leibes und der Seele in ihrem beiderseitigen Wesen liege, und mit keine Veränderung ohne Bewegung geschehen könnte; also dependire die folgende Bewegung von der vorhergehenden, und daß die Bewegungen der Seele und des Leibes mit einander übereinstimmen, habe Gott voraus gesetzt und verordnet. Von dieser Harmonie schreibt man §. 765. Wolff also: da nun die Seele ihre eigene Kraft hat, wodurch sie sich die Welt vorstellt, hingegen auch alle Veränderungen des Leibes in seinem Wesen und seiner Natur gegründet sind, so siehet man leicht, daß die Seele das ihre vor sich thue, und der Körper gleichfalls seine Veränderungen vor sich habe, ohne daß entweder die Seele in den Leib, und der Leib in die Seele wirke, oder auch Gott durch seine unmittelbare Wirkung solches verrichte; nur stimmten die Empfindungen und Begierden der Seele mit den Veränderungen und Bewegungen des Leibes überein. §. 766. räumt er ein, daß er durch die Erfahrung weiter nichts, als eine bloße Uebereinstimmung, oder Harmonie wahrnehmen, folglich, wenn man den Grund davon zeigen sollte, so sey nicht genug, daß man sage, Gott habe die Harmonie zwischen der Seele und dem Körper aufgerichtet, indem man sonst auf das Cartesii unmittelbaren Willen Gottes verfiel, mithin müste man zeigen, wie solche Harmonie möglich sey. Es ist demnach

ach zu merken, daß die Veränderungen der Welt alle in einer unverrückten Ordnung auf einander erfolgten, und weil gleichfalls in der Seele der vorübergehende Zustand den Grund von dem folgenden sich enthalten müsse, die Empfindungen in der Seele gleichfalls in einer unverrückten Ordnung auf einander erfolgten. Nun die Empfindungen die Veränderungen in der Welt vorstellten; so sey es nötig, daß sie im Anfange einmal in einander in eine Harmonie gebracht werden, und es könne nach dieser dieselbe ständig fordbauern. Er schließt dahero pag. 775. 199. insonderheit daraus, daß die Empfindungen der Seele jederzeit mit den Veränderungen in den Gliedmaßen der Sinne übereinstimmen, und sey nicht möglich, daß die Empfindung zu früh, oder zu spät komme, gleichwie auch die Bewegung in den Gliedmaßen des Leibes gleichfalls in dem Augenblicke erfolgte, wenn die Seele diese Bewegung wölte. Er geht S. 777. noch weiter, weil der Leib in den Empfindungen in der Seele gar nicht bestrage, so würden alle eben so erfolgen, wenn gleich gar keine Welt vorhanden wäre; gleichwie hingegen alle Bewegungen in dem Leibe auf eben die Art zu äußern würden, wie jetzt geschehe, wenn gleich keine Seele zugegen wäre, in dem die Seele durch ihre Kraft nichts dazu bestrage, und bald darauf will er auch annehmen, daß der Mund könne vernünftig reden, wenn gleich keine Seele vorhanden, und sich selbst nicht darin mische. Nachdem Wolff diese Leibnizische Lehre angenommen, so haben sich bisher einige andere ihm darinnen zu folgen getillt lassen. Denn 1722. ist zu Königsberg von M. Conrad Theophilo Marbode eine Disputation de harmonia praestabilita inter animam et corpus herabgegeben worden, und 1723. hat Georg Hermann Dülffinger zu Eßlingen ein besondern Tractat de harmonia animae et corporis humani maxime praestabilitae mente illustris Leibnizii in 8. ediert. In der Vorrede erzehlet er kürzlich, was bisher unter den Gelehrten dieser Sache wegen vorgegangen; das Werkchen selbst bestehet aus sieben Sectionen. In der ersten untersucht er die Unmöglichkeit gegenwärtiger Frage; in der andern handelt er von der Anzahl dieser Systemata; in der dritten und vierten ist er die systemata influxus physici und ideae; in der fünften sucht er das System der vorher bestimmten Harmonie zu erklären und zu beweisen; in der sechsten aber dasselbige wider die Einwürfe zu retten. Denn er geht die oben angeführten durch, als Foucherium, Baesium, Tourne mine, Newton, Clard, und bemühet sich, ihre Einwürfe zu beantworten; ist dem siebenden end-

lich will er den Nutzen dieses Systems darthun. Ferner gehören hieher epistolae amoebaeae Dülffingeri et Holmanni de harmonia praestabilita, die 1728. herausgegeben, worinnen Holmann sich gedankt, nachdem er vorher wider die Harmonie geschrieben hatte, wie wir hernach anmerken werden. Doch haben sich viele andere bey den bisherigen Streitigkeiten wegen der Wolffischen Philosophie dagegen gesetzt, deren Schriften wir nach einander durchgehen wollen: 1) D. Buddeus hat in seinem Bedenken über die Wolffische Philosophie erinnert, daß das System harmoniae praestabilitae von Wolff so vorgetragen worden, daß der Mensch dadurch aller seiner Freiheit beraubet werde, und gleichwohl sey dieses einer von seinen vornehmsten Lehrsätzen, worauf das Gebäude seiner Philosophie gegründet. In der bescheidenen Antwort auf Wolffs Anmerkungen pag. 91. 199. ist dafür gehalten worden, daß man dieses System, wenn man es in einem unanständigen Sinne annehme, für eine Möglichkeit könnte gelten lassen; wie es aber auf solche Art einzurichten, ist in dem bescheidenen Beweise, daß das Buddeische Bedenken noch fest stehe, gewiesen. Denn pag. 190. 199. heißt es also: „auf eine vernünftige Art könnte das System harmoniae praestabilitae so eingerichtet werden. Setzt man aus der Erfahrung vorher, daß auf gewisse Bewegungen des Leibes, gewisse Bewegungen der Seele, und auf gewisse Bewegungen der Seele gewisse Bewegungen des Leibes erfolgen, und will den Grund solcher Uebereinstimmung zeigen, so muß man auf den Leib, auf die Seele, und auf die Uebereinstimmung selbst der beyderseitigen Bewegungen sehen. Um deswegen kann man sagen: a) der Leib bewege sich selber, nicht aus einer eigenen Bewegungskraft, die ihm wesentlich ist, sondern das Gott solche Kraft als was zufälliges demselbigen mitgetheilet. Denn die Materie bleibt an sich und ihrem Wesen nach ein leidendes Wesen. Wie nun dieses auf Seiten der göttlichen Allmacht keine Schwierigkeit hat; also steht auch hier der Weisheit Gottes nichts im Wege: b) die Seele hat Empfindungen und Gedanken auf Seiten des Verstandes, und Begierden auf Seiten des Willens. Die Empfindungen geschehen notwendig, und der Verstand verhält sich dabei leidend. Die Gedanken sind Wirkungen des Verstandes, die der Sache nach in den Ideen bestehen, die alle von der Empfindung herrühren; daß aus deren keine angeboren. Bey den Vorstellungen hat die Seele die Kraft, sich eine Sache bald auf dieje, bald auf jene Art vorzustellen, und dadurch bey dem Guten

„und Hösen den Willen bald auf diese, bald auf jene Seite zu lenken, welches die Freyheit der Seele: c) indem die Seele freywillig in sich gewisse Bewegungen und Begierden erregt, darauf eine Bewegung des Leibes erfolgt, so bewegt sich der Leib selber. Er dependiret aber in der Bewegung dergestalt von dem Willen der Seele, daß sie durch ihren Willen determiniret, ob und wie die Bewegung geschehen soll, folglich die Direction darüber behält. Auf solche Weise behält der Mensch seine Freyheit, und man kann mit der Imputation der äußerlichen Handlungen auskommen. Es ist auch zwischen dem *systemate influxus physici* et *harmoniae praestabilitae* auf diese Art kein anderer Unterschied, als daß dorten die physische Bewegung des Leibes von der Seele selbst; hier aber durch eine Kraft, die dem Leibe mitgetheilt worden, zuwege gebracht werde: d) folgen die beyderseitigen Bewegungen auf einander, und geschehen nicht zu gleich, daß wenn ich jezo schreibe, so kommt die Bewegung der Hand später, als die Gedanken und der Wille zu schreiben, gleichwie auch die Empfindung der Seele noch etwas später geschieht, als die Bewegungen in den Gliedmaßen der Sinnen. Wird auf diese Art das *systema harmoniae praestabilitae* eingerichtet, so kann man es als eine Möglichkeit annehmen; man wird aber damit nicht viel wider das *systema influxus physici* gewinnen. Denn wenn es richtig ist, daß ein Geist in eine Materie und Körper wirken, und denselben bewegen kann, welches wir nicht leugnen können, wosern wir nicht auch Gott solches Vermögen absprechen wollen; so ist der Grund dieses *influxus physici* da. Daß man einwenden wollte, man könnte nicht begreifen, wie die Seele ohne einer Extension in den Körper wirken möge, solches hebt die Sache nicht auf, indem man sonst gar viele Dinge nicht annehmen dürfte, wenn es in der Erkenntniß allezeit darauf ankäme, daß man die Art und Weise begreifen müßte.“ So weit geht die Vorstellung der Sache, die sich daselbst befindet. Hierauf wird pag. 194. 199. gezeigt, wie das *systema harmoniae praestabilitae* nach der Wolffischen Erklärung beschaffen, und dadurch die Freyheit des Menschen aufgehoben werde. Denn auf Seiten des Leibes hielte man dafür, daß alle Veränderungen und Bewegungen des Leibes aus seinem Wesen, oder aus seiner mechanischen Structur erfolgten. Man glaubt, daß der Leib alles thun würde, was er jezo thäte, wenn gleich keine Seele vorhanden wäre. Auf Seiten der Seele hieß es gleichfalls, der Leib trage

zu den Empfindungen in der Seele mit. Es würden solche alle eben in sich folgen, wenn gleich gar keine Welt vorhanden wäre. Ja wir würden alles aufser uns sehen, hören, riechen, schmecken fühlen, wenn gleich von fortreichenden Dingen außer uns nichts da wäre. Auf Seiten der Harmonie selbst folgten die Empfindungen der Seele und die Bewegungen des Leibes nicht auf einander, sondern giengen zu gleicher Zeit und in einem Augenblicke vor. Der Grund, warum dieses *systema* den andern vortiehe, sey ein falsches *suppositum*, als könnte kein Geist in eine Materie wirken, und sie in eine Bewegung bringen; weil nun bey dem *systemate influxus physici* die Seele, und bey dem *systemate causarum occasionalium* Gott die Bewegungen des Leibes hervor bringen soll, so sey kein Wunder, wenn ihm keines von beyden anhängt. Noch weiter ist p. 204. 199. angesetzt worden, daß nach Wolffs Lehre von dem nothwendigen Zusammenhange aller Dinge das *systema harmoniae praestabilitae* keine Nebensache sey, indem der Mensch in neuen Theil der Welt ausmache: a) gehört dieher D. Joachim Lange, welcher sonderlich in der Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen *systemate metaphysico* weitläufige Erinnerungen dawider gemacht, so auch schon in der *modesta disputatione* geschehen. In der angeführten Entdeckung pag. 199. 199. zieht er folgende Schlüsse heraus: es sey dieses *systema* Spinozianisch; es sey eine Hauptlehre der Wolffianischen Philosophie; es beuhe in seiner Application alle Moralität auf, und liehe der natürlichen und göttlichen Religion entgegen; es verkehrte die ganze Geschichte vom Sündenfalle der ersten Menschen, auch alle übrigen biblische Historien; es könne mit der *oeconomia gratiae* und dem Reiche Gottes keinesweges bestehen; es führe einen all zu lauter ganz unbegreifliche, ja wider alle Vernunft und Erfahrung streitende Naturgeheimnisse, und unzählliche, ja unendliche Wunderwerke: 3) sind alhier von dem Prof. Wucherer zwei Disputationen unter dem Titel: *harmonia menti et corporis humani praestabilita stabilitate orbata* 1724. herausgekommen. In der ersten untersucht er sonderlich die Ursache, darauf dieses *systema* gebaut wird, daß nämlich in der Welt immer eine bewegende Kraft müsse erhalten werden, und daß keine Bewegung entziehen könnte. In der andern legt er diejenigen Gründe dar, dadurch es sich selbst destruire. Er erweist, daß es wider das Principium der Contradiction impossible ist, den *simul esse et non esse*, wie nicht weniger wider das Principium rationis *influxus*

anste, und man eben das daran aufser
en könnte, was man an dem Cartesia-
ischen tadele, auch Gott zum einzigen
Ursacher aller Sünden, Schanden und
Ärger in der ganzen Welt gemacht werde.
3) hebe weiter alle Freyheit auf, führe
in den rechten groben Evidenzmum ein,
ob sieh der allgemeinen und beständi-
gen Erfahrung entgegen: 4) ist 1724. zu
Pittenberg heraus gekommen Samuel
Heist. Hollmanns commentatio philo-
sophica de harmonia inter animam et
corpus praestabilita. Er geht endlich die
Hypothesen durch, die man zu diesem Sy-
stema angenommen, und weist, daß die
Abnügliche Monadologie ein zur laute-
ren Gedicht sey, und rühret darauf die
Irrthümer an, die diesem Systema entge-
gen stehen. Er zeigt von der Seele
daß die Empfindungen derselben nicht
einander gegründet sind, welches er
eiset aus den allzuvielerley Arten der
Empfindungen, ingleichen daher, daß man
ine Ursache geben könne, woher es kom-
me, daß die Seele sich nach allem, auch
in geringsten Veränderungen des Lei-
bes, sonderlich des Gehirns, aufgenauer-
richte, wie man zumal in hitzigen
Fiebern und in delirio melancholico
be. Er beruft sich auch auf die un-
billigen freyen Gedanken, wodurch die
seiner Empfindungen fast alle Augen-
blicke in der Seele unterbrochen wür-
den. Von dem Leibe merkt er dergleichen
an, daß die Bewegungen desselben nicht
einander gegründet: 5) sind auch
ob. Gottfried Walthers eröffnete
leatrische Gräber, oder gründliche Un-
tersuchung der Leibnizischen und Wolf-
schen Gründe der Weltweisheit
zuführen, davon die andere Auflage
vielmehr ist. In dem dritten Capitel
12. 1699. zeigt er, was die Leibniz-
sche Philosophie für eine Verwandtschaft
mit der Eleatischen Seite habe. In dem
ersten Capitel p. 32. untersucht er das
Prinzipium von diesem Systema,
daß zwischen Leib und Seele keine reci-
proque Wirkung statt habe. Wenn er im
vierten Capitel p. 50. 1699. insonderheit
die harmoniam praestabilitam kommt
führt er folgende Gründe dawider aus:
1) sie ein falsches Principium zum Grun-
de habe; daß Wolff solche durch seine
verweirte Lehren aufhebe; daß man
die vornehmsten Wirkungen zwischen See-
le und Leib dadurch nicht erklären könne;
2) er die Harmonie selbst verstimme, und
die Disharmonie daraus mache; daß er
den Künstler aufzuweisen wisse, der
vorgegebene Kunststück zuwege brin-
gen könne, und daß daraus viele schim-
mernde Folgerungen entziehen: 6) die mit
selbst streitende harmonia der neuen
Lehren zu Verleuterung der unter-
en über die so genannte harmoniam

praestabilitam waltenden Streitigkeiten
entworfen 1724. Der Autor zeigt in
verschiedenen Capiteln den Ursprung, den
Vortrag, die Verwandtschaft, die Eben-
theuern, den Ungrund, das Labyrinth
und die Schwierigkeiten dieser neuen Leh-
re: 7) erwiesene Unmöglichkeit der
für möglich gehaltenen und so genann-
ten harmoniae praestabilitae zwischen dem
Leibe und der Seele des Menschen,
1724. Der Verfasser weist, der Grund,
warum man das gemeine systema verwer-
fe, daß dadurch die in der Natur zu er-
haltende einerley bewegende Kraft nicht
erhalten, sondern bald vermehrt, bald
vermindert werde, sey falsch. Daß das
neue System unmöglich sey, zeigt er aus
der Gefährlichkeit, Schwachheit und aus
den Aburdis, die daher fließen: 8) di-
sputatio priuata inter amicos de harmo-
nia praestabilita, oder curieuse und gründ-
liche raisonnemens über die harmoniam
praestabilitam einiger neuen Philoso-
phen, deren Autor sonderlich sucht, die
ungereimte Folgerungen, die daher ent-
stehen, zu zeigen: 9) Ruardt Andala
disputat. philos. de unione mentis et cor-
poris physica, neutiquam metaphysica,
Franquer 1724. die auch zu Halle wie-
der nachgedruckt worden. Mit dieser Di-
sputation hat es folgende Bewandnis:
10) hatte Wolff in seiner commentat. lu-
culenta pag. 78. auch in dem monito ad
comment. und in den Anmerkungen über
das Bedenken der theologischen Facul-
tät zu Halle pag. 35. sich auf Andala
berufen, daß er in Holland die vornehm-
sten Hypothesen seines Systems ruhig
und mit vielem Beyfall mündlich und
schriftlich lehre. Als dieses dem Andala
zu Gesicht kommt, und er zugleich D.
Langens causam dei, und die modestam
dissertationem liest, so schreibt er obige
Disputation, worinnen er nicht nur wi-
der die Imputation des Beyfalls protes-
tirt, sondern auch gedachte Hypothesen
als Spinozianische und atheistische Irr-
thümer widerlegt. Er hat auch gern
gesehen, daß seine Disputation in Halle
nachgedruckt worden: 11) hat Rüdiger
in dem 1727. edirten Tracte Wolffens
Meynung von dem Wesen der Seele
und eines Geistes überhaupt, und Rü-
digers Gegenmeynung pag. 47. 87. 235.
194. angemerkt, daß diese Hypothese von
der harmonia praestabilita die Freyheit des
menschlichen Willens aufhebe, folglich
auch den Grund der Theologie, Moral
und Politic. Denn es könne dabey kein
Wille; folglich auch keine Freyheit des
Willens conspirirt werden: 12) hat Joh.
Peter de Troja 1726. de mente huma-
na substantia a corpore distincta et im-
mortali dissertationem philosophico-theo-
logicam ediret, darinnen er die harmoniam
praestabilitam und die Erwählung der ber-
sten

ßen Welt verwirft, indem jene mit des Menschen, diese aber mit Gottes Freyheit stritte: 1.) edirte Chr. Martinus Durchard meditationes de mente humana 1726. darinnen er auch, sonderlich cap. 7. mit dieser Harmonie nicht zufrieden ist. [In meiner Geschichte von den Seelen S. 45. habe ich aus folgenden Gründen die prästabilierte Harmonie zu widerlegen, mir angelegen seyn lassen. 1.) Streitet sie wider die Freyheit, weil nach solcher alle Gedanken und Bewegungen des Leibes aus eigener Kraft der Seele und des Leibes in unverrückter Ordnung, und wegen des vorhergegangenen Zustandes erfolgen müssen. 2.) Ist nach diesem System kein Körper nöthig, weil auch ohne selbigen die Seele doch alle ihre Gedanken, Begierden u. s. w. besitzen würde. 3.) Lassen sich nach solchem System viele Ereignisse bey den Menschen nicht erklären. 3. E. Warum ein Taubher keine Idee von hörbaren Schallen, kein Blinder von sichtbaren Objecten, u. s. w. habe. 4.) Würde die Zurechnung der Sünde Abbruch leiden, und Gott zum Urheber der Sünde gemacht. 5.) Kann nach solcher Hypothese nicht der Erfolg bey Mißgeburten von zween Köpfen erklärer werden, weil nach selbiger zu behaupten wäre, wenn die Seele des einen Kopfs ein Verlangen hätte, den Leib vorwärts zu bewegen, so müßte auch sogleich der Leib aus eigener und vorherbestimmter Kraft dieses thun, und wenn die Seele des andern Kopfs ebenfalls eine Neigung hätte, den Leib hinterwärts zu bewegen, so müßte der Leib sich aus eigener Kraft hinterwärts bewegen. Wie? also müßte der Leib vor- und hinterwärts zu gleicher Zeit sich bewegen? Hingegen bey dem System des Einflusses oder der realen Action kann man die Sache begreiflicher machen. Denn entweder sind die entgegengesetzten Neigungen beyder Seelen gleich stark, oder die Neigung der einen Seele überwiegt die Neigung der andern an Stärke. Im ersten Falle geschieht gar keine Bewegung, im andern Falle aber wird diejenige Seele, welche die stärkere Neigung besitzt, auch den Nervensatz oder die Nerven stärker bestimmen, um die verlangte Bewegung hervorzubringen, folglich geschieht die Bewegung, welche die überwiegende Neigung zur Ursache hat. Mehrere Schriften hier anzuführen halte ich für unnöthig, da schon diejenigen, welche ich in diesem Artikel bey dem System des Einflusses beigebracht habe, auch bey der prästabilierten Harmonie hinstehen. In meiner Seelengeschichte S. 47. zeige ich, daß nicht mehr als die drey angeführten Hypothesen oder Systemen von der Harmonie der Seele und des Leibes möglich sind, und bemerke zugleich des sel. D. Job. Ernst Schubert Eintheilung

der Systeme, in die ursprünglichen (radicalia), und abgeleitete (derivativa). Er nimmt ein besonderes System an, das er in seiner Metaphysic S. 1334. systema convenientiae nennt, welches kommt mit der prästabilierten Harmonie am meisten überein.]

[Hartberzig,]

[Wird solchen Menschen beigelegt, die bey dem Elende ihres Nächsten ganz gleichgültig bleiben, und keinen Trieb fühlen, selbigen von dem Elende zu befreien, oder ihm hilffreiche Hand zu leisten. Auf solche Art ist das Wort unbarmherzig als ein gleichvielbedeutendes mit hartberzig anzusehen. Doch ließe sich dem Worte hartberzig auch eine ausgedehntere Bedeutung geben, wenn man darunter eine solche Gemüthsart verstehen wollte, die sich nicht durch Bewegungsgründe von den einmal gefassten Entschlüssen abbringen läßt. In dieser Bedeutung erweckt das Wort eben die Idee, die durch den Ausdruck: starrer Sinn, halbsinnig, störrisch bezeichnet zu werden.]

[Hartnäckigkeit,]

Ist eine Art des Eigensinnes, da jemand in den Meinungen und Ansichten, welche ihm sein Affect eingeibt, so hartnäckig ist, daß er die Gedanken vernünftiger Leute, welche ihm die Unrichtigkeit seines Verfahrens vorsetzen, nicht annimmt, und denselbigen keinen Besatz giebt.

[Hatz,

siehe Gummel.]

Häß,

Bedeutet eigentlich denjenigen Affect, da wir einem wegen allerhand uns unangenehmer Umstände nicht wohlwollen. Er ist entweder ein vernünftiger, oder unvernünftiger; jener gründet sich auf eine judiciöse Vorstellung, da wir an dem andern ein wahrhaftes Uebel wahrnehmen; dieser aber beruht auf die sinnliche und passionirte Imagination, da man sich etwas als was Böses einbildet, so in der That nicht ist, und daher den Menschen ohne Ursach hasset; sonst kann man das Wort Haß im weitern Verstande nehmen, und darunter alle Aversationen des menschlichen Willens verstehen, wovon der Artikel Abscheu aufzusuchen ist: conf. Lactantius Peregrinum de animi adfectione. p. 132. Wesenfeld in pathol. pract. part. 2. cap. 8. Trier von den menschlichen Gemüthsbewegungen. [Man muß die neuern

nern Schriftsteller der Moral unter dem Titel Moral vergleichen.]

Haupt,

Bedeutet im eigentlichen Verstande den ersten Theil am Leibe eines Menschen, der Thieres, an den es durch den Hals fäget ist. Es besteht aus äußerlichen und innerlichen Theilen. Jene sind das Gesicht, die Stirne, Augen, Ohren, f. w. unter diesen ist das vornehmste das Gehirn. Das Gott dasselbige an einem höhern Ort gesetzt, davon führet man den Ursachen an: einmal, damit desto leichter die Materie der Lebendgeister im Herzen dahin möge gebracht werden; ad denn, daß die Bewegungsträfte sich ieder aus demselben in den ganzen Leib gleicher austheilen, und weil in einer andern Figur mehr, als in einer andern inne behalten werden, so sey dieses die Ursache, warum das menschliche Haupt agelförmig und fast ganz rund sey. Weil nun dasselbige ohnkräftig der edelste unter allen Theilen des Menschen, so hat man alles, was vor andern einen Vorrang, eine Vortreflichkeit, oder Gewalt hat, erblümt das Haupt genennet. Man le: Geißlers compend. anatomic. p. 118. 199. nach.

[Hauptsatz,]

[Propositio principalis primaria, wird erlenge Satz in einer Rede genennet, auf welchen sich alle übrigen Sätze beziehen. Man setzt diesem Satze den Nebensatz, oder den eingeschalteten Satz (propositionem incidentem) entgegen. Z. E. Wenn ich sage: Gott, der unendlich gerechte, welcher gegen alle Sünden den höchsten Abscheu trägt, bestraft die Sünden mit proportionirlichen Strafen. Hier ist der Hauptsatz: Gott bestraft die Sünden. Hingegen: Gott trägt den höchsten Abscheu gegen alle Sünden, ist nur ein Neben- oder eingeschalteter Satz. Hier ist leicht einzusehen, was das Hauptsubject oder Prädicat (subiectum et praedicatum principale), und das Nebensubject oder Prädicat (subiectum et praedicatum minus principale) sey. So ist z. E. als Nebensubject im vorigen Beispiele: er unendlich gerechte. Die Nebensubjecte und Prädicate heißen auch bey den Logikern adiectiones incidentes, und werden verschiedentlich unterschieden. Denn man betrachtet sie

1) in Ansehung desjenigen Worts, welchem sie beygefügt werden, und zwar
2) in Absicht auf die Art und Weise des ausdruckenden Verhältnisses zwischen diesem und einem andern Worte; da denn die adiectiones incidentes

Philos. Lexic. I. Theil.

- a) anzeigt, inwiefern ein Prädicat gegen das Wort, dem die Adiection beygefügt worden, ein Verhältniß habe, und diese heißt adiection incidentis limitativa s. reduplicativa.
- b) oder nicht. Dies nennt man adiection incidentis absoluta.
- a) oder nicht, folglich
- a) in Ansehung der Gattung der Bestimmungen des Subjects, zu welcher der eingeschaltete Versatz selbst gehöret. Daher ist die Bestimmung von dem Subjecte, dem sie beygefügt wird
- aa) eine wesentliche Bestimmung, so wird es adiection incidentis declarans genennet.
- bb) ein veränderlich Merkmal (modus). Dies ist adiection incidentis restringens.
- b) in Ansehung des Einflusses in die Bedeutung des Worts, dem die Adiection beygesetzt worden. Da die Adiection die gewöhnliche Bedeutung desjenigen Worts, bey welchem sie steht
- aa) gänzlich vernichtet, woraus die adiection alienans erwächst.
- bb) oder nur in etwas verändert. Daher adiection alterans entsteht.

II) Oder in Ansehung ihrer eigentlichen Beschaffenheit. Da der Zusatz

- 1) entweder einen Satz ausdrückt, welcher ein eingeschalteter Satz (propositio incidentis) heißt. Dieser ist
- a) limitans und reduplicativa, z. E. der Mensch, inwiefern er glaubt, wird selig. Oder absoluta, z. E. der Mensch, welcher glaubt, wird selig.
- b) declarans, z. E. der Mensch, inwiefern er (oder welcher) eine vernünftige Seele hat, ist ein Geist. Oder restringens, z. E. der Mensch, welcher (oder inwiefern er) glaubt, wird selig. Ferner entweder alienans, z. E. der Mensch, der gestorben ist, lebt in einem neuen Zustande; oder alterans, z. E. der Gelicherte, welcher eine bloße historische Kenntniß besiget, theilt die Verbindung der Wahrheiten ein.
- a) oder nicht. Hier heißt der Versatz überhaupt adiection incidentis.]

Haus,

Bedeutet eigentlich ein Gebäude, darinnen Menschen wohnen, und sich mit ihrer Haabe wider allerley Ungemach des Wetters beschützen können. Im moralischen Verstande versteht man darunter eine Gesellschaft gewisser Personen, die sich begliamen aufhalten, und die auf verschiedene Weise aus den einfachen Gesellschaften zusammengesetzt wird. Denn es können sich da befinden entweder Edeleute

laute mit ihren Kindern; oder Eheleute mit dem Gesinde; oder Eheleute mit Kindern und dem Gesinde zugleich, da denn auf Seiten des Elternstandes entweder beide Ehegatten, oder nur einer vorhanden sind. Dieses pflegt man auch den Hausstand zu nennen, und weil derselbige den Ehe-, Eltern- und Herrschaftsstand unter sich faßt, so müssen davon die besondern Artikel aufgesuchet werden.

[Hausereuz, Hausplage,]

Werden alle diejenigen widrigen und unangenehmen Begegnungen genannt, die eine Familie bey den Ihrigen erfahren muß. Man setzt diesen die Landplagen entgegen, die nämlich ein ganzes Land betreffen. Der Philosoph soll bey solchen Widerwärtigkeiten sich nicht aus seiner Fassung bringen lassen, sondern das Creuz in Gelassenheit tragen, und sich durch selbiges bewegen lassen, nicht auf irdische Güter zu trauen und zu bauen u. s. w. Wenn er aber die Bewegungsgründe aus der göttlichen Offenbarung nicht zu Hülfe nimmt, so wird er schwerlich seine Absicht erreichen. Als Christ weiß er eher die Creuzeslast zu erleichtern. Man muß mehreres hiervon in den Scribenten der Moral lesen.]

Hausgenossen,

Werden alle diejenigen Personen genannt, die außer dem Hausvater und Hausmutter zur häuslichen Gesellschaft gehören, wie die Kinder und das Gesinde. [Man nennet die Hausgenossen auch Domestiken. Von solchen müssen die Inquilini unterschieden werden, welche diejenigen Personen sind, die nur in dem Hause eines Hausvaters oder Hausmutter wohnen.]

Haushaltung,

Man suche hier unten den Artikel von der Oeconomie auf.

Hausmutter,

Heißt die Weibsperson in dem Hausstande, die in dem Elternstande die Mutter, und in dem herrschaftlichen die Frau ist.

Hausvater,

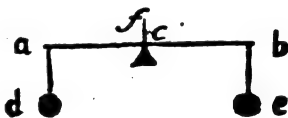
Wird die Mannsperson in dem Hausstande genennet, die in der Elterngesellschaft der Vater, und in der herrschaftlichen der Herr ist.

Haut,

Bedeutet insgemein die Decke, womit ein jegliches Thier umgeben ist; insbesondere aber ist es bey dem Menschen das dicke Zell, so gleich unter dem äußersten zarten Häutchen liegt, den ganzen Leib bedeckt, und sonderlich zum Fühlen dienet. Es soll dieselbe aus lauter weichtesten Fasern, oder Haardröthen, Drüsen, Nerven, Puls- und Wasseradern bestehen, und siehet man darinnen viele Löcherchen, welche den Schweiß durchlassen müssen. Man lese nach *Seigers compend. anatomic. p. 56. seqq.*

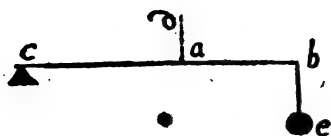
[Hebel,]

[Dieses Wort wird in der Physik so braucht, und hat eine Beziehung auf die Last und Kraft. Wenn ich nämlich eine Länge sehe, bey welcher sich drei Punkte denken lassen, an deren einem die Sache, die bewegt werden soll, oder die Last, an dem andern dasjenige, was die Bewegung wirkt, oder die Kraft befestiget ist, so heißt der dritte Punkt, durch welchen die Ruhe der Last und Kraft bewirkt wird, der Hebel. Ist der Ruhepunkt zwischen der Last und Kraft, so heißt er *vectis heterodromus*, heißt sich aber der Ruhepunkt an einem der äußersten Enden, so wird er *vectis homodromus* genant. Die Last und Kraft werden auch mit dem gemeinschaftlichen Namen der Kräfte belegt, daher man bald die Kraft als eine Last, bald die Last als eine Kraft ansiehet.



ab soll in dem Punkte c horizontal anliegen. In a und b hängen Gewichte an Fäden. Keines dieser Gewichte kann sinken, ohne die Linie um den Punkt c zu drehen, und das andere Gewicht zu heben. Diese Linie ab heißt ein geradenigter mathematischer Hebel (*vectis*). c ist der Ruhepunkt oder der Bewegungspunct (*centrum motus*) das, worauf c liegt, heißt die Unterlage (*hypomochlium*), weil das *Hypomochlium* zwischen den beyden am Hebel angebrachten Kräften oder Gewichten, in der geometrischen Figur liegt, so heißt der Hebel ein doppelarmichter Hebel (*vectis heterodromus*). Ein einarmichter Hebel (*vectis*

veäis homodromus) aber würde folgen:
er seyn:

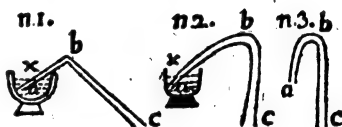


hier ist in *a* eine Kraft angebracht, welche aufwärts nach *a d* zieht. Wenn an *e* ein doppelarmichter Hebel die beiden Gewichte oder die Last und Kraft, oder welches gleichviel ist, die beiden Kräfte gleich weit vom Ruhepunkte entfernt, und übrigens gleich, oder gleichschwer sind, so kann keins von beiden steigen noch fallen. Beide Kräfte wirken einander gleichstark entgegen, woraus ein Gleichgewicht (aequililibrium) entsteht. Ist aber *d* von größerem Gewicht, als *e* in dem doppelarmichten Hebel, so muß *d* sinken. Eben so verhält sich die Sache bey einer Waage, wenn sie im Gleichgewichte stehen, oder von gegenseitiger Wirkung von seyn soll. Durch die vergrößerte Geschwindigkeit kann der Hebel und die Kraft desselben eine gar große Last heben. 3. E.

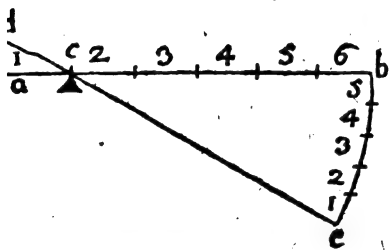
menschlichen Leibe können auch aus den Wirkungen des Hebels erläutert und begriffen werden, und muß man sich eben so sehr nicht verwundern, wenn eine für sich geringe Kraft eine große Last bewegt. Es kann vom Hebel gelesen werden Abr. Gottb. Kästner *veäis et compositionis virium theoria evidentius exposita*. Lips. 1753. 4. Die Physici und Mechanici reden auch vom Winkelhebel oder vom gebrochenen Hebel; auch hat man Krümmlichte Hebel. Siehe Geo. Frid. Bärmanni *diff. de veäibus curvilineis*. Witteb. 1737.]

[Heber,]

[Eine gekrümmte Röhre, welche in eine flüssige Materie also gestellt wird, daß der eine Schenkel tiefer hängt, als der andere eingetauchte, giebt das Instrument, welches man den Heber nennt. 3. E.]



Der Schenkel *bc* hängt tiefer, als der Schenkel *ba*, welcher in die flüssige Materie eingetaucht ist. Saugt man in *c*, so wird der Heber *abc* mit Wasser gefüllt, und das Wasser wird aus *c* so lange herauslaufen, so lange der Schenkel *ba* im Wasser bleibt. Ist die ganze Röhre *abc* mit Wasser erfüllt, so drückt das Wasser in *x b* gegen die auf *x* liegende Luft, und das Wasser in der Röhre *bc* drückt gegen die in *c* wirkende Luft. Ist nun der Druck des Wassers in *bc* stärker, als der Druck in *bx*, welches alldenn statt findet, wenn der Schenkel *bc* tiefer liegt, als der andere, so wird dadurch das Gleichgewicht der Luft in *x* und in *c* aufgehoben. Das Wasser muß also in *c* herausfließen, so lange als das Wasser durch den stärkern Druck der Luft in *x* aus dem Gefäße durch die Röhre *ab* nach *bc* gelangt, und den Abgang, der durch das Ausfließen erfolgt, ersetzen kann, und dies geschieht, so lange die Röhre *ab* im Wasser eingetaucht ist. Oder man gedente sich, die Röhre *abc* num. 3. sey mit Wasser angefüllt, und bey *a*, wie auch bey *c* offen. In die Wassersäule *ab* und *bc* wird von der Luft gleichstark gegen *a* als gegen *c* gedrückt. Denn obgleich die Länge *ab* nicht so groß ist, als *bc*, und also auch die Luftsäule, welche gegen *a* drückt, nicht so hoch ist, als diejenige, welche gegen *c* drückt, so ist doch der Unterschied des Gewichts nicht so beträchtlich, weil die Luft sehr leicht ist. Sonach drückt gegen *a* herley



Wenn an dem Punkte *b* des Hebels *ab* ein einfaches Gewicht hängt, so muß in *e* ein fünfaches angebracht werden, wenn in Gleichgewicht erfolgen soll. Würde nun der Hebel in die Lage *de* gebracht, so wird das einfache Gewicht in *a* den einfachen Bogen *ad*, das einfache Gewicht *bc* aber, in eben der Zeit den fünffachen Bogen *be* durchlaufen, und sich also viermal geschwinde bewegen. Die Bogen oder Räume, durch welche die Gewichte bewegt werden, würden sich wie die Entfernungen vom Ruhepunkte verhalten. Denn *ad : be :: ea : bc*; oder *d* (der Bogen *ad*) verhält sich zu *be* (dem Bogen *be*) wie sich *ca* (die Länge *1*) verhält zu *be* (der Länge *5*). Es wird soach einerley Kraft erfordert, ein einfaches Gewicht durch einen fünffachen, sechsfachen, u. s. w. Raum zu führen, als ein fünf- und sechsfaches Gewicht durch den einfachen Raum. Die Bewegungen im

nerley Kraft der Luft auf einer Seite die Säule bc, auf der andern aber ba. Diesen Gegendruck des Wassers muß man von dem ganzen Drucke der Luft abziehen, wenn man die Wirkung des Druckes der Luft auf a und c finden will, und da wird sich ergeben, daß ba, weil es kürzer als bc ist, die Luft stärker auf a, als auf c drückt, den Widerstand des Wassers abgerechnet. Das Wasser fließt also aus c aus, und alles übrige in der Röhre enthaltene wird gleichfalls diesem Drucke folgen, und also alles Wasser in der Röhre aus c ausfließen. Dies sind die Erklärungen des Succow und Expleben. Sie auch für l'effet du siphon dans le vuide; in der Hist. de l'acad. roy. des sc. 1714. pag. 84. Succow in seinen Briefen an das schöne Geschlecht zeigt noch S. 699. f. f. daß verschiedene unterirdische Kanäle, und also alle Hehnlichkeit mit einem Heber haben, in der Natur vorhanden sind, und erklärt daraus viele Erscheinungen der Natur. Den Nutzen des Hebers im Hauswesen und bey dem Bergbaue kann man eben daselbst S. 704. f. entwickelt lesen.]

[Heftig,]

[Dieses Wort wird sowohl bey körperlichen als auch bey unkörperlichen Gegenständen gebraucht. Man sagt, der Körper bewegt sich heftig, das Geblüt bey einem Cholericus ist in heftiger Bewegung, die Begierde der Seele ist heftig, der Schmerz ist heftig, u. f. w. Der allgemeine Begriff, der sich hieraus absondern läßt, ist demnach folgender: Heftig heißt jede Handlung, die mit einer herrschenden und überwiegenden Stärke ausbricht. Die Heftigkeit im Handeln ist nicht einlezu mit der Geschwindigkeit. Denn es kann eine geschwinde Bewegung u. f. w. statt finden, ob schon der Name heftige Bewegung nicht gebraucht wird. Z. E. Ein Mensch läuft oft geschwinde, redet geschwinde, aber deswegen nicht heftig. Wenn er aber mit einer überwiegenden Stärke (magno impetu) redet, alsdenn sagt man, er rede mit Heftigkeit. Die Handlungen eines Cholericus geschehen alle, natürlicher Weise (d. i. wenn nicht besondere Umstände das Gegentheil verursachen, oder, wenn er bloß sich selbst überlassen handelt) heftig. Er gehet heftig, das ist, mit einem besondern Stöße, er spricht heftig, d. i. er stößt die Worte gleichsam mit Gewalt heraus, ob er schon nicht geschwinde redet.]

[Hebler,]

[Heißt überhaupt derjenige, der etwas verhehlt, oder den Aufenthalt einer Sache und Person verbirgt. Im Naturrechte wird gefragt, ob dem Hebler oder dem-

jenigen, der etwas heimlich aufhält, dieses Unternehmen zugerechnet werden könne. Diese Frage zu entscheiden muß man folgende Fälle vor Augen haben. Ich sehe entweder auf die Zeit, zu welcher man das Verbergen und Verhehlen versprochen hat, oder auf das Object, dem man Aufenthalt verspricht. Im letztern Falle kann man theils einer Person, theils andern Dingen einen Aufenthalt versprechen. Im erstern Falle aber verspricht man einem Menschen, der eine regellose Handlung ausübt, einen heimlichen Aufenthalt entweder vor der That, oder nach schon vorabtrachter That. Geschlehet das erste, so reizt man dadurch den Menschen zu seinem bösen Unternehmen, weil er glaubt, er könne durch den versprochenen Aufenthalt der Strafe entgehen. Das wird daher eine moralische und Naturliche des Bösen, und verdient so gut gestraft zu werden, als der Thäter, daher auch das Sprichwort entstanden: Der Hebler ist so gut, als der Stehler. S. 2. E. einem Diebe, er könne immer stehlen, ich wölte ihn schon sammt seinen gelohnten Sachen sichern und verborgenen Aufenthalt geben, so nehme ich wirklich an seinem Diebstahle Theil. Gebe ich aber einem Menschen einen Aufenthalt nach schon geschehener That, etwan zufälliger Weise, weil er mich um Barmherzigkeit anflehet, und ich suche ihn in Sicherheit zu bringen aus bloßer Menschenliebe, so kann man nicht sagen, daß ich Theil an der bösen Handlung genommen hätte. Z. E. Ein Mensch hat den andern im Duell erstochen, er sucht bei mir Zuflucht, und flehet mich um Barmherzigkeit an, damit er nicht in die Hände der Obrigkeit falle u. f. w. ich suche diesen Menschen durch eine Hintertüre meines Hauses, auch wohl durch Darreichung einiger Kleider, eines Reitpferdes u. dgl. zur Flucht behüßlich zu seyn, so kann man es mir nach der bloßen philosophischen Sittenlehre und nach dem Naturrechte nicht verargen. Denn ich bin nicht zum Richter über diesen Menschen gesetzt, und auch nicht verpflichtet, ihn bei der Obrigkeit anzugeben, wenn ich nicht das Amt eines Gerichtsdieners bekleide. Aus diesem Grunde wird noch bis jetzt den Klöster verstatet, solchen Personen, aus Barmherzigkeit, wozu sie ihr Gelübde und Pflicht verbindet, einen Aufenthalt zu geben, und sie zu verbergen. Wie denn auch manche heilige Dörfer die Freiheit haben, daß man von selbigen einen Verbrecher nicht wegnehmen darf. Doch kann die Obrigkeit solche Freiheit einschränken, damit die Strafgerechtigkeit nicht gehemmt werde. Daher man an manchen Dörfern einen solchen Aufenthalt oder Recursum zu geben, nur auf eine bestimmte Zeit verwilliget, nach deren Verfließung der Verbrecher,

recher, wenn er nicht schon von Seltschaft beschafft worden, heraus gegeben werden aus. Man besetzt auch wohl den Ort, so lange der Aufenthalt verstatet ist, mit Soldaten, u. s. w.]

Heiligkeit Gottes,

Wird diejenige Eigenschaft Gottes genannt, sofern er nicht anders kann, als daß er das Gute liebt, und das Böse hasst, welches unmittelbar aus seinem vollkommensten Wesen fließet, und ist daher strengster, wenn man ihm nur die geringste Schuld des Bösen, oder der Sünde belegen wollte. Der Hr. von Leibniz sagt in der theodicee part. 2.

151. die Heiligkeit Gottes sey nichts anders, als der höchste Grad der Güte, gleichwie die Sünde, die ihr wider, in dem Bösen das allerübelste und schlimmste sey. Es sind zwar das Wesen und die Eigenschaften Gottes nicht unterschieden, daß man sagen kann, die göttliche Heiligkeit ist die Güte, und die Güte die Heiligkeit; sofern man aber nach dem menschlichen Begriff als göttliche Wesen in Ansehung der unterschiedenen Objectorum, welche demselben gleichsam vorgestellt werden, auf verschiedene Art betrachtet, so kann man gar wohl einen Unterschied zwischen der Heiligkeit und Güte Gottes setzen, daß dorten die Heiligkeit alles Gute; hier aber insonderheit die Wohlfahrt der Menschen sey. [Siehe Ribovs inkrit. theolog. dogmat. §. 754. seqq. Büßners dilucid. §. 453. Ganz theolog. II. §. 107. seqq. Crusius Metaphys. 284.]

Heimlichkeiten,

In Ansehung geheimer Sachen ist eine besondere Klugheit nöthig, in so fern sie eils einem anvertrauet werden, theils aber auch, wenn man sich selbige zu erfahren bemühet. Werden einem geheime Dinge anvertrauet, es geschähe solches entweder von einem großen Herrn seinem edelsten, oder von einem guten Freundem andern, so erfordern die Regeln des Besorgens und der Klugheit, solche geheim gehalten, und nicht auszulaudern. Denn man muß sonst gewärtig seyn, daß man in Ungnade ver falle, und sein zeitliches Glück verliere, welches eine billige Folge einer Untreue ist; oder daß man einführer der Freundschaft unwürdig gehalten, und vor einen Menschen angezogen werde, dem man nicht trauen darf. Heimlichkeiten sind von unterschiedener Art und Wichtigkeit, und müssen von unterschiedenen Leuten sowohl in Ansehung der Sachen, die sie betreffen, als auch der Personen, die sie einem entdecken,

beurtheilet werden. Hochmüthigen und geizigen Personen ist mehr anzuvertrauen, als wollüstigen, bey welchen ein Glas Wein, oder ein eingenehmes Frauenzimmer alle Thüren des Herzens auch zu dem innersten Gemach gar leicht eröffnen, und das Band der Zunge auflösen kann.

Daß man von ein und andern Geheimnissen des andern, welche er nicht darf, oder nicht will kund werden lassen, Wissenschaft erlangt, ist zwar eine Art, wodurch man sich auch außer nützlichen Diensten nothwendig machen kann; doch ist sie zumal bey großen Herren oftmals sehr gefährlich, und hat manchem die Freyheit, oder gar das Leben gekostet. Diodorus mußte ehemals aus Rom ins Elend wandern, weil er dem Kaiser Augustus als er mit seiner Julia ein wenig allzu liebreich umgegangen, heimlich zugegeben, und der Kaiser Ursach hatte zu besorgen, Diodorus möchte aus der Schule schwärzen, wie er denn bereits angefangen hatte in einem Carmines hässlich auf die Julia zu schießen: daher klagt er lib. 2. tit. v. 207.

Perdiderint cum me duo crimina, carmen et error.

alterius facti culpa silenda mihi,

ingeleichen v. 103.

Cur aliquid vidi? cur noxia lumina feci?

cur imprudenti cognita culpa mihi?

Man traue nicht jederman Heimlichkeiten an, insonderheit denen, welche geringer sind, und vor einem Respect haben sollen, indem sie sich oft ein point d'honneur daraus machen, und es unter die Leute bringen. [Es ist die Rubrik: Geheimniß nachzulesen.]

[Held, Heldenmuth,]

[Ein Held wird derjenige genennet, der bey dem stärksten Widerstand und solchen Gelegenheiten, die ihn in die größte auch wohl Lebensgefahr setzen, durch Stärke des Leibes oder der Seele, das ist, durch Klugheit sich hinreichend zu vertheidigen und zu retten weiß, und also durch tapfere Thaten Ruhm erwirbt. Man legt den Helden einen Heldenmuth bey, das ist, eine solche Gemüthsbeschaffenheit, nach welcher man auch die größten aufstoßende Hindernisse wegen überlegter Gegenmittel als überwindlich ansiehet. Der Heldenmuth ist von der Herzhaftigkeit eigentlich nur dem Grade nach unterschieden. Denn so, wie der Herzhafte überhaupt aufstoßende Hindernisse mit Ueberlegung als überwindlich ansiehet, eben so sieht der Heldenmüthige die größten Hindernisse als solche an, die

er zu entkräften im Stande sey. Die Verwegenheit ist die Beschaffenheit eines Menschen, da er ohne alle Ueberlegung vorkommende Hindernisse als gering achtet. Die Tollkühnheit ist ein höherer Grad der Verwegenheit. Es ist Thomas Abbt vom Tode vorse Vaterland zu lesen.]

[Helioscop,]

[Ist ein Kernrohr, durch welches das Bild der Sonne in eine Art von finsterner Kammer fällt.]

[Heliotrop,]

[Heliotropium, heliotropius lapis, kommt von ἥλιος, die Sonne, und τρεπω, ich lehre mich, ich wende mich, her; weil er, wie Plinius hist. natur. lib. 37. cap. 10. (60.) pag. 285. sagt, wenn er in ein Faß mit Wasser gelegt, und in die Sonne gestellt wird, einen blutrothen Schein von sich giebt. Stella interpretamenti gemmarum P. 2. cap. 7. pag. 20. setzt noch hinzu, man könne auch außer dem Wasser die Sonne, wie in einem Spiegel, die Finsternisse und den untergehenden Mond sehen. So geben die Alten die Ableitung an, wir wollen deswegen für die Wahrheit der Sache selbst nicht stehen. Der Name Sonnerwende Jaspis will ebenfalls zu erkennen geben, daß der Heliotrop unter die Jaspisse gehöre. Zill und Woodward nennen diesen Stein den Blutstein, lapis sanguinarius. Man hat dabei auf die blutrothen Flecken gesehen, die er hat, man darf ihn aber nicht mit dem eigentlichen Blutsteine (Haematites) verwechseln. Woodt histor. gemmar. et lapid. lib. 2. cap. 104. pag. 257. sagt, daß man den Heliotrop zu seiner Zeit nur schlechtweg Jaspis orientalis genennet habe. Zill in den Anmerkungen zum Theophrast p. 127. f. fällt dieser Meinung bey. Hiermit ist Schröder in der Einleitung in die Kenntniß der Steine 1 Tb. p. 389. gar nicht zufrieden, weil man auch in Orient Jaspisse finde, die kein Heliotrop sind. Wenn ihn einige Schriftsteller lapis caeruleus nennen, so schienen sie den Heliotrop mit dem Lasureis zu verwechseln. Denn der Heliotrop ist nie blau, sondern allemal grün. Wallerius beschreibt ihn deutlich; Iaspis variegata obscure viridis, punctulis intense rubris. Darinnen kommen die Schriftsteller überein, daß der Heliotrop ein durchsichtiger Stein sey, der rothe Flecken hat, sonst aber weichen sie sehr von einander ab. Am meisten stimmen sie in folgenden Stücken überein 1) daß der Heliotrop unter den Jaspis gehöre. 2) Daß er grün sey, doch

so, daß die grüne Farbe mancherles Veränderungen leidet. 3) Daß er blutrothe Flecken habe. Siehe Schröder in der Einleitung in die Kenntniß der Steine 1 Tb. p. 388. f. f.]

Hemisphæria Magdeburgica,

Magdeburgische Halbkugeln, sind zwei große halbe Kugeln aus Kupfer oder Zinn, die man mittelst eines Rands bequem an einander legen, und wenn die Luft herausgepumpt, mit einem Hahn verschließen kann. Sie heißen magdeburgica, weil Otto de Guericke, Bürgermeister in Magdeburg, dergleichen zuerst verfertigen lassen, welche im Diameter eine Elle hielten, und da er die Luft heraus gerumpet, hat er sie mit 24. Pferden nicht von einander reißen können. Man bedienet sich deren in der Experimentalphysik, um den Druck der Luft zu zeigen.

[Herablassung,]

[Ist eigentlich eine Art der Demuth, die man auch die Bescheidenheit nennen könnte, und besteht darinne, daß wir in Ansehung der Vorzüge, die wir wirklich vor andern haben, uns so betragen, wie es die Menschenliebe befiehlt, und durch unsere Handlungen unsere Vorzüge nicht also an Tag legen, daß es der Menschenliebe des andern wehe thue. Die Absicht dieser Herablassung zweckt nicht darauf, daß wir unsere eigenen Vorzüge verkennen sollten, sondern da die Menschenliebe befiehlt, uns im Umgange mit andern so zu betragen, daß diese mit sich selbst und mit uns vergnügt seyn, so ist eine nemlich höhere Pflichten dieses erlauben; so sind wir schuldig, unsere Handlungen und Reden dergestalt einzurichten, daß andere unsere Vorzüge nicht auf eine ihnen unangenehme Art empfinden. Dieses sind die Gedanken eines ungenannten Verf. in der Sammlung juristischer, philosophischer, und kritischer Aufsätze. Bülow und Weismar. 1775. 1 St. p. 25. Ich vermuthet, der Autor dieser Schrift sey der Hr. Consist. Rath Reinhard. Es verdient die Lehre dieses Schriftstellers vor andern eine Aufmerksamkeit, weil er die Arten der Demuth wohl auf einander gesetzt hat. Daher ich das vorzüglichste hier auszeichnen will, zumal, da ich oben bey dem Artikel: Demuth nichts beigefügt habe, und doch diese Gedanken als eine Berichtigung dieser Lehre anzu sehen sind. Er leugnet, daß die Demuth überhaupt erfordere, seine eigene Vollkommenheiten geringer, andere ihre aber höher zu schätzen, als sie wirklich verdienen, weil dieses ein falsches Urtheil ist.]

und nach einem solchen zu handeln, ist unmöglich eine Tugend seyn. Es ist ohnedem, sagt er S. 22, mit der Demuth und Bescheidenheit mehrentheils eine Art von Comödie. Man erniedriget sich zum Scheine, man verkleinert seine eigene Vollkommenheiten, und würde doch im Grunde sehr unzufrieden seyn, wenn andere dieses für wahr annehmen. Man kann mit Wahrheit sagen, daß die Demuth und Bescheidenheit, wie man sich solcher im gemeinen Leben bedient, eine falsche Münze sey, womit man sich wechselseitig bezahlt. Die Demuth überhaupt ist ein solches Bezeigen und zurückhalten, wodurch wir in dem Urtheile, welches wir von unsern und anderer Vollkommenheiten zu erkennen geben, alles dasjenige vermeiden, was andere beleidigen oder mißvergünsten machen kann. Diese Demuth begreift verschiedene Tugenden in sich, 1) die eigentliche Demuth, vermöge deren der Mensch seine eigenen Unvollkommenheiten erkennt, und nicht mehr von sich hält, oder sich mehr zuschreibt, als ihm wirklich zukommt. 2) Die andere Art der Demuth, die sich auf andere Menschen beziehet, ist die erste den Menschen vor sich allein, der doch nur in Verhältniß gegen Gott tritt, bestehet darin, daß man das Gute an andern willig erkenne, und demselben Gerechtigkeit widerfahren lasse, auch in Vergleichung des Guten, welches wir und andere an uns haben, unpartheiisch sey, und sich selbst nicht ohne Grund Vorzüge vor andern belege. Diese Art der Demuth ist, weil sie aus einer Menschenliebe fließt, mit einer Vereitwilligkeit verbunden, das Gute an andern zu erkennen und hochzuschätzen. Über eine Pflicht, sich gegen andere gerühret zu achten, läßt sich hieraus nicht erweisen. 3) Die dritte Art ist die Herabsetzung oder Bescheidenheit, die ich erlärte habe. Siehe Bescheidenheit, Demuth.]

Heraldie,

Hat ihren Namen von den Herolden, welche vor diesem bey den Teutschen und andern Völkern Bevollmächtigte bey den Kriegsheeren waren, und mit dem feciabus der alten Römer, und den cerycibus der Griechen eine große Verwandtschaft haben, welche Herolde man auch sonsten Bapenkönige zu nennen pfleget. Man raucht auch das Wort Heraldie in weitem und engem Verstand. In jenem ist sie eine Wissenschaft von dem hohen und niedrigen Adel, insonderheit von den hohen Regenten, derselben Wapen, Geschlechter, Länder und Gerechtsamen, und wird auch die Heroldswissenschaft jenen, welche einige in vier Theilen

vortragen. Der erste sey die Wapenkunde, deren Generalabhandlung von der Natur der Wapen und den Regeln, welche dabei zu beobachten, handelt; die Specialertrachtung aber, die vornehmsten Exempel der Wapen, so von dem hohen Adel geführt werden, anführt und erklärt, welches auch die Heraldie in engem Verstande genennet wird. Der andere Theil sey die Genealogie, oder die Geschlechterkunde; der dritte die Geographie, und der vierte das Heroldrecht, da man die Rechte des Adels zeigt, und überhaupt von des Adels Ursprung, Beschaffenheit und Unterschied, von der Titulatur, Praecedenz, Gebrauch des Wapens in den Siegeln, Turniren, Ritterorden, Recht der Wapen und andern hieher gehörigen merkwürdigen Dingen, insonderheit aber von der größten Herren in Europa Titular, Regimentsverfassung, Vorzügen, Prätensionen und andern Streitigkeiten Nachricht giebt. Daß diese Heroldswissenschaft ihren Nutzen habe, ist wohl außer Streit, und wenn Standspersonen sich solche bekannt machen, ist ihnen solches sehr erspriesslich, und giebt eine besondere Zierde. Als Handbücher sonderlich in der Wapenkunde kann man brausen Gottschlings Einleitung zur Heroldskunst; in gleichen Büchern und Triers Einleitung zu der Wapenkunst; Webers artem heraldicam, wer aber was größeres verlangt, dem kann Spencers opus heraldicum, und das Nürnbergsche große Wapenbuch dienen; so werden auch Höpings: Menetrier, und anderer dergleichen Schriften nicht ohne Frucht seyn. [Siehe den Artikel: Adel.]

[Herbst.]

[Autumnus, ist die mittlere Jahreszeit zwischen dem Sommer und Winter an einem Orte des Erdbodens, wenn es zuvor Sommer gewesen, und der Winter annahet. Nach der Astronomie ist es hier zu Lande, die Zeit, da die Sonne von dem Anfange des himmlischen Zeichens der Wage, sich bis in den Anfang des Steinbocks bewegt, und daselbst den kürzesten Tag macht, oder es ist die Jahreszeit, in welcher die Sonne die drei himmlischen Zeichen der Wage, des Scorpions und des Schützen durchläuft. Die Sonne tritt aber in die Wage gegen den 21. September. Ganz allgemeine ist aber dieser Begriff nicht, indem er nur bey den mitternachtigen Dörtern statt findet, welche von dem Tropico cancri an, bis gegen den Nordpol zu liegen. Hingegen bey denenjenigen Dörtern in den mitternächigen Theil der Erbkugel, die zwischen dem Tropico Capricorni und Südpol liegen, ist es just umgekehrt. Denn diese haben Herbst, wenn die Sonne durch

Die drei himmlischen Zeichen des Wid-
ders, Stiers und der Zwillinge sich be-
weat, und zu welcher Zeit hier zu Lande
Krübling ist. Will man eine allgemeine
Erklärung haben, so muß man sagen, der
Herbst ist diejenige Jahreszeit zwischen
dem Sommer und Winter, deren An-
fang sich an demjenigen Tage ereignet,
an welchem zur Mittagszeit die Sonne
den mittlern Abstand von dem Scheitel-
puncte (Zenith) eines Orts erhält, indem
sie sich von dem Zenith desselben Orts
weg bewegt; hingegen das Ende dersel-
ben sich an dem Tag begiebt, in dessen
Mittage die Sonne die weiteste Entfer-
nung von dem Zenith eines Ortes auf den
Erdboden hat. Oder man kann sagen,
der Herbst sey diejenige Jahreszeit, wel-
che ihren Anfang nimmt, indem die Son-
ne von der größten Weite von der Schei-
tel zurück kommt, und wiederum die
mittlere erreicht. Die Völker, so unter
dem Aequatore liegen, haben zweimal
Herbst, einmal, wenn die Sonne den
mittlern Abstand von dem Zenith des
Orts, das ist in diesem Falle, die mittlere
Declination von dem Aequatore er-
hält, indem sie sich von dem Aequatore
weg nach dem Tropicus Cancris bewegt,
und zum andern, wenn sie wiederum die
mittlere Declination hat, indem sie von
dem Aequatore weg nach dem Tropicum
Capricorni zu gehet. Von der Beschaf-
fenheit des Herbstes an verschiedenen Or-
ten des Erdballes handelt Varenius in
geographia generali sed. 6. cap. 26. P. 1.
Die Folgen des Herbstes in Ansehung der
Deconomie, hat Zink im öconomischen
Lexicon unter diesem Artikel ausgeführt.]

[Hermaphrodit,

siehe Zwitter.]

[Hermes,]

[Ist der Name, welchen die Griechischen
Scribenten dem vermeinten Erfinder der
Weltweisheit und aller Künste bey den
Egyptiern belegen, den diese letztern
in ihrer Sprache Thoyt, Thoos, Thaut,
oder noch anders genennet. Es sind die
von ihm vorhandene Nachrichten so man-
nigfaltig, so verwirrt und so widerspre-
chend, daß völlig unmöglich ist, das wahr-
scheinlichste daraus zu wehlen. Es
läßt sich auch nicht bestimmen, ob eine
oder mehrere Personen dieses Namens
gewesen, u. s. w. Darinnen kom-
men die Erzählungen fast alle übere-
ein, daß er wegen der Erfindung so
vieler nützlichen Wissenschaften, als der
Poesie, Music, Arithmetik, Geometrie,
Astronomie &c. den Vornamen Trismegis-
ti, des allergrößtmächtigsten erhalten.
Einige haben vorgeben wollen, dieser

Hermes habe auf 3652 Bücher hinter-
lassen, und darinnen, was zur Theologie
und Philosophie gehöret, schriftlich ver-
fasset; welcher ausserordentlichen Unwah-
rscheinlichkeit einige also abhelfen wollen, daß sie
sagen, es wären nicht so viel einzelne
Bücher, sondern nur Versus oder Zeilen,
oder auch Blätter, zu verstehen. Andere
aber bemerken, daß da allein die Priester
bey den Egyptiern Bücher schreiben las-
sen, welche hernach bey dem Archis auf-
behalten worden, vielleicht die meisten-
ter ihnen dieselbe mit dem Namen He-
meris ausgeschmückt, die man dann so
unrecht vor die einige Werke desselben an-
gesehen. Die noch heut zu Tage unter
Trismegisti Namen vorhandene 100
Schriften, Poemander und Asclepius,
welche öfters, am besten aber in Luden
Ann. 1628. gedruckt sind, halten die ne-
uigsten Gelehrten neuerer Zeiten vor un-
richtig. Aus des Olai Borrichii und
Hermannii Commingii über den Bath
der sapientiae Aegyptiorum Hermeticas ge-
wechseltten Streitschriften; gleichwie auch
aus Joh. Henrici Ursini exercitationi-
bus de Zoroastre, Trismegisto et Sanchi-
athone kann man das nöthige von die-
ser Materie künlich sehen. Jamblus
de myster. Aegypt. Kircher oedipus
Aegypt. Fabricii biblioth. graec. tom. 1.
Reimann antiqu. litt. Aegypt. Siehe
Druckers histor. crit. philos.]

Hermetische Physic,

Wird diejenige Art der Physic gene-
net, da man zu den Gründen oder Ursa-
chen der natürlichen Dinge das Salz,
Schwefel und den Mercurium setzet, weil
sie nach der gemeinen Meinung von den
Hermete Trismegisto ihren ersten Ur-
sprung und Benennung soll bekommen
haben. Ob nun schon diese Nachrichten
von dem Hermete und dessen Schriften
sehr zweifelhaft; so haben doch andere
davor gehalten, daß die Hermetische Phi-
losophie von den Egyptiern zu den Grie-
chen, von den Griechen zu den Arabern, und
von dar zu den Deutschen kommen, wel-
che nachgebends der Theophrastus Pa-
racelsus sonderlich aus dem Stande aus-
der hervor gesucht, dem hernach viele
andere gefolget sind, von welchen phi-
sischen Principien der Artikel Physic
handelt.

Herr,

Wird in verschiedenem Verstand ge-
braucht wie aus dem folgenden Artikel
von der Herrschaft zu sehen. Eigent-
lich nennet man denjenigen einen Herrn,
der dem andern zu befehlen das Recht
hat, ins besondere aber kommt dieses
Wort bey der Herrschaftlichen Gesellschaft
907,

or, darinnen die Mannsperson, zu der er ein Knecht, oder eine Magd verlingt, ein Herr heisset. Die Sache ist von der Herrschaft über das Gesinde wird in dem bald folgenden Artikel erklärt, daher wir hier nur sehen, wie sich die Herren gegen das Gesinde ernünftig aufzuführen, welches vernünftige Bezeugen nach den Regeln der Gerechtigkeit so wohl, als Unacht zu unterrichten. Die Regeln der Gerechtigkeit weisen die Pflichten an, und dazu überhaupt ein Herr dem Knecht alten, was er versprochen, daß er ihm die Arbeit seinen Unterhalt geben solle, damit er leben könnte, folglich muß er ihm nicht zu viel Arbeit auflegen, sein ordentliches Essen und Trinken geben, ihn nicht um den Lohn strafen, und mit Wache züchtigen. Denn gleich die Herrschaft bey einem Sklaven weitere Grenzen, als bey einem freien Knecht hat, so muß man doch denken, daß man mit Menschen, und nicht mit einem unvernünftigen Vieh zu thun habe. Nach der Klugheit hat man bey der Richtung in der Wahl eines Knechts und einer Magd sich wohl vorzusehen, daß man sich so viel möglich, aller ihrer Umstände, sonderlich bey ihren vorigen Herren erkundiget, und daraus eine wohlgeründete Muthmaßung machet, ob man ein dieser, oder jener Person wohl fahren werde. Alle vier Wochen neu Gesinde abzu, ist nicht rathsam, und je länger man dasselbige behalten kann, je besser es, folglich ist solches treu und fleißig, so suche man es zu erhalten, gebe ihm den Lohn und die Kost ordentlich, erweise ihm auch eine kleine Wohlthat, und wenn es was aus Unachtsamkeit verurtheilt, oder durch einen Zufall verunglückt, so übersehe man dasselbige, oder erweise es ohne Härte und Bitterkeit, damit solches nicht auf die Gedanken komme, es sey gleich viel, ob man fleißig, oder faul, willig, oder widerspenstig. Hat man viel Gesinde, so muß man darauf sehen, daß ein jedes das seinige thue, und nicht jagen, daß ohne Noth eins den andern Stelle vertritt, weil gar leicht der eine Theil in seinen ihm eigentlich zukommenden Diensten nachlässig, und wenn eins ihm zumuthet, verdrossen wird, und wenn sich eins dem andern so gefällig machen will, interessirte Absichten zum Schaden der Herrschaften entstehen können. Beobachtet das Gesinde seine Pflicht, so brauche man die Mittel darwider, gehe aber kufenweise, und wo man ehret, daß keine Aenderung zu hoffen, so lasse man es ab, und zwar wo es möglich, wenn die bedürftige Zeit um ist. Denn die Herrschaft kann leicht in eine üble Rede und Verdacht kommen, wenn sie das Gesinde außer der Zeit oft verändert.

Man muß ihnen eine Furcht einjagen, so thue man es mit Ernst, aber ohne Alteration, welches so zu reden mehr eine Strafe für sich selbst, als für das Gesinde ist. Das stetige Schelten richtet nichts aus, weil man bald gewohnt wird, und am wenigsten helfen die Schläge. Der Mann bezeuge sich bey den Mädchen so, daß weder der sein eignes, noch seiner Frauen Ansehen Schaden leidet, welches hingegen wieder die Frau auf Seiten des Knechts thun muß. Von dem Abzug des Gesinde lasse man sich nicht alle Kleinigkeiten, die durch dasselbige zu Schaden kommen, bezahlen, und ziehe von seinem Lohn nicht alle Heller und Pfennige ab. Es heißt auch hier: Ende gut, alles gut. Auch bey dem Schanden und Schmähen des Gesinde heißt es: calumniare audeat, semper aliquid haeret. Viele Weiber verderben die Magde auch dadurch, daß sie ihnen so viel schenken und so familiär mit ihnen umgehen, wodurch sie endlich ihren Respect verlieren, und wenn sie zu andern Herren kommen, wollen sie dergleichen haben. Werber Wolffens Gedanken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen part. 1. cap. 3. zu lesen, (und Davies Einleitung in des Herrn von Bielefeld Staatskunst.)

Herrschaft,

Es wird dieses Wort in unterschiedener Bedeutung genommen, und merket Thomasius in iurisp. diuin. lib. 1. cap. 1. §. 121. not. einen vierfachen Verstand desselbigen an. In sehr weitläufiger Bedeutung begreife es so wohl die Freiheit, als die Herrschaft, als wenn man sage, ein jeder sey ein Herr über sein Thun und Lassen; in weitläufigem Verstand eine Schuldbforderung, wenn man dominium obligationis sage; in engem Verstand gienge es auf ein Recht in einem Dinge, z. E. dominium seruitutis, pignoris, und in noch engem auf das Eigentum körperlicher Dinge. Eigentlich beziehet sich dieses Wort entweder auf Haab und Güter, und da pflegt man dasselbige so wohl in weitläufigem Verstand für eine Macht, sich der Geschöpfe zu seiner Erhaltung zu bedienen; als auch in eingeschränkter Bedeutung für ein solches Recht, das mit Ausschließung anderer verknüpft ist, zu nehmen, auch die letztere Art eine Eigenthumsherrschaft zu nennen, wovon oben in dem Artikel von dem Eigentum gehandelt worden; oder auf die Menschen, in welcher Absicht selbst ein Recht, dem andern zu befehlen und ihn zum Gehorsam zu zwingen, bedeutet. In beyden Absichten braucht man solches entweder von Gott; oder von Menschen, indem die Rede von der Herrschaft Gottes; oder der Menschen ist.

ist, welche die letztern bald über einen Ehegatten, bald über die Kinder, bald über das Gefinde, bald über die Unterthanen haben, wovon die folgenden Artikel zu sehen sind.

Herrschaft in dem Ehestand,

Ist dasjenige Recht, welches der eine Ehegatte über den andern hat, daß sich dieser dem Willen von jenem unterwerfen und gehorchen muß. Nach den allgemeinen göttlichen Gesetzen, die in der Schrift geoffenbaret, kommt dem Mann die Herrschaft über die Frau zu, Genes. 3. v. 16. welche Verordnung auch im Neuen Testament wiederholt worden. Siehet man aber die Sache nach dem Recht der Natur an, so haben zwar die Philosophen bald dem Mann, bald dem Weibe solche Herrschaft, wiewohl ohne Grund bezeuget, daher andere dieselbige schlechterdings aus dem Vertrag geleitet, daß man sehen müßte, wie sich die Eheleute desfalls verglichen, welche Materie wir schon oben in dem Artikel von dem Ehestand weiter untersucht haben.

Herrschaft in dem Elternstand,

Diese Herrschaft ist das Recht der Eltern über ihre Kinder, kraft dessen sie ihnen zu befehlen haben, was sie thun oder lassen sollen, und im Fall sie ungehorsam sind, sie bestrafen und zwingen können. Müssen Eltern die Kinder erziehen, so müssen sie auch eine Herrschaft haben, weil ohne derselben der Endweck der Erziehung in Ansehung der Unwissenheit und Bosheit der Kinder nicht kann erlangt werden. Wie weit sich solche Gewalt erstreckt, und wie lang sie daure, ist oben in dem Artikel von den Eltern gewiesen worden.

Herrschaft über das Gefinde,

Das Recht, welches die Herren in der Gesellschaft mit dem Gefinde über dasselbe erlangen, nennt man oft schlechterdings die Herrschaft und setzt den Stand der Herrschaft dem Stande der Knechtschaft entgegen. Wir müssen dabey sehen theils auf den Grund dieser Herrschaft; theils auf die Beschaffenheit derselben.

Wollen wir den Grund dieser Herrschaft genau betrachten, so müssen wir den Ursprung nebst der Gelegenheit solcher Gesellschaft, deren Absehen und das Mittel, wodurch sie entsteht, in Erwägung nehmen. Es ist diese Gesellschaft nicht von Natur, nach welcher wir einander alle gleich sind, wie Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 2. §. 11. lib. 3. cap. 7. §. 1. Pufendorf in iure natur. et gent. lib. 3. cap. 2. §. 8. lib. 6. cap. 3.

§. 2. Griebner in iurispr. natur. lib. 1. cap. 4. §. 2. n. 3. cap. 10. §. 1. nicht andern gemiesen; und wenn gleich Aristoteles polit. lib. 1. cap. 2. die barbarischen Völker Knechte von Natur ansetzet, so bedeutet doch dieser Ausdruck nichts, und kommt darauf an, wie er mag verstanden haben. So kommt auch Sornius de civit. lib. 1. cap. 3. mit seiner Meinung nicht zurecht, als wäre diese Gesellschaft unmittelbar von Gott, den Pufendorf de iure nat. et gent. lib. 6. cap. 3. §. 3. billig widerleget. Den historischen Ursprung, wie sie wirklich entstanden, können wir wegen Mangel der Nachrichten nicht zeigen, so viel aber ist gewiß, daß schon zu den ältesten Zeiten diese Gesellschaft eingeführt gewesen. Denn die Patriarchen, als Abraham und andere Heiligen hatten ihre Knechte. Die bewegende Ursach aber, dadurch man dazu angetrieben werden, war hauptsächlich die Bedürfnis, dazu das Eigenthum Anlaß gabe. Denn indem einige nach eingeführtem Eigenthum entweder aus Ehrgeiz, oder Geldgeiz mehr als andere zu erwerben trachteten, auch welche aus wollüstiger Commodität ihre Güter nicht selbst verwalten wollten; andere hingegen aus Armuth sich selbst zu unterhalten nicht im Stand waren, so suchten jene Leute suchen, die ihnen in Erwerbung und Verwaltung der Güter an die Hand giengen; diese aber mußten sich noch Herren umsehen, die ihnen Arbeit, und vor die Arbeit Unterhalt gaben. Aus diesem können wir den Schluß machen, daß die Bosheit der Leute den Hauptgrund zu dieser Gesellschaft gelegt, und man also im Paradies davon nicht würde gewußt haben. Doch können auch noch besondere Ursachen zuweilen hinzukommen sehn, wie unter andern der Krieg dazu Gelegenheit gegeben, daß man die Gefangene, welche dem Ueberwinder nicht mehr Schaden können, zu Knechten gemacht, und ihnen, damit man nicht so barbarisch mit ihnen umgehe, das Leben geschenkt. Es zielt daher diese Gesellschaft auf Seiten der Herren dahin, daß sie durch den Dienst der Knechte und Mäße Geld und Gut fählicher erwerben oder verwalten und zugleich bequemer leben mögen, auf Seiten des Gefindes aber durch ihren Dienst ihres Lebensunterhalts zu haben. Das Mittel, wodurch diese Gesellschaft entsteht, ist der oben erwähnte Vergleich, den Herrn und Knechte miteinander aufrichten, und wenn Kriegsgefangene zu Sklaven gemacht werden, und es auch mit ihrer Einwilligung geschehen, in deren Ermangelung sie noch als Sklave anzusehen, daß man also nicht nöthig hat, mit einigen, als Rechenberg in iurispr. nat. lib. 3. tit. 4. §. 6. hq. diesen Vertrag in ein pactum conuentionale, bet

erhöhung geschäde, und legare, wenn man durch den Krieg, oder durch Strafe ein Knecht würde und stillschweigend darein willigte, einzutheilen. Da nun auf solche Art dem Herrn sowohl, als dem Knecht gerathen wird, so ist es nicht unrecht, sich dergleichen Verträge einzulassen, und der Stand selbst ist dem natürlichen Recht nicht zuwider. Er hebt zwar die natürliche Gleichheit der Menschen auf, dazu aber ein jeglicher mit gutem Willen erhebet, daß ihm also kein Unrecht widerfähret, und wenn gleich die Laster dazu Anlaß gegeben, so können sie doch dem Stand an sich nicht bemessen werden.

Dieses voraus gesetzt, so läßt sich der Grund und die Beschaffenheit dieser Herrschaft gar leicht erkennen. Denn da sich der Knecht freiwillig dazu verthehet, daß er durch seine Dienste dem Herrn Geld und Gut erwerben, oder verwalten will; so unterschiedene Stücke, und die vielerley Art und Weise aber bey der Aufsichtigung des Vertrags nicht so gleich können erdacht und bestimmt werden, so ordnet sich der Herr entweder ausdrücklich, oder stillschweigend aus, daß er wollen befehlen haben; der Knecht hingegen schuldig seyn solle, seinem Befehl zu gehorchen, s. *Thomasi iurisp. dia.* lib. 3. cap. 5. §. 6. 7. 8. Wie weit sich solche Herrschaft, und der Gehorsam des Knechts erstreckt, läßt sich am besten aus dem Endzweck der Gesellschaft erkennen, und weil derselbige darinnen bestehet, daß dem Herrn Geld und Gut fruchtlicher erworben oder erhalten werde; der Knecht insofern seinen Unterhalt habe, so kann er diesem befehlen, auch wenn er seiner Schuldigkeit nicht nachlebet, ihn mit Rake züchtigen, keinesweges aber etwas an seinem Verderben vornehmen, woein er niemals gewilliget. Aus diesem lassen sich verschiedene Fragen beantworten: 1) ob einem Herrn das Recht über Leben und Tod eines Knechts zustehe, welches verschiedene dafür halten, daß er in dem Stand der natürlichen Freiheit solches habe, als Ziegler in *obseruat. ad* *Gror.* lib. 2. cap. 5. n. 28. pag. 290. *Sornius* in *polit. architect.* lib. 1. cap. 1. und *Thomastus* in *fundam. iur. nat. et gent.* lib. 3. cap. 5. §. 2. 3. welche sich darauf gründen, daß weil in der natürlichen Freiheit keine höhere Gewalt vorhanden, so habe ein Herr bey dieser Gesellschaft eine uneingeschränkte Macht seinen Knecht zu bestrafen, ihn auch folglich mit der Lebensstrafe zu belegen, welcher Schluß aber nicht richtig. Denn so lang die freye Einwilligung das einzige Mittel dieses Standes ist, so lang kann sich kein Herr eine uneingeschränkte Gewalt über seinen Knecht anmaßen, er habe denn darein gewilliget, welches aber

nicht derweilen wahr, wenn man die Freiheit nicht, nicht aber sein Verderben sucht. Im natürlichen Stande kann er ihm wohl das Leben, nicht aber als einem Knecht, sondern als einem Feind nehmen, und indem sie sich gegen einander als zwey Feinde verhalten, so wird ihre moralische Verwandtschaft, die unter ihnen ist, aufgehoben. Daher andere, wie *Grotius de iure belli et pacis* lib. 2. cap. 5. n. 28. *Rulpisius* in *colleg. Gror.* pag. 60. *Pufendorf* in *iure nat. et gent.* lib. 6. cap. 3. §. 4. *Buddeus* in *theol. mor. part.* 2. cap. 3. sect. 6. §. 35. *Wilenberg* in *sicilim. iuris gent. prud.* lib. 2. cap. 5. quaest. 51. billig das Gegentheil behauptet haben. So können auch die Gebräuche bey ein und dem andern Volk zur Entscheidung dieser Frage nichts beitragen. Denn entweder sind sie offenbar unrecht; oder der Staat hat dem Herrn die Macht gegeben, die Knechte am Leben zu krasen, folglich wenn sie dieses thun, geschieht nicht aus eigener Gewalt, sondern im Namen der Obrigkeit: 2) ob ein Herr seinen Knecht verkaufen könne; welches auch nicht angeht, weil der Knecht in die Herrschaft über ihn, nicht aber in das Eigenthum gewilliget, welche beyde unterschiedene Begriffe hier nicht mit einander zu vermischen. Die Gewohnheit Knechte zu kaufen und zu verkaufen, ist sehr alt, *Genes.* 17. v. 12. 23. 27. welche man aber deswegen nicht gut heißen kann, ob sie gleich Gott unter seinem Volk geduldet, woraus aber noch nicht folget, daß ein Herr nicht Macht habe, dasjenige Recht, so er an seinem Knecht hat, an jemand anders zu überlassen, wovon die oben angeführten Scribenten zu lesen. Was man ins besondere von den Leibeigenen erinnert, ist an gehörigem Ort unter einem besondern Artikel zu finden. *Montesquieu* war gegen seine Hausbedienten sehr gut, demohngeachtet schaltete er eines Tages gewaltig. Er wandte sich aber hernach zu einer Person, die es mit angehört hatte, und sagte: es sind Uhren, die man bisweilen aufziehen muß. Man erkennt hieraus, daß die Herrschaft nicht immer durch die Güte den Zweck erreiche, und daß Drohworte eben kein Beweis von dem Mangel der Sanftmuth eines Herrn sind. Von der ehelichen Herrschaft des Mannes muß *Mosheim theol. Sittenlehre* T. VIII. S. 265, gelesen werden.]

Herrschaft über das Gewissen,

Soll dasjenige Recht heißen, welches man über das Gewissen, oder den Verstand der Menschen habe, daß derselbe durch äußerliche Mittel könne gezwungen werden, und sonst der Gewissenszwang

zwang genennet wird, unter welchem Artikel wir oben weitläufig von dieser Materie gehandelt haben.

Herrschaft Gottes,

Bedeutet nicht nur diejenige Gewalt Gottes, die er über alle und jede Dinge, als seine Creaturen hat; sondern auch insonderheit die Gewalt über die Menschen, daß sie seinem Willen, oder Gesetz unterworfen, und er folglich die Widerspenstigen strafen kann. Der Grund solcher Herrschaft liegt nicht in der Macht, der andere nicht widerstehen können, wie Hobbesius de ciue cap. 15. sich eingebildet und ausdrücklich davon schreibt: bey denjenigen, deren Gewalt man nicht widerstehen kann, und folglich bey dem allmächtigen Gott, hat das Recht zu herrschen keinen andern Ursprung, als die Macht selbst, auf welchen Schlag er auch in dem Leviathan. cap. 22. redet. Es betrügt sich aber Hobbesius gewaltig. Denn ein anders ist zwingen; ein anders aber herrschen, welches eine rechtmäßige Ursach zum Grund haben muß. Ein Straßenräuber kann dem andern auch zu was zwingen, deswegen aber hat er noch keine Gewalt und Herrschaft über ihn. Andere suchen den Grund dieser Herrschaft in der Hoheit und Vortreflichkeit der Natur, wie unter andern Moses Amyrallus in einer Dissertation de iure dei in creaturas, woraus aber weiter nichts folget, als daß derjenige, welcher weiser, verständiger und tugendhafter, verdiene und würdig sey, über einen einfältigen und laufferhaften zu herrschen, welche Würdigkeit ihm noch kein Recht ertheilet. Es erinnern daher andere mit besserem Grund, es gehörten in einer Herrschaft über andere zwei Stücke, als eine rechtmäßige Ursach, warum einer von dem andern Gehorsam fordern könne, und denn eine Gewalt, die Widerspenstigen zu zwingen. Beides bringt die Beschaffenheit der menschlichen Natur mit sich. Denn als vernünftige Menschen müssen sie billig wissen, worauf ihre Verbindlichkeit beruhet, und weil sie zum Widerstreben geneigt sind, muß auch eine Macht vorhanden seyn, so die Widerspenstigen zwingen kann. Die rechtmäßige Ursach ist hier unsere Dependenz von Gott in dem Ursprung und in der Erhaltung, daß wir alles, was wir haben, ihm zu danken, und also sein eigen sind, s. Pufendorf de iure naturae et gent. lib. 1. cap. 6. und Buddeum in theol. moral. part. 2. cap. 1. §. 7. Solcher Herrschaft Gottes sind alle Menschen unterworfen, welcher Punkt schon oben in dem Artikel von der Freyheit in Ansehung des Gesetzes ausgeführt worden.

Herrschaft der Regenten,

Bedeutet insonderheit das Recht eines Fürken über das Thum und Lassen seiner Unterthanen, daß er ihnen Gesetze schreiben, und die Widerspenstigen strafen kann, welches ein Stück der Majestät, davon die Artikel von dem Gesetz und von der Majestät aufzusuchen.

Herrschaft über sich selbst,

Hier nimmt man das Wort in metaphysischem Verstand, indem man dadurch diejenige Einrichtung des Gemüths versteht, da man die unvernünftigen Affecten unterdrückt. Denn eben dieselben bringen den Menschen um die Freiheit des Gemüths, und machen ihn zu einem Sklaven, daß er dadurch mehr, als durch die allerschärfsten Gesetze an die Erlösung einer Sache, darauf er mit keinen Affecten fällt, ohne Absicht, ob sie wahrhaftig gut, oder böse sey, gebunden wird und er derselben mit ruhigem Herzen nicht entbehren kann, noch will. Hat es nun der Mensch durch seine Vernunft weit gebracht, daß er die unvernünftigen aufsteigenden Affecten unterdrückt, so saß man verblümt von ihm, er sey über sich selbst. Davon redet gar Gracian in seinem Orak. Capit. 1. §. 2. es ist keine höhere Herrschaft, als die Herrschaft über sich selbst und seine Affecten. Durch selbige triumphirt ein freyer Wille, dergestalt, daß wenn auch eine Passion in Ansehung der Personen in uns entstehen sollte, sie dennoch an unser Amt und Würde sich nicht wagen dürfte, und solches um desto weniger, je wichtiger die Sache ist. Es ist dieses ein bewährtes Mittel, manches Verderb des Lebens überhoben zu seyn, und den kürzesten Weg zu hoher Reputation zu finden. [Hierbey verdient Moses heims Sittenlehre T. 1. S. 206, 207. gelesen zu werden.]

Herrschaft des Willens,

Hierdurch verstehen die Philosophen ein solches Vermögen des Willens, dadurch er die Kräfte des Verstandes in einem Gebrauch anstrengen und etliche Bewegungen des Leibes nach Gefallen erregen und zu seinem Belieben lenken kann, folglich sey es eigentlich keine Herrschaft, die dem Willen zugeschrieben werde. Der Wille giebt nur durch seine Begierde und Affecten Gelegenheit, daß der Mensch entweder angetrieben, oder abgehalten wird, eine Sache im Verstand genau zu überlegen, und wenn daher ein Mensch passioniert urtheilet, daß er von dem

im Weg der Wahrheit abkommt, so hat er Wille weiter nichts dabei gethan, als ist er den Menschen von der genaueren Überlegung abgehalten. Das kann er nicht machen, daß der Verstand eine Sache, die er so versteht, auf seinen Verstand anders verstehen müßte, oder daß er wienige, was er für wahr hält, nach Uebungen des Menschen für falsch halten müßte, wobei die beiden Artikel vom Verstand und Willen aufzuschlagen.

[Herrschaft über unvernünftige Thiere.]

[Da die letzte Absicht der ganze Schöpfung die Glückseligkeit der Menschen und endlichen Geister ist, so sind die unvernünftigen Thiere nur Mittel zu diesem Zwecke. Daber die Menschen ein Recht haben, sich derselben zu ihrem Wohl bedienen, und zwar theils zur Nahrung, theils zur Arbeit und Bestellung ihrer Kenntniß. Wer aber ohne Ursache solche Thiere martert, der thut sich einen Eingriff in seine Herrschaft, der maket sich wehr Rechte an, als ihm zusteht. Die Schlachtung der Thiere ist einnach der Vernunft nicht zu wider, doch ist sie ein Beweis von einem harten Verstand der Menschen, wenn gleich Sarty in den Betrachtungen über den Menschen eine solche Meinung heget. Wir können die Thiere, wenn wir sie tödten, nicht eigentlich beleidigen. — Denn er kein Eigenthum oder Rechte hat, den können wir auch nicht in seinem Eigenthum und Rechten stören, oder beleidigen. Das Vieh hat aber weder ein Eigenthum noch Rechte, weil es bloß ein Mittel zum Wohl der Menschen ist, und folglich kann ihm kein Unrecht geschehen, woraus zu diesen Zwecken gebraucht wird. Denn der Arzt Hunde und andere Thiere gar lebendig aufschneidet, damit er seine Kenntniß in der Heilungskunst erweitern, so kann man ihm dennoch deswegen keine Vorwürfe machen. Denn in solchem Fall bedient er sich des Viehes als eines Mittels worin es Gott dem Menschen gegeben.]

[Herrschaftsüchtig.]

[Wird derjenige genennet, der eine vermähige und regellose Neigung besitzt, über andere zu herrschen. Sowohl Könige als Privatpersonen können eine Herrschaftsüchtigkeit besitzen. Der Hochmuth ist eine Quelle derselben.]

Herr,

ist ein fleischliches Theil in dem menschlichen Leibe, welches zwischen den zwey

Abtheilungen der Lungen in der Brust [und eigentlich in dem sogenannten Mittelfell, mediastino] liegt, durch seine wechselweise Ausdehnung und Zusammenziehung das Blut aus den Blutadern von allen Theilen des Leibes in seine Höhlen aufnimmt, und selbiges wiederum durch die Pulsadern zu allen Theilen ausstößet. Seine Gestalt ist oben breit und unten stumpf zugespitzt, der Größe aber nach ist es gemeinlich fast sechs quer Finger lang, der Grund vier oder fünf breit, und beynabe vierzehn im Umfange. Es liegt [nicht ganz] mitten in der Brust [sondern ein wenig nach der linken Seite zu, wo man es schlagen fühlt.] hängt mit dem obern Theil an den Blut- und Pulsadern, die sich von bannen durch alle Theile des Leibes erstrecken, und wird mit einem zarten Häutchen überzogen, welches nach außen zu glatt ist, nach innen aber mit den Fasern des Herzens fest zusammen hängt. Dieses Häutchen steigt bis zu den großen Blut- und Pulsgefäßen, an denen das Herz hängt und seine Befestigung hat, in die Höhe; überzieht und bedeckt den Anfang derselben; dann aber weicht es ab und schlägt sich rückwärts, rund um und über das Herz weg, ohne mit demselben, wenigstens in natürlichen und gesunden Zustande zusammen zu hängen, endiget sich in der Gestalt eines Beutels unter der Spitze des Herzens und macht also denjenigen Sack aus, der pericardium oder der Herzbeutel genennet wird. Die innwendige Seite dieses Beutels, so sich nach dem Herzen zu kehrt, ist glatt und schlüpfrig, die äußere rauch, zotticht, mit Fett umgeben und hängt theils im Mittelfell, theils am Zwergefelle fest. Durch und in diesem Beutel wird das Herz in seinen Gränzen erhalten, damit es bey der Bewegung nicht zu sehr hin und wieder schwankt, doch dergestalt, daß weil dieser Beutel mit dem Herzen nicht verwachsen ist, dessen freye und leichte Bewegung nicht gehindert wird; außerdem vertheilt er dasselbe vor der äußerlichen Gewalt und heftigen Anstoß und erhält das Herz durch die innere Ausdünstung feucht und geschmeidig.] Das Herz selbst hat innwendig zwey große Höhlen, welche gemeinlich Herzkammern genennet werden, und ist jedwede so weit, daß vier, fünf und wohl mehr Löffel voll von einer Feuchtigkeit leicht darinnen Raum haben. Solche Scheidet ein fleischliches Theil, welches man die Scheidewand des Herzens nennet, von einander. Eine jede Herzkammer hat zwey Öffnungen, die eine gegen das darau befindliche Herzrohr und gegen die dahin sich öffnende große Blutader, die andere gehet in die Pulsader, so an der Herzkammer seinen Anfang nimmt. Jede

Seite

Öffnung hat eine eigene Art von Klappen oder Fallthüren, valvulae. Diejenigen, so sich an der Öffnung, gegen das Herz, ohz zu, befinden, sind breit, hängen durch flechtichte Fibern mit der innern flechtichten Substanz der Herzkammern zusammen, heißen wegen ihrer Gestalt und Ähnlichkeit mitrales und tricus pidales, und machen, daß das, aus den großen Blutadern durch das Herzohr nun einmal in die Herzkammer gestosene Geblüt, bey der Zusammenziehung und Verengerung des Herzens nicht wieder dahin zurück treten könne. Die an der andern Öffnung befindliche drey Klappen, so halb mondenförmig sind und daher semilunares, auch sigmoideae genennt werden, gehören eigentlich zu den großen Pulsadern und haben diesen Nutzen, daß sie das Blut, so die sich zusammenziehende und verengernde Herzkammer fortpreßt, zwar leicht in die Pulsadern hineinlassen, dessen Rückfluß nach dem Herzen aber, bey dessen unmittelbar darauf erfolgenden Erweiterung, verhindern, indem sie die Mündung der Pulsader verschließen, wenn sie von den zurückdrängenden Blute aus- gespannt werden. Der Lage nach wird die eine Herzkammer die vordere, die andere die hintere genannt, und eben so verhält es sich auch mit den Herzohren, welches zwey häuticht = musculöse Säcke sind, so, oberwärts mit dem Herzen fest verbunden, einen Theil desselben ausmachen. Die vordere Herzkammer empfängt das, aus dem ganzen Körper durch zwey Hauptblutadern, so die obere und untere Hohlader, vena caua, genennt werden, zurückkommende und in dem rechten Herzohr sich versammelnde, Blut, treibt dasselbe durch und mit Hülfe der Lungenpulsader, arteria pulmonalis, in und durch die Lungen, aus denen es sich durch vier große Blutadern, venae pulmonales in dem hintern Herzohr wieder sammlet, von da in die hintere Herzkammer geführt und endlich aus derselben in die große Pulsader, aorta, getrieben, durch den ganzen Körper wieder vertheilt wird. In un- oder neugebohrnen Kindern, bey denen sich die Lungen noch nicht bewegen, ist dieser Umlauf des Bluts so, wie auch einiae. Theile des Herzens und der großen Blutgefäße von einer andern Beschaffenheit. Es sammlet sich zwar auch durch die zwey Hohladern das, theils aus dem Körper des Kindes zurückkommende, theils das, durch die Nabelschnur von der Mutter zukießende, Geblüt in dem rechten Herzohr, weil aber die Scheidewand, so zwischen diesem und dem hintern Herzohr ist, eine Öffnung hat, so foramen ovale genannt wird, so fließt ein beträchtlicher Theil des Bluts durch diese Öffnung in das hintere Herzohr und durch dieses in die hintere Kammer; von dem

übrigen Geblüt aber, so dennoch aus dem vordern Herzohr in die vordere Kammer tritt und von da in die Lungenpulsader getrieben wird, gehet das meiste Blut durch einen Seitencanal, der aus dem canalis Botalli heißt, aus derselben ohne erst in die Lungen zu kommen, alsbald in die große Pulsader. Dieser Canal verwächst aber zeitig, so wie auch das foramen ovale. Das Herz besteht meistens aus einem rechten und wahrhaftigen Fleische, dessen Fäserchen auf viele und mancherley Art unter einander verwickelt sind, hat auch seine eigne Blut- und Pulsadern, welche deswegen die Kranzgefäße genennt werden, weil sie dem obern Theile des Herzens wie eine Krone umgeben, kreuzen auch daher über das ganze Herz kleine Zweigchen von sich. Die auf- und zuschließende Bewegungen des Herzens werden diastole und systole genennt, deren jene das Herz erweitert, diese enger macht und einziehet. s. Verberna Anatomie pag. 354. 199. Gesner in compendio anatom. pag. 112. 199. Neben andern anatomischen Schriften. Insbesondere hat der berühmte Engländer Richard Lower die Untersuchung des Herzens vor sich genommen, wuon er in London 1669. tractatum de corde, item de motu et colore sanguinis et chyli in eum transitu heraus gegeben. So hat auch Nicolaus Steno Anmerkungen von der Bewegung des Herzens geschrieben. Antonius Ludovicus, ein Anatomier, hat gleichfalls einen Tractat de corde ediret, und von dem Walthero Charleton, einem Medico zu London, haben wir lectiones anatomicas, deren die andere die Structur des Herzens untersucht. Außer diesen ist Raymond Vieussens traité de la structure et des causes du mouvement naturel du coeur 1715. heraus gekommen, welcher in dem journal des sçavans 1716. januar. pag. 44. recensiret wird; ingleichen in Bernards nouvelles de la republique des lettres 1716. nov. und decembr. pag. 727. Zu den neuern besten Schriften, so von der Structur und Bewegung des Herzens handeln, gehört vorzüglich Joh. Mar. Lancisi op. posthum. de motu cordis et aneurysmatibus. Rom. 1728. fol. m. 8. Londen 1740. 4. Petr. Senac traité de la structure du coeur. de son action et de ses maladies. T. I. II. Paris 1749. 4. m. 8. Nicht allein alle Thiere, so rothes Blut haben, sind mit einem Herzen versehen, sondern auch sogar in den kleinsten thierlosen Insecten hat man dasselbe oder ein desselben Stelle vertretendes Eingeweide gefunden. Nur in den Welspen und in denen, zu den übrigen Zoophyten gerechnet, gehörigen Geschöpfen, haben die Naturkundiger noch nichts entdecken können, daß einem Herzen ähnlich war oder der

n Verrichtung zeigte. Daß aber die Structur und Einrichtung des Herzens erschiederener Thiere und vorzüglich der Insekten sehr von der Beschaffenheit des menschlichen Herzens und des Herzens der tierischen Thiere abweiche, läßt sich alsd vermuthen und wird von den Schriftstellern der Zoologie bestätigt. Bey der Betrachtung des Herzens sind mancher Dinge zu untersuchen, die ich nur wegen Mangel des Raums auführen, und so davon mit mehreren geleiten werden muß, anzeigen will. Ich rechne dahin den Grund, warum und woher das Herz seine große Empfindsamkeit hat und dessen Bewegung theils vom Reize der Nerven, theils vom Reize des nervösen Blutes herrühre. Man liest hiervon etw. in dem Hamb. Magaz. im 13 Bände S. 499. wie auch im 16 Bände S. 243. f.) Ob in dem Herzen der Anfang von dem Kreislaufe des Blutes zu suchen sey, siehe ebendas. 16 Band S. 236. c) Ob das Herz zuerst zu leben anfange, und am letzten sterbe. 18 B. S. 206. Andere Untersuchungen nicht zu gedenken, die ich bey den Seribenten der Anatomie sehen muß. D. Joh. Seiner. Schürte in seiner Anthropologie sagt S. 113. Das Herz ist ein natürliches Druckwerk, wie die Feuerpumpen, darum zwey Cylindern, in welchen zwey Stempel sich auf und nieder bewegen. Denn wenn man an statt der zwey Cylindern, die beyden Herzkammern; an statt der Stempel, die Kraft der muskulösen Wands des Herzens; an statt der beyden Abzügen, die große Puls- und Lungen-Pulsader; an statt der Ventile in dieser Maschine, die Ventile oder Klappen des Herzens, valvulae cordis nimmt; so findet man zwischen dem Herzen und einem Druckwerke eine große Ähnlichkeit.“ Vergleiche den Artikel: Reiß auf des Blutes.]

Herabstigkeit,

ist diejenige Einrichtung des menschlichen Gemüths, daß man bey einer bestehenden Gefahr sich in der Furcht löset. Es sind hier zwey Abwege. Der eine thut man zu viel, daß man die Furcht das Gemüth gar zu sehr einnehmen läßt, wenn man furchtsam ist; in dem andern zu wenig, wenn man bey der Gefahr sich aller Furcht entschläget, und also verwegend ist. [Mit Nutzen wird an den Artikel: Kühn in Sullys Theorie der schönen Künste lesen.]

Heuchelei,

Kann im weitern und engern Verstande genommen werden. In jenem ist sie eben so, was man eine Scheintugend, oder

auch die Falschheit nennt, und sowohl gegen Gott, als andere und selbst den hat. Eigentlich aber versteht man dadurch die Scheinfrömmigkeit, da man den Schein haben will, als verehrte man Gott und leistete ihm den gehörigen Dienst. D. Buddeus in instit. theol. mor. part. 1. cap. 1. sect. 1. §. 24. sq. macht fünf Classen der Heuchler: 1) da der Mensch für fromm und heilig will angesehen seyn, ohneachtet er sich selbst nicht dafür hält, noch von andern, zum wenigsten verständigen Leuten, dafür geachtet wird, welches eine abgeschmackte und nährliche Heuchelei sey; 2) wenn man seine Gottlosigkeit unter dem Schein der Frömmigkeit zwar so verbirget, daß einen auch andere für fromm halten; bey sich aber selbst von seiner Aechtheit völlig überzeugt ist. Dieses sey die größte Heuchelei; 3) da einer sich selbst fromm einbildet, es auch dahin bringt, daß er für andern dafür gehalten wird, hingegen aber in groben Sünden lebet, die er zwar entweder für seine Sünden achtet, oder nur für Schwachheiten ansieht, mit denen die Heiligkeit wohl bestehen könnte; dahin auch diejenige, die alle ihre Heiligkeit auf den äußerlichen Gottesdienst beruhen lassen, gehörten: 4) wenn man äußerlich fromm lebet, und die groben äußerlichen Sünden fliehet, innerlich aber seinen bösen Neigungen nachhänget, und bey sich andere verachtet, welches die subtile und pharisäische Heuchelei sey; 5) da ein Mensch die Freundschaft Gottes und die Gemüthsruhe suchet, und sich bemühet, die äußerlichen und innerlichen Sünden zu meiden; den bösen Neigungen aber dennoch unter dem Schein der Tugenden nachgiebet, welche Art die allerfeinste sey. Es gehöret aber diese Materie eigentlich in die theologische Moral.

Herereb,

Was eigentlich die Herereb sey, kann man überhaupt so genau nicht beschreiben, nachdem man dies Wort in verschiedenem Verstand gebraucht, und solches bald im engern, bald im weitern Sinn genommen, wie man denn auch so viele Namen hat, womit man die Herereb bezeuget, die sich aber zum theil auf die Hauptsache, so darunter anzudeuten, nicht schicken. Von den hebräischen Wörtern, welche aus dem alten Testamente hier applicirt werden, vorzuziehen nichts zu gedenken; so gebraucht man 1) das Wort lamia, welches einige vor lateinisch, andere vor griechisch ausgeben, wovon Gesnerus und andere sagen, daß es eine irdische Creatur, oder einen gefräßigen Fisch, wie auch ein Gespenst bedeute, und thun dazu, daß es eine Creatur mit einem grausamen

engesichte, und mit Pferd oder Eselsfüßen sey, dergleichen aber weder jetzt, noch jemals in der Natur gewesen, sondern nur die Kinder zu erschrecken erfunden worden: 2) strix, da die Hexen in vielen Büchern striges heißen. Eigentlich aber bedeutet strix einen Nachtvogel, welcher denen Zieren die Milch, und den jungen Kindern das Blut auszusaugen pfleget. Es soll eine Art von Eulen, etwas größer denn eine Ufchel, doch nicht gar so groß als ein Kukuk seyn, s. *Glossarium de avib. lib. 3. pag. 241.* Sie sind am Tage blind, fliegen aber des Nachts mit einem entsetzlichen Geschrey umher, sind um Rom, in der Schweiz und in der Insel Candia zu finden. Daß man nun den Hexen diesen verblühten Namen beileget, soll deswegen geschehen seyn, weil sie des Nachts meistens ihre teuflischen Künste ausübten, und die jungen Kinder bezauberten, da sie solche anrühren, oder ihnen Milch aus ihren Brüsten gäben, welche gesuchte Gleichheit aber etwas gezwungen ist, indem auf solche Weise alle gottlose Leute, die des Nachts andern Schaden zufügen, und die keine Hexenmeister oder Hexen sind, striges zu nennen wären: 3) pflegt man das Wort *fortilegus* auf die Hexen zu ziehen, welches eigentlich einen solchen bedeutet, der das Glück durchs Loos erkundiget und anzeigt; da man denn wieder nicht sehen kann, was das Werfen, oder der Gebrauch des Looses vor eine Gemeinschaft mit der Hexerei hat. Denn obgleich das Loos, wie es den besten Sachen zu ergeben pflegt, kann gemißbraucht werden, so ist es doch nicht an und vor sich böse, und hat auch in dem gemeinen Leben seinen Nutzen, wie denn dessen Gebrauch *Prov. 16. v. 33.* und *Actor. 1. v. 26.* gedacht wird: 4) sagt, welches eine der gewöhnlichsten lateinischen Benennung der Hexen ist, und von *lagire*, d. i. etwas gleich merken, den Braten riechen, kommt, daß folglich *laga* eigentlich nichts anders bedeutet, als eine weise und verschlagene Frau, damit man denn die Hexen deswegen benennet, weil sie viele künftige Dinge vorher wissen könnten, so aber auch nicht auf die Hauptsache, oder auf das Bündniß mit dem Teufel gehei: 5) bedienet man sich der Worte *veneficus*, *venefica* und *veneficium*, welche in ihrer eigentlichen Bedeutung und Ursprung aus dem lateinischen nichts mehr heißen, als ein Giftmischer, Giftmischerin, Giftmischung, und kann seyn, daß man diese Namen denen Hexenmeistern, Hexen und Hexereyen darum belegeleget, weil man sagt, daß sie heimlich und doch plötzlich einen Menschen verderben können. Doch es kann jemand Giftmischen, solches auch aus Trieb des Satans ändern zum Schaden brauchen, ohne durch ein Bündniß mit

dem Satan verknüpft zu seyn: 6) werden hieher gezogen die lateinischen Wörter: *fascinum*, *fascinatio*, *fascinator*, *fascinatrix*. *Fascinatio* wird zuweilen vor Neid und Bosheit genommen, und man sagt, daß die Hexen einer Creatur mehr, als der andern, durch ihr bitter und neidisches Gemüth zu Schaden trachteten, und dahin wird eine Art der Zaubereyen mit den Augen, wodurch verursacht werde, daß die Kinder ganz abnehmen und schwinden, wenn sie von boshaftigen Leuten stämiß und verwendet angesehen würden, gerechnet; bisweilen werde auch diese Art der Zaubereyen von denen gesagt, die rothe und ungejunde Augen haben, und von welchen man färgiebt, daß sie damit auch andern Schaden könnten. Es bedeutet auch *fascinatio* oftmals solche Art der Verschönerung, welche durch Kraft etlicher zauberischer Worte wundersame Dinge ausrichtet, s. Webster in der Unterfuchung der vermeinten und sogenannten *Hexereyen cap. 2. §. 5. 7)* das gewöhnliche Wort, so die Deutschen haben, ist *Hexe*, oder wie einige schreiben wollen, *Säcke*, von dessen Ursprung allerdings Meinungen zu finden. Einige sagen, daß dieses Wort von *Hexa*, einem Namen einer gewissen Königin der Amazonen, so die Zaubereyen wohl verstanden abkämme. Andere glauben, daß *Hexe* so viel als *Hecateia*, von *Hecate*, welche Perseus, der Sonne Sohn gezeuget, und die sich auf Verfertigung und Zubereitung tödtlicher Gifte gelegeleget. Es meynen auch etliche, daß der Ursprung dieses Wortes von der *Hecuba*, von welcher die Poeten gedichtet, daß sie ein boshaftiges Weib gewesen, und nachgebendes in einen Hund verwandelt worden, herzukommen, welches grammatische Nachbahrungen sind, die, wenn sie auch alle vor richtig angenommen würden, zur Sache nicht beitragen noch beweisen, daß der Name *Hexe* die eigentliche Idee der Hexerei ausdrücke: 8) nennet man dergleichen Leute auch Unholden, Gabelreuter, Milchdiebe, böse Leute, Wettermacherinnen u. s. w. welches ebenfalls solche Benennungen sind, die nur gewisse Eigenschaften, nicht aber das Wesen solcher Leute ausdrücken.

Durch die eigentliche Hexerei nun, so fern solches Wort im engeren Verstand gebraucht wird, versteht man dasjenige Verbrechen, da ein Mensch mit dem Satan, der sich entweder in einer vießischen, oder menschlichen, oder ungeheuren, aber leicht aber sichtbarlichen Gestalt einem Bündniß eingeebet, Kraft dessen der Teufel seiner Wollust, Geiz, und Hochmuth ein Gnüge thun, und er hingegen mit ihm fleischlichen Unmuth treiben, an einem gewissen Orte, mit Hilfe des Satans, der die Zaubereyen durch die Luft

dahin

abin fñhret, erscheinen, auch daselbst ebt andern seinen Consorten denselben andern, tanzen und schmelgen, ja eben urch dessen Bestand, Menschen, Vieh nd Früchte durch Wettermachen, oder uf andere übernatürliche Weise beschä- igen, und endlich nach Verflückung ei- er bestimmten Zeit mit Leib und Seele es Satans seyn und in Ewigkeit bleiben olle, f. Thomastum de crimine magiae 12. de origine ac progressu processus in- mitorü contra sagas s. 4. Gottfried Daphelicks Vorstellung der Nichtigkeit ar vermeyneten Hexereyen cap. 1. 11. Es wird auch sonst das Wort He- ren, wie das Wort Zauberer, im wei- ern Sinn genommen, daß man darun- er überhaupt dasjenige Verbrechen ver- ehrt, wenn die Menschen ungewöhnliche dinge zum Schaden anderer vermittelt bergläubischer Gebräuche vornehmen, oh- e daß sie in einem leiblichen Bündniß it dem Satan leben. Doch die erste edeutung ist die gewöhnlichste, daher ir auch jetzt bey derselben bleiben, und ie angegebene Definition ausführen, hier- uf aber die Frage: ob dergleichen be- hriebene Hexeren zu finden? untersuchen ollen.

Es kommt aber bey der berührten De- nition die Hauptsache auf das Bündniß, die Hexen mit dem Teufel austrichten, a, da denn die gemeine Lehre dahin ehrt: Es erschiene der Teufel in einer ibleichen; doch unterschiedenen Gestalt, idem er bald in Gestalt eines Viehes, ld eines Menschen, bald auf eine an- ere ungeheure Gestalt daher käme, und ürde also mit ihm ein Bündniß aufge- ichtet, welches aber auf unterschiedene eise geschehen könnte, so wohl öffent- ch, als privatim. Dessenwill wurde ieler Vertrag in Gegenwart anderer Za- urer und Hexen in einer von dem Sa- n selbst bestimmten Zeit aufgerichtet; rivatim aber, wenn solches allein unter yden Parteyen, ohne daß jemand anders zugegen wäre, geschähe. Andere eilen dieses Bündniß in ein ausdrück- ches, welches entweder öffentlich, oder rivatim geknüpft würde, und in ein still- hweigendes, wenn man sich nur durch agelobung und Versprechung dem Teu- l verbinde. Deleto in disquisitionibus agicis sagt, daß diese Verbindung auf ne dreifache Art geschehen könnte; ein- al, wenn der Teufel in einer leibli- en Gestalt zugegen wäre, und das Pa- um mit ihm in Gegenwart der andern auberer und Hexen, als Zeugen mit ebachtung gewisser Solennitäten auf- ichtet würde: hernach vermittelt ei- n Supplic, welche dergleichen Leute m Teufel überreichten, und dristens ch einen abgeordneten Zauberer, wenn Philof. Lexic. I. Theil.

sich etwa die Person, welche mit dem Teufel ein Bündniß machen will, ihn anzusehen, oder mit ihm zu reden, scheuete. Hierbey giebt man für, daß der Satan denjenigen, mit welchem er ein Bünd- niß schließe, gewisse Markzeichen, Beu- len und Gemäthe an ihren Leibern ver- ursache, welche, wenn man hinein se- che, unempfindlich wären, und kein Blut gäben, von denen etliche behaupten, daß sie bey allen, nach anderer Meinung aber nur bey denen, bezweischen sich der Teu- fel besäthe, daß sie dürften bundbrüchig werden, anzutreffen, davon mit mehreren Spigeln in expugnatione ori pag. 232. 277. 199. nachzusehen. Die Handschrift, welche sie dem Satan ausfertigen müssen, sollen sie sehr oft mit ihrem eigenen Blute unterschreiben, und die Sachen, worüber sie ein Bündniß machen, geu- gen zum theil dem Teufel, zum theil ih- re eigene Person an. Auf Seiten des Teufels müßte man sich ihm mit Leib und Seele als eigen verschreiben, daß es nach einer gewissen Zeit die völlige Be- sitzung davon nähme, mitbin dem Bünd- welchen man mit Gott in der heiligen Taufe aufgerichtet, gänzlich abgeben; insonderheit aber verbanden sich die He- ren *) mit ihm fleischliche Unzucht zu treiben, so der Teufel wohl thun könnte, in Ansehung daß er einen Leib annehmen, oder andern den Saamen entwenden, und sich dessen bey der fleischlichen Ver- mischung bedienen könnte, welches zwar ein Punct, den auch viele, die sonst die Hexeren sehr vertheidigen, in Zwei- fel ziehen, ja gar leugnen, wie bald soll gezeigt werden: *) an einem gewissen Ort mit Hülfe des Satans, der die Za- iberer durch die Lust dahin führe, zu er- scheinen, auch daselbst nebt andern sel- en Consorten: denselben anzubeten, zu tanzen und zu schmelgen. Dieses geschä- he nur zuweilen wahrhaftig, daß sie der Teufel leiblicher Weise wohin führe; zu- weilen aber machte er ihnen nur ein Blendwerk für, und bethöre sie, daß sie sich einbildeten, als wären sie unter ein- ander lustig und tanzeten. Ja Johann Bodinus hat fürgegeben, daß bisweilen die Seele der Hexen von dem Teufel wohin gewracht wurden, und der Leib bliebe zu Hause. Die Zeit dieser Hexen- zusammenkunft und des Hexentanzes wird mehrentheils auf Walpurgis, welches der erste Mai ist, gesetzt, da denn einsame Dörter in einem Wald, oder auf einem Berg, oder unter der Erde darzu ermah- tet würden, und ist bey uns deswegen der Bloßberg bekannt; die Fuhr aber geschähe auf Besen, auf Driengabeln, Harken, Böden, und was dergleichen Weiberbüßstöcken mehr sind. Auf Sei- ten der Zauberer aber und Hexen, ver- binde sich der Satan erklich ihren besen- Reign-

engesichte, und mit Pferd- oder Eselsfüß-
sen sey, dergleichen aber weder jetzt, noch
jemals in der Natur gewesen, sondern
nur die Kinder zu erschrecken erfunden
worden: 2) strix, da die Heren in vie-
len Büchern striges heißen. Eigentlich
aber bedeutet strix einen Nachtvogel, wel-
cher denen Zieren die Milch, und den
jungen Kindern das Blut auszusaugen
pfeleget. Es soll eine Art von Eulen, et-
was größer denn eine Maus, doch nicht
gar so groß als ein Kukuck seyn, s. *Ges-
nerum de avib.* lib. 3. pag. 241. Sie
sind am Tage blind, fliegen aber des
Nachts mit einem entsetzlichen Geschrei
umher, sind um Rom, in der Schweiz
und in der Insel Candia zu finden. Daß
man nun den Heren diesen verblühten
Namen beyleget, soll deswegen geschehen
seyn, weil sie des Nachts meistentheils
ihre teuflischen Künste ausübten, und die
jungen Kinder bezauberten, da sie solche
anrühreten, oder ihnen Milch aus ihren
Brüsten gaben, welche gesuchte Gleich-
heit aber etwas gezwungen ist, indem auf
solche Weise alle gottlose Leute, die des
Nachts andern Schaden zufügen, und die
keine Herenmeister oder Heren sind, strig-
es zu nennen wären: 3) pflegt man das
Wort *forilegus* auf die Heren zu ziehen,
welches eigentlich einen solchen bedeutet,
der das Glück durchs Loos erkundiget und
angeiget; da man denn wieder nicht se-
hen kann, was das Werfen, oder der Ge-
brauch des Looses vor eine Gemeinschaft
mit der Hereren hat. Denn obgleich das
Loos, wie es den besten Sachen zu erge-
ben pflegt, kann gemißbraucht werden,
so ist es doch nicht an und vor sich böse,
und hat auch in dem gemeinen Leben sei-
nen Nutzen, wie denn dessen Gebrauch
Prov. 16. v. 33. und *Actor. 1. v. 16.* ge-
dacht wird: 4) sagt, welches eine der
gewöhnlichsten lateinischen Benennung
der Heren ist, und von *lagire*, d. i. et-
was gleich merken, den Braten riechen,
kommt, daß folglich *laga* eigentlich nichts
anders bedeutet, als eine weise und ver-
schlagene Frau, damit man denn die He-
ren deswegen benennet, weil sie viele
künftige Dinge vorher wissen könnten, so
aber auch nicht auf die Hauptsache, oder
auf das Bündniß mit dem Teufel gehet:
5) bedienet man sich der Worte *venereus*,
venefica und *veneficium*, welche in ihrer
eigentlichen Bedeutung und Ursprung
aus dem lateinischen nichts mehr heißen,
als ein Gistmischer, Gistmischerin, Gist-
mischung, und kann seyn, daß man diese
Namen denen Herenmeistern, Heren und
Herereyen darum beyleget, weil man
sagt, daß sie heimlich und doch plötzlich
einen Menschen vergeben können. Doch
es kann jemand Gist mischen, soches auch
aus Trieb des Satans andern zum Scha-
den brauchen, ohne durch ein Bündniß mit

dem Satan verknüpft zu seyn: 6) werden
hieber gezogen die lateinischen Wörter: *fasci-
nium*, *fascinatio*, *fascinator*, *fascinatrix*. *Fas-
cinatio* wird zuweilen vor Neid und Bosheit
genommen, und man sagt, daß die He-
ren einer Creatur mehr, als der andern,
durch ihr bitter und neidisches Gemüth
zu schaden trachteten, und dahin wird
eine Art der Zauberen mit den Augen,
wodurch verursacht werde, daß die Kin-
der ganz abnehmen und schwinden, wenn
sie von boshaften Leuten stämiß und
verwendet angesehen würden, gerechnet;
bisweilen werde auch diese Art der Zau-
beren von denen gesagt, die rotte und
ungejunde Augen haben, und von wel-
chen man fürget, daß sie damit auch
andern schaden könnten. So bedeutet
auch *fascinatio* oftmals solche Art der Ver-
schönerung, welche durch Kraft etlicher
zauberischer Worte wunderbare Dinge
ausrichtet, s. Webster in der Unter-
suchung der vermeynten und sogenann-
ten Herereyen cap. 2. §. 5. 7) das ge-
wöhnliche Wort, so die Deutschen haben,
ist *Hexe*, oder wie einige schreiben mel-
len, *Säcke*, von dessen Ursprung aller-
hand Meinungen zu finden. Einige sa-
gen, daß dieses Wort von *Heza*, einem
Namen einer gewissen Königin der Ama-
zonien, so die Zauberen wohl verstanden,
abstamme. Andere glauben, daß *Hexe*
so viel als *Hecateia*, von *Hecate*, welche
Perses, der Sonne Sohn gezeugt, und
die sich auf Verfertigung und Zuberei-
tung tödtlicher Gifte geüet. So me-
nen auch etliche, daß der Ursprung dieses
Worts von der *Hecuba*, von welcher die
Poeten gedichtet, daß sie ein boshaftiges
Weib gewesen, und nachgehends in einen
Hund verwandelt worden, herzu-
leiten, welches grammatische Rhythmen
sind, die, wenn sie auch alle vor richtig
angenommen würden, zur Sache nichts
beizutragen noch beweisen, daß der Name
Hexe die eigentliche Idee der Hereren
ausdrücke: 8) nennet man dergleichen
Leute auch Unholden, Gabelreuter,
Milchdiebe, böse Leute, Wetterma-
cherinnen u. s. w. welches ebenfalls solche
Benennungen sind, die nur gewisse Ei-
genschaften, nicht aber das Wesen solcher
Leute ausdrücken.

Durch die eigentliche Hereren nun, so
fern solches Wort im engern Verstand ge-
braucht wird, verhehet man dasjenige
Verbrechen, da ein Mensch mit dem Sa-
tan, der sich entweder in einer viehischen,
oder menschlichen, oder ungeheuren, al-
lezeit aber sichtbarlichen Gewalt sehen läßt,
ein Bündniß eingeht, Kraft dessen der
Teufel seiner Wollust, Geiz, und Hoch-
muth ein Gnuß thun, und er dingege-
n mit ihm fleischliche Unzucht treiben, an
einem gewissen Orte, mit Hülfe des Sa-
tans, der die Zauberer durch die Luft
dahin

abhin fähret, erscheinen, auch daselbst abth andern seinen Consorten denselben abeten, tanzen und schwelgen, ja eben urch dessen Verstand, Menschen, Vieh und Früchte durch Wettermachen, oder uch andere übernatürliche Weise beschägen, und endlich nach Verflückung ei- er bestimmten Zeit mit Leib und Seele es Satans seyn und in Ewigkeit bleiben olle, s. *Thomastum de crimine magiae* 12. de origine ac progressu processus in- uisitorum contra sagas s. 4. Gottfried Dahrlichs Vorstellung der Nichtigkeit der verimeynten Hexereyen cap. 1. 11. Es wird auch sonst das Wort He- xerey, wie das Wort Zauberey, im wei- ern Sinn genommen, daß man darun- er überhaupt dasjenige Verbrechen ver- ehret, wenn die Menschen ungewöhnliche dinge zum Schaden anderer mittelst bergläubischer Gebräuche vornehmen, ob- e daß sie in einem leiblichen Bündnis it dem Satan stehen. Doch die erste edeutung ist die gewöhnliche, daher ir auch jetzt bey derselben bleiben, und ie angegebene Definition ausführen, hier- uf aber die Frage: ob dergleichen be- triebene Hexereyen finden? untersuchen ollen.

Es kommt aber bey der berührten De- nition die Hauptsache auf das Bündnis, ie Hexen mit dem Teufel ausrichten, n, da denn die gemeine Lehre dahin ehret: Es erscheine der Teufel in einer eiblichen; doch unterschiedenen Gestalt, dem er bald in Gestalt eines Viehes, ald eines Menschen, bald auf eine an- ere ungeheure Gestalt daher käme, und ürde also mit ihm ein Bündnis aufge- ichtet, welches aber auf unterschiedene eise geschehen könnte, so wohl öffent- ch, als privatim. Oeffentlich würde ieser Vertrag in Gegenwart anderer Zau- erer und Hexen in einer von dem Sa- n selbst bestimmten Zeit ausgerichtet; rivatim aber, wenn solches allein unter yenden Pächscen, ohne daß jemand anders zugegen wäre, geschähe. Andere eilen dieses Bündnis in ein ausdrück- ches, welches entweder öffentlich, oder ivatim geknüpft würde, und in ein still- zweigendes, wenn man sich nur durch ngelobung und Versprechung dem Teuf- l verbinde. Delrio in *disquisitionibus agicis* sagt, daß diese Verbindung auf ine dreifache Art geschehen könnte; ein- al, wenn der Teufel in einer leibli- en Gestalt zugegen wäre, und das Pa- tum mit ihm in Gegenwart der andern auberer und Hexen, als Zeugen mit eobachtung gewisser Solennitäten auf- richtet würde; hernach vermittelt ei- er Supplic, welche dergleichen Leute m Teufel überreichten, und dristens uch einen abgeordneten Zauberer, wenn *Philos. Lexic. 1. Theil.*

sich etwa die Person, welche mit dem eufel ein Bündnis machen will, ihm anzusehen, oder mit ihm zu reden, scheuete. Hierbey giebt man für, daß der Satan denjenigen, mit welchem er ein Bünd- nis schließe, gewisse Anzeichen, Zeu- len und Gewächse an ihren Leibern ver- ursache, welche, wenn man hinein ä- che, unempfindlich wären, und kein Blut gäben, von denen etliche behaupten, daß sie bey allen, nach anderer Meinung aber nur bey denen, bey welchen sich der Teu- fel befehrt, daß sie dürften bundbrüchig werden, anzutreffen, davon mit mehreren Spiegel in *expurgations orci* pag. 232. 277. 199. nachzusehen. Die Handschrift, welche sie dem Satan ausfertigen müssen, sollen sie sehr oft mit ihrem eigenen Blute unterschreiben, und die Sachen, worüber sie ein Bündnis machen, gleich- gen zum theil dem Teufel, zum theil ih- re eigene Person an. Auf Seiten des Teufels müßte man sich ihm mit Leib und Seele als eigen verschreiben, daß er nach einer gewissen Zeit die völlige Be- stigung davon nähme, mithin dem Bund, welchen man mit Gott in der heiligen Taufe ausgerichtet, gänzlich absagen; insonderheit aber verbanden sich die He- ren a) mit ihm fleischliche Unzucht zu treiben, so der Teufel wohl thun könnte, in Ansehung daß er einen Leib annehmen, oder andern den Saamen entweiden, und sich dessen bey der fleischlichen Ver- mischung bedienen könnte, welches zwar ein Punct, den auch viele, die sonst die Hexerey sehr vertheiligen, in Zwei- fel ziehen, ja gar leugnen, wie bald soll gezeigt werden: b) an einem gewissen Ort mit Hülfe des Satans, der die Zau- berer durch die Lust dahin führe, zu er- scheinen, auch daselbst nebst andern sei- nen Consorten denselben anzubeten, zu tanzen und zu schwelgen. Dieses geschä- he nun zuweilen wahrhaftig, daß sie der Teufel leiblicher Weise wohl führe; zu- weilen aber machte er ihnen nur ein Blendwerk für, und bethöre sie, daß sie sich einbildeten, als wären sie unter ein- ander lustig und tanzeten. Ja Johann Bodinus hat fürgegeben, daß bisweilen die Seele der Hexen von dem Teufel wohin geracht würden, und der Leib bliebe zu Hause. Die Zeit dieser Hexen zusammenkunft und des Herentanzes wird wehrentheils auf Walpurgis, welches der erste May ist, gesetzt, da denn einsame Oerter in einem Wald, oder auf einem Berg, oder unter der Erde dazu erwä- hlet würden, und ist bey uns deswegen der Blockberg bekannt; die Fahr aber geschähe auf Besen, auf Driengabeln, Harten, Hötten, und was dergleichen Weiberrichtern mehr sind. Auf Sei- ten der Zauberer aber und Hexen, ver- binde sich der Satan erlich ihren bösen

Neigungen des Hochmuths, Selbes und der Wollust ein Genüge zu thun, das er diejenigen, welche sich mit ihm in ein Bündnis einließen, bald zu großen Ehren, bald zu großem Reichthum, bald zu allem Vergnügen, in was für Füllen sie es wollten, bringen würde; hernach lehre der Teufel die Heren allerhand Zauberstücke, so wohl was die wahrsagende Zauberey anlange, das sie die bevorstehende Ungemitter wissen, auch wenn was verlohren oder gestohlen worden, denjenigen, der es gefunden oder gestohlen habe, anzeigen könnten, daher man zu sagen pflegt: man wollte desfalls zu einer weisen Frau gehen; als auch, was die practische Zauberey betreffe, das sie könnten verwandeln, und andere auferstehende und die menschlichen Kräfte übersteigende Dinge zum Schaden der Menschen und unvernünftigen Creaturen thun, dergleichen das Wetter machen, die Vergiftungen, die Lähmungen der Glieder, das Augenaus schlagen, und dergleichen wären. Dergleichen Herenhistorien und Exempel in dem *malleo maleficarum*, *Bodini daemonomania*, dem *theatro de veneficiis*, *Delrionis disquisitionibus magicis*, *Torreblanca vier Büchern de magia*, *Remigii daemonolatriæ*, und andern solchen Schriften zu finden, zu geschweigen der besondern Nachrichten von einzelnen Personen, wohin des Fausts Leben gehört, und was man bey andern Scibenten die und da zerstreut antrifft, davon wir bald mehrers sagen wollen. Wer aber die allerseltenssten Begebenheiten der Zauberey und Heren unter der Gestalt eines Herenromans lesen will, dem wird die *histoire des imaginations extravagantes de Mons. Ouse* groß Vergnügen geben, woraus man viele thörichte Einbildungen und Aberglauben erkennet, und daher sehr zu recommendiren ist. Der Autor soll der Abt Borseloue seyn, und man hat von diesem Buch auch eine deutsche Uebersetzung, die zu Danzig 1712. in 8. gedruckt ist. Aus dem Namen Ouse aber kommt durch ein gar ungewohntes Anagramma das Wort *le fou her-*

Nun ist die Frage: ob es eine solche Hererey gebe, wie sie jetzt beschrieben und erklärt worden? Die gemeinste Meynung spricht ja, doch sind auch andere, die nein dazu sagen, von welchen beeden Theilen wir erläch eine kurze Nachricht aus der gelehrten Historie geben, und hernach beiderseits Gründe anführen wollen. In dem ersten giebt uns *Thomasius* in seiner *Disputation de origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas* ein großes Licht. Bey den Juden war unter andern eine Fabel besagnt, wie sich die Geister mit den Töchtern der Menschen, *Genes. 6. v. 9.* fleisch-

licher Weise vermischet, und haben auch sehr viele Kirchenlehrer durch die Kinder Gottes Geister verstanden, als *Irenæus*, *Justinus*, *Clemens Alexandrinus*, *Tertullianus*, *Lactantius*, s. Pfeiffer in *dubii verat. cent. I. loc. 21. pag. 59.* nebst *Wisenmenger* in dem entdeuteten *Judenthum* part. 2. cap. 8. pag. 413. 494. und was hierinnen aus dem alten Testament hieher gehöret, wird unten vorkommen. Unter den heidnischen Philosophen waren vornehmlich die *Pythagoræer* und *Platonici*; welche von den Geistern lehrten, das ihnen ein subtiler Leib zukam, das man mit ihnen könnte bekannt werden und in ihre Gemeinschaft kommen, wodurch sie zur Ausübung der Zauberey vermittelst allerhand abergläubischen Ceremonien Anlaß gaben. Was man aber davon bey den Poeten und unter andern bey *Ovidio* findet, wie gewisse Menschen in Vögel und andere Arten unvernünftiger Thiere verwandelt worden, welches sind Gedichte, dabey man sich zu verwundern, das das Volk sich solche abgemachte Dinge hat berehen lassen, und sich eine so ungereimte Kraft der magischen Künste einbilden können, als wenn *Virgilius* lib. 4. v. 487. 499. *Aeneid*, ein in dergleichen Zauberey erfahres Weib also beschreibet:

Haec se carminibus promittit solennem mentes,
Quas velic; aut aliis duras immittere curas,
Sistere aquam fluuiis et vertere solum retro,
Nocturnasque ciet manes; magire vultibus
Sub pedibus terram, et descendere mortibus ornos.

So ist auch wohl aus dem, was *Apollonius* hievon geschrieben, nicht viel zu machen. Unter den Kirchenlehrern sind *Hieronymus*, *Augustinus*, *Cyprianus* die vornehmsten, welche von dieser Materie was hinterlassen, und zu vernehmen geben, wie sie allerdings eine Hererey eindrucketen. Doch das Werk gieng erst recht zu den neuern Zeiten an, das man anseht, dasselbe in besondern Schriften zu untersuchen, und darinnen entweder ausdrücklich zu erwägen, das dergleichen beschriebene Hererey zu widerlegen, oder allerhand Heren- und Zauberehistorien zusammen zu tragen, oder insbesondere den Grund der Herenprocresse zu vertheidigen. Dahin gehören 1) *Caesaris Geisterbachensis*, welcher 12 Bücher *illustrum miraculorum et historicarum memorabilium*, im Anfang des dreizehnten Seculi geschrieben, worinnen allerhand Zauberehistorien vorkommen, dergleichen auch 2) in des *Vincenzii Bellouacensis speculo historici* gesch-

hen, welcher nämlich mit großer Mühe vier specula, naturale, doctrinale, morale und historiale verfertigt; 3) Joh. Nider in dem funfzehenden Seculo, der in einem fornicarium, wie er diß Buch nennt, dergleichen Geschichte von den teufelischen Pactis und Vermischungen mit den Hexen aufzeichnet, welche Schrift der Herr von der Garde unter dem Titel de visionibus et revelationibus 1692. nieder ediret hat; 4) Nicolaus Jaquerius in flagello haereticorum fascinatorum, welches Buch 1485. geschrieben und 1581. zu Frankfurt ediret worden, worinnen er den Hexenproceß vertheidiget; 5) die Autores des sogenannten Mallois maleficarum, worinnen auch eine Menge von Hexen- und Zaubergeschichten zusammen getragen worden; 6) Lambertus Panäus in dialogo de veneficiis 1574. darinnen der Proceß wider die Hexen für rechtmäßig erkannt wird, und setzet er zum voraus, daß der Teufel Bündnisse mit dem Menschen machen könne, und mache; 7) Thomas Erasmus, der 1577. einen andern Dialogum de lamiis tribus geschrieben, welcher eigentlichem Wiero entgegen gesetzt, ob er ihn schon nicht nennet, und meynet er, daß er Punkt von den Bündnissen der Hexen mit dem Teufel so klar, daß er keines Beweises nöthig habe; 8) Joh. Bodinus in 4. Büchern de daemonomania 1579. worinnen er erkärtet, daß der Teufel ein ausdrücklich Bündnis mit den Hexen mache, folglich sey das Verfahren wider sie ganz recht, erzählet auch allerhand hieher gehörige Geschichte, und fügt endlich eine Widerlegung des Wieris bey, in er für den aller gottlosesten Menschen, in einen Betrüger, der des Trithemii Steganographie ausgeschrieben, und Cornelii Agrippa des Erzaubersers Schüler v. ausgelebet; 9) der Autor des theatri de veneficiis, welches 1596. heraus gekommen ist, worinnen verschiedene deutsche, oder doch ins deutsche übersehte tractate von den Hexen zusammen gelesen worden, dabey denn das Absehen gesehen, die Richter zur strengen Unternehmung wider die Hexen anspornen; 10) Peter Hinsfeld de confessionibus alethorum et sagarum 1591. 11) Nicolaus Remigius in drey Büchern de daemonolatriae 1594. 1596. und 1598. in deutscher Sprache, worinnen der Autor die große Anzahl von den Hexenbekannten und Exempeln zusammen gebracht, welche Schrift auch für andern mit dem Beyfall aufgenommen worden; 12) Martinus Delrio in 6 Büchern dissertationum magicarum 1599. darinn der Autor alles, was er nur von Hexen anbringen können, zusammen gebracht, und das Pactum des Teufels mit denselben lechterdings behauptet, dabey er aber

auf die Reformirten und Lutheraner sehr übel zu sprechen ist: 13) der Autor der daemonologiae, die zu Anfang des siebenzehenden Seculi heraus kam, und insgemein Jacobo, dem Könige in England zugeschrieben wird, worinnen der Reginaldus Scotus und Wierus weidlich herum genommen, und für Hexenmeister ausgegeben werden: 14) Franciscus Torreblanca, ein spanischer Rechtsgeslehrter in vier Büchern de magia 1613. die nachgehends 1678. wieder gedruckt worden, worinnen auch viele Hexengeschichte anzutreffen, und die Herren Richter und Advocaten wider die Hexen scharf zu verfahren aufgemuntert werden: 15) Benedictus Carpzovius in practica rerum criminalium qu. 48. 49. 50. welcher der vornehmste, so das Later der Zauberey behauptet, und auf den sich nachgehends die Theologi, und übrigen Juristen mehrentheils berufen, von welchen Christen Thomasius in besagter Disputation de origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas mehrere Nachricht giebet. Nach der Zeit ist eben so viel für das Laster der Hexerey in besondern Tractaten nicht geschrieben worden, außer was sonderlich in England und Deutschland geschähe, da sich welche fanden, die dasselbe leugneten, denen verschiedene Schriften entgegen gesetzt wurden, dergleichen in Joseph Glanvills Sadducaeiismus triumphans zu London 1681. in 8. und in deutscher Sprache 1701. worinn der Autor so wohl aus belliger Schrift, als andern Ursachen zu erweisen suchet, daß es allerdings Hexen und Gespenster gäbe, davon aber Thomasius in der Vorrede zu Websters Untersuchung der vermeynten und sogenannten Hexereyen ein gar schlechtes Urtheil fällt. So ist auch zu London 1705. ein Tractat von Geistern, Erscheinungen, Hexereyen, und andern zauberischen Handeln in englischer Sprache heraus gekommen, dessen Autor Joh. Beaumont genennet wird, welcher auch in deutscher Sprache unter dem Titel: historisch-physiologisch- und theologischer Tractat von Geistern, Erscheinungen, Hexereyen und andern Zaubereyhandeln mit einer Vorrede des Thomasi 1721. ediret worden. Was man dergleichen wider Thomasium geschrieben, der gleicher maßen das Laster der Zauberey leugnet, welches ist unten in dem Artikel von der Zauberey berührt worden.

Doch es sind auch andere gewesen, welche von den erstern, so die Existenz der beschriebenen Hexen behauptet, abgegangen, und die gegenseitige Meinung angenommen haben, wiewohl sie selbst von unterschiedener Sorte sind. Denn einige haben die Sache schlechterdings überhaupt gelengnet, etliche aber haben

nur zu verstehen gegeben, daß die Hexer keinen Grund hätte. Es werden verschiedene von den alten heidnischen Scribenten angeführt, welche die Sache von der Hexeren, als eine einfältige Phantasie sollen verworfen haben. Als Socrates von seinem Freund Julto Floro vernommen wolt, wie fest er sich in den Regeln der Weisheit gesetzt, habe er ihn lib. 2. ep. 2. unter andern gefragt:

Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,

Nocturnos lemures, portentaque Thestala rides?

So bezeuge auch Seneca in qu. natur. lib. 4. cap. 7. daß ob zwar das unwissende Alterthum fest geglaubt, man könne durch gewisse Gesänge Regen verschaffen und verhindern, auch daher in die zwölf Kaseln ein Verbot kommen, wie niemand eines andern Früchte beschreyen solle; so habe man doch schon zu seiner Zeit erkannt, daß die Sache nicht angienge, und man deswegen eines philosophischen Unterrichts nicht nöthig gehabt, wie sich denn auch Lucianus über dergleichen Dinge moquirt, und Plinius habe nach Aussage seiner histor. natural. lib. 30. cap. 2. eben so wenig davon geglaubt, s. Wagstaff von der Hexerey cap. 2. p. 34. 35. Doch die heidnischen Zeugnisse haben wohl so viel nicht auf sich, und hat man dabey zu untersuchen, was sie vermöge ihrer Principien in der Geisterlehre von den Zauberdingen gehalten haben, und was hieweil einer hic und da entweder aus einer guten Intention, oder auch aus einem besondern Affect wider den allzugroßen eingerissenen Aberglauben gesagt, oder geschrieben hat. In Aufsehung dessen vielmehr die neuern Zeiten anzusehen sind, und wie weit sich Ulricus Molitor, Trithemius, Joh. Franciscus Ponzinibius und Alciatus schon vor und bey der Reformation heraus gelassen, solches zeigt Thomasius in der schon angeführten Disputation de origine ac progressu processus inquis. contra sagas s. 58. 61. 62. Nach der Hand aber setzten sich mehrere wider die Lehre vom Vaster der Hexeren, als 1) Erasmus Rotterodamus, welcher so wohl in dem encomio moriae, als in seinen colloquiis hin und wieder gar deutlich zu verstehen gegeben, daß er die Erzählungen von den Hexen und Gespenstern für Fabeln und betrügerische Erfindungen halte: 2) Joh. Wierus, welcher 1563. ein Werk de praestigis daemonum in sechs Büchern dem oben berührten malico maleficarum entgegen setzte, und darinn zu erwessen suchte, wie das Bündniß des Satans mit den Hexen in einer bloßen Phantasie bestünde, mithin wäre von der ganzen Hexerey nichts zu halten, und die damit

der angestellte Inquisitionen unrecht: 3) Johannes Scharabus, ein Rechtsgelehrter und Advocat zu Frankfurth, welcher einem gewissen Grafen in einer Herzensache, worüber schon ein anderer Rechtsgelehrter seine Gedanken eröffnet, ein Responsum geben mußte, der die Sache in zwey Fragen brachte. Erstlich: ob die Hexen nach ihrem auf der Tortur gethanen Bekenntniß zu verbrennen? hernach ob sich dieselben mit dem Teufel fleischlich vermischeten, und nachtlige Hexentänze anstellten? Auf die erste Frage antwortete er, er wolle es dem Geheissen desjenigen Rechtsgelehrten, der schon ein Responsum gestellet, überlassen, wenn er sie zu bejahen sich getrauet, wenigstens hielt er seines Orts dafür, man hätte besser gethan, wenn man andere Scribenten außer dem malico maleficarum und Girlandio zu rathe genommen. Bey der andern Frage aber meynete er, es sey alles zweifelhaftig, unmöglich und unglaublich, was man desfalls färgabe, wie man davon des Scharardi deutsche consilia pag. 208. 199. lesen kann: 4) Joh. Georg Goedelmann, welcher 1784. in Rostock eine Disputation de magis, veneficis et lamiis hielt, bey welcher Gelegenheit von ihm in der Frage: ob man nach der bisher gebabten Gewohnheit das Bekenntniß der Hexen und ihre Angebung anderer Hexen, wie auch die Prüfung durch das kalte Wasser vor ein Kennzeichen der wahren Hexeren halten, und in dem Hexenproces des Bodini Lehre annehmen sollte? ein Responsum von dem Rath einer gewissen Stadt in Westphalen verlangt wurde, worauf es nicht allein geantwortet, und die angegebene Kennzeichen verworfen, auch Bodini Buch für eine absurde Schrift gehalten, sondern auch 3 besondere Bücher de magis et veneficis heraus gegeben, worinnen er es am meisten mit dem Wierus und Scharado zu halten scheint, und giebt unter andern lib. 1. cap. 2. zu, daß die Zauberer, nicht aber die Hexenbündnisse mit dem Satan machten: 5) Arginaldus Scotus, ein Engländer, deren Entdeckung der Hexereyen geschrieben, und daselbst zu erweisen, auf sich genommen, wie dasjenige, was man von den Hexen sage, alles entweder aus einer Einbildung, oder natürlichen Ursachen herrühre, und macht insonderheit Webster in der Untersuchung der vermeinten und sogenannten Hexereyen cap. 1. s. 23. 199. großen Staat von diesem Buch: 6) der Jesuite Vater Spec, welcher cautionem criminalem, oder eine Behutsamkeit, so bey den wider die Hexen vorgenommenen peinlichen Processen in acht zu nehmen, heraus gegeben, und haben einige erinnert, ob es wohl scheint, als gäbe es Hexen und Zauberer

u. und er disputirte nur wider das unillige Verfahren mit denselben; so habe ich doch nur zum Schein aus Kürzlichkeit gethan, und daß es sein rechter Truff nicht gewesen, sähe man aus seiner alten Frage S. 17. p. 322. ganz deutlich. Thomasius hatte in der Disputation de crimine magiae S. 4. dieses Buchs Erwähnung gethan, und solches sehr angerühmt, wußte aber noch nicht, wer der eigentliche Autor davon sey, als der sich nicht genennet, ja er hielt ihn für einen evangelischen Juristen, er erfuhr aber einige Tage hernach theils aus Placcii teatro anonymorum, theils aus Herrn Leibnizens Tract. sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme p. 216. sqq. inleichen aus des Baylens réponse aux questions d'un provincial tom. 3. p. 1309. nicht allein, daß die erste Zeit der Publication dieser Schrift schon ziemlich alt sey, sondern auch daß der Autor davon in Jesuit, Namens Pater Friedrich Spee wäre, und daß diese seine Schrift aus dem ehemaligen Erzbischof zu Mainz viel gewirkt habe, daß er, so bald er am Erzbisthum gelanget, das Herereyrenn verboten habe, und diesem Exempel nachhero die Herzoge von Braunschweig und endlich viele andere Fürsten und Stände in Deutschland gefolget wären, wie er in der Vorrede zu Websters edachten Buch gleichfalls erinnert: 7) Johann Wapstass, ein Engländer, welcher in einem kleinen Englisch geschriebenen Werkchen das Laster der Herereyrenn zugeweiht, so D. Christian Weißbach ins Deutsche gebracht und Anno 1711. unter dem Titel: ausgeführte Materie von der Hererey, oder die Meynung dereremigen, so da glauben, daß es Hererey wäre, deutlich widerleget u. herausgegeben: 8) Joh. Webster ebenfalls ein Engländer, der anfangs ein Prediger gewesen, und sich nachgehends auf die Medicin gelehrt, auch in Englischer Sprache ein Buch von der Untersuchung der Hererey geschrieben, so unter andern 1697. gedruckt worden. Als Thomasius dieses Werk bekommen, läßt er solches durch edachten Herrn Weißbach ins Deutsche bringen, und handelte diese deutsche Uebersetzung an sich, welche er so lange in Sr. gehabt, bis sich ein Verleger gefunden, daß es also 1719. in 4to herauskam. Thomasius hat eine weitläufige Vorrede vorgemacht, worinnen er unter andern die Fata, so seine disputation de crimine magiae erleidet, erzählt, und hin und wieder nachmals bekennet, was er in dieser Materie glaube. Webster selbst hat sich sonderlich lassen angelegen seyn, die Hauptpunkte zu widerlegen, erstlich daß der Teufel keinen sichtbaren oder abhaffigen Pact, oder Bündniß mit den sogenannten Hexen mache; vordere, und

daß er an ihren Leibern nicht sauge, drittens, daß er sich nicht fleischlich mit ihnen vermische, und viertens daß sie nicht wirklich in Katzen, Hunde, Wölfe und dergleichen können verwandelt werden: 9) Antonius van Dale, und Balthasar Becker, jener in verschiedenen Schriften, als de origine et progressu idololatriæ, de oraculis und andern mehr; Dieser aber in der bezauberten Welt, welche beyde aber darinnen von den andern unterschieden sind, daß sie überhaupt die Macht des Teufels auf Erden leugnen, und also Folgerungsweise ebenfalls leugnen, daß der Teufel ein Bündniß mit dem Menschen mache, und aus diesem wieder, daß eine Zauberey sey: 10) Christian Thomasius, welcher zu den neuern Zeiten in Deutschland diese Sache sehr rege gemacht, nachdem er das Laster der Zauberey ebenfalls geleugnet, und dahin gehören seine disputation de crimine magiae, die Erinnerung wegen seiner künftigen Winterlectionen 1702. einige Stellen in den cautelis circa præcogn. iuriprudent. cap. 12. p. 68. sqq. die disputation de origine et progressu processus inquisitorii contra sagas, die Noten zu des Lancelotti institutis, iuris canon. lib. 4. tit. 5. n. 227. sqq. und die Vorrede zu Websters Untersuchung der vermeynten und so genannten Herereyen. Was aber der geheimde Rath Thomasius eigentlich für Gründe zur Behauptung seiner Meynung angebracht, und was vor Streitschriften deswegen gewechselt worden, solches haben wir unten in dem Artikel von der Zauberey weitläufig angeführt: 11) Joh. Reiche, welcher unter dem Hrn. Thomasio bey der disputation de crimine magiae respondiret hatte und 1703. unterschiedliche Schriften von Unfug des Herereyprocesses in 4. herausgab, worinnen unter andern des obgedachten Jesuiten Spee cautio criminalis anzutreffen. In folgendem Jahr 1704. fügte er zu dieser Sammlung den andern Band unter dem Titel: fernerer Unfug der Zauberer aus gelehrter Leute Schriften abermals gezeigt, worinnen auch eine deutsche Uebersetzung der Schutzschrift, welche Taubäus für die großen Leute geschrieben, so der Zauberey wegen fälschlich sind verdächtig gemacht worden, zu finden ist, wiewohl sie nicht zum besten maq gerathen seyn: 12) Gottfried Wahrlich, der deutsche Vorstellung der Nichtigkeit der vermeynten Herereyen und des ungegründeten Herereyprocesses ediret hat. Das erste Kapitel handelt von der Historie der gegenwärtigen Streitsfrage, und worinnen sie eigentlich bestche, das andere von den Beweisgründen, daß es eine solche Hererey gäbe, nebst deren Widerlegung, das dritte von den Beweisgründen, daß es keine solche

solche Hereren gäbe, das vierte von der Nichtigkeit des Herenprocesses, und das fünfte von der allgemeinen Schädlichkeit und zunehmenden Abstellung des Herenprocesses. Der Autor nimmt darinnen die Thomastische Lehrsätze vom Laster der Zauberer an, hat auch eine Vertheidigung derselben wider den Autorem der Untersuchung vom Robold beigefügt, einiger andern, die Grapius in theologia recens controversia part. 2. cap. 3. qu. 9. p. 82. anführet, zu geschweigen. Uebrigens hat Gabriel Naubäus apologia pour les grands hommes soupconnez de magie 1653. editet, welche 1712. 8. wieder gedruckt, auch wie kurz vorher erwehnet, in die deutsche Sprache übersetzt worden. Er gehet darinnen viele gelehrte Leute durch, welche man der Zauberer wegen beschuldiget, als den Zoroastrem, Orpheum, Pythagoram, Democritum, Empedoclem, Apollonium, Nymphandum, Lullium, Arnoldum de Villa Nova, Petrum de Apono, Paracelsum, Henr. Cornel. Agripam, Nostradamum, Erithemium, Albertum Magnum und andere, die er denn entschuldiget und zeigt, daß sie ohne Grund in dergleichen Verdacht gerathen, führet auch dabei die Ursache an, woher solche falsche Beschuldigungen kommen. [Wer das Register der Schriften von der Hereren vermehren will, der kann sich des Joh. Andr. Fabricii Abriss einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit 1ster Band p. 380 f. bedienen.]

Nachdem wir diese historische Nachricht voraus gesetzt, so wollen wir nun beyder Parteyen Gründe anführen, und erstlich überhaupt sehen, ob eine solche Hereren, die auf ein mit dem Satan geschlossenes Bündniß beruhet, zu vertheidigen sey? hernach aber insonderheit untersuchen, ob die Heren sich mit dem Teufel fleischlich vermischen, ihre gewisse Herentänze anstellen, sich in andere Arten der Creaturen verwandeln können? In Aufsehung des ersten, so führen diejenigen, welche statuiren, daß es wirklich dergleichen Heren gäbe, theils die heilige Schrift, theils die Erfahrung als Beweisthümer an. Denn ob schon einige noch auf eine andere Art ihre Meinung zu befestigen gesucht, und unter andern vermehnet, weil der Satan als eine wirkende Ursach der Zauberer vorhanden wäre, so könne es auch nicht an Hereren fehlen, wie Danaus in dialogo de veneficis p. 42. schleset, oder die Sache wäre so klar, daß sie keines Beweises bedürfte, welches die Gedanken des Thom. Erasti in dem dialogo de lamiis et strigibus p. 51. n. 128. sind, oder es bekräftigten dieses doch gleichwohl viele Kirchenväter, als Tertullianus, Augustinus, Hieronymus und andere; so siehet man

doch gar leicht, daß dergleichen Gründe gar keinen Stich halten. Aus der Schrift werden unterschiedene Stellen angeführt, welche die Hereren beweisen sollen, und zwar 1) aus dem Exod. Kap. 7. v. 8. 9. sqq. das Exempel der Aegyptischen Zauberer, daß wenn die Zauberer des Pharao durch Kraft und Beystand des Teufels ihre Stäbe in Schlangen, und das Wasser in Blut haben verwandelt und Frösche hervorbringen können, warum sollten nicht auch die Heren durch die Kraft und Beystand des Teufels sich selbst und andere Dinge in eine fremde und andere Gestalt verwandeln, und auch das andere, was man von ihnen ansieht, thun können? 2) heiße es Exod. 22. v. 18. die Zauberinnen sollte man nicht leben lassen, und Levit. 20. v. 27. Wenn ein Mann, oder Weib ein Wahrer oder Zeichendeuter seyn werde, die sollten des Todes sterben, man sollte sie steinigen, ihr Blut sollte auf ihnen seyn, wohin auch die Worte Deuter. 18. v. 10. 11. 12. zu ziehen wären, woraus denn zur Gnüge abzunehmen, daß dieselben ein sehr großes Verbrechen müßte gewesen seyn, weil Gott eine so harte Strafe darauf gesetzt habe: 3) beziehen sie sich zum Theil auf die Historie von den Bileam im 4ten Buch Mose, daraus sie erstlich schlesen, daß er sich gottlos und teufelischer Weissagungen bedienet habe, und mit Worten entweder habe segnen oder verfluchen können; hernach machen sie auch den Schluß daraus, es hätten die Engel durch Bileams Eselin geredet, dannenhero könne auch der Teufel durch einen Hund oder Rabe zu einer Here reden: 4) zeige die Historie mit dem Saul und dem Weibe in Endor 1 Sam. 28. deutlich an, daß dieses Weib eine Gemeinschaft mit dem Teufel gehabt, denn Saul habe mit dem Samuel geredet, welcher ihm aber nicht wahrhaftig erscheinen können, weil sein Leib zu Rama gelegen, und die Seele sich in der ewigen Seligkeit befunden, gleichwohl aber die Sache als einen bloßen Betrug des Weibes anzusehen, wollten die historischen Umstände, die dabei erzählt wurden, nicht zugeben. Denn man werde wohl so leicht nicht einbilden, wie viel alte Weib Samuels Stimme so ähnlich nachgemacht, daß Saul, wenn er etlich noch so bekräftiget gewesen, den Betrug nicht gemerkt, zu dem habe sie ja den König nicht gekannt, und ihm also auch kein Blendwerk machen können, daß sich auf ihn und seinen Zustand geschiet, ja es sey die Prophezeiung Samuels nicht eingetroffen, und habe eben deswegen von dem Weibe nicht herrühren können, weil ihr die künftigen Zufälle notwendig unbekannt gewesen, woraus denn vor sich der Schluß folge, daß der Teufel

mit im Spiel gewesen, mit welchem das Heil in einer Gemeinschaft gestanden: Siehe Elias Friedrich Schmerzhals' natürlichste Erklärung der Geschichte Pauls mit der Betrügerin zu Endor, Hannover 1751. 8.] 5) Führt insonderheit Torreblanca de magia lib. 2. cap. 1. die Worte Esaiä cap. 21. v. 15. an; wir haben mit dem Tode einen Bund und mit der Hölle einen Verstand gemacht, und will daraus schließen, daß die Menschen mit dem Teufel ein Bündnis machten, folglich wäre auch eine Hererey, wie er denn in eben diesem Ort aus der Versuchung Christi dorthin will, daß der Satan gar geneigt sey, sich mit den Menschen in ein Bündnis einzulassen, weil er sich unterstanden, dem Herrn Christo gewisse Bedingungen anzubieten, wenn er zu ihm gesagt: dies alles will ich dir geben, wo du niederfällst und dich anbetest, Matth. 4. v. 9. 6) Verufen sich auch einige auf das Exempel des Simons Magi, welcher Zauberey ertrieben, und das Samaritanische Volk bezaubert habe, in den Actor. Kap. 8. v. 9. (gleichen 7) auf die Worte Pauli in der Epistel an die Galater Kap. 3. v. 1. O! ihr unverständigen Galater, wer hat euch bezaubert, daß ihr der Wahrheit nicht gehorchet? woraus man zu bliesen pfleget, wenn zu den Zeiten des Apostels keine Hererey wäre bekannt und ebräuchlich gewesen; so würde er sich nicht dergleichen nicht bedienet haben. Was die Erfahrung betrifft, da besondere Exempel der Heren sind bemerkt worden; so ist solche entweder eine eigene, wenn man dergleichen selber erlebt, oder eine fremde, wenn uns von andern allerhand Herenhistorien aufgezeichnet und erzählt werden, folglich gründet man sich ied auf den historischen Glauben, wenn man so wohl auf die Zeugnisse selbst, als auf die Umstände der erzählten Geschichte zu sehen, so er seine Richtigkeit und Wirkung in der historischen Wahrheit aben soll. Bei den Zeugnissen erinnert man, daß solches nicht allein so viele Historienreiber, und Obrigkeitliche Personen; sondern auch die Heren selbst durch ihr eigenes Bekenntniß abgelegt, und sey gar nicht zu vermuthen, daß so viele Personen, welche weit von einander wohnen, und so ungleicher Zeit gelebet, durchgehends mit einander wären betrogen worden, oder sich beredet, andern Leuten einen blauen Dunst vor Augen zu machen, welches gar nicht hätte geschehen können, und wenn gleich vieler Betrug, viele falsche Einbildungen haben unterlaufen, welches auch kein vernünftiger Mann leugnen wird, so könnte man doch nicht sagen, daß dieses von allen und zu aller Zeit geschehen sey. Zu den Umständen dieser Geschichten wird gerechnet.

a) daß die Aussage einer Hexe von sich mit dem übereinstimme, was eine andere gleichfalls von sich bekenne, oder nicht, daß die Heren, sie mögen examiniret werden, wenn oder wo sie wollten, immer einetley Unthaten von sich erzählten: b) daß ihre Aussagen öfters mit andern unzulugbar geschehenen Dingen auf das allergenaueste einträffen, z. E. wenn Inquisition bekennet, daß sie vor einem Vierteljahr jemanden eine Kuh, und einem andern etliche Wochen hernach ein Kind getödtet, und man forsche, ob sich die Sache so zugetragen, so werde man befinden, daß es geschehen sey: c) daß sie gewisse Markzeichen, Wäulen und Geschwäche an ihren Leibern hätten, die wenn man hinein sähe, unempfindlich wären, und kein Blut von sich gäben: d) daß der Satan die Heren und Herenmeister mit allerhand Präsenteu beschenke, da sie zwar meyneten, sie hätten etwas sehr kostbares von Geld, oder dergleichen bekommen, wenn sie aber über eine Weile nachsahen, so hätten sie Steine, Blätter, Sand oder gar Unflath aufgehoben, woraus denn zu schließen, daß wirklich ein Geist bey den Leuten gewesen, der ihnen solche Dinge gegeben, welches Argument sonderlich Heinrich Morus in auditor. aduers. atheism. lib. 3. cap. 6. sect. 5. argüret: e) daß die Zauberbücher, davon man hier und da Nachricht findet, genau sam angezeigten, wie allerdings Leute gewesen, welche daran ein Belieben gehabt, ja daß wirklich eine Hererey sey.

Noch es ist auch die Gegenparthey, welche sagt, es gäbe keine solche beschriebene Hererey, zu hören. Erstlich wenden sie verschiedenes wider die angebrachten Beweisgründe ein, und da dieselbe vord erste aus der Schrift genommen wurden; so meynet sie, daß daselbst weder in einer deutlichen Stelle, noch in einem Exempel was von der teuflischen Zauberey und Hereren zu finden. Denn was anlanget 1) die Aegyptischen Zauberer; so meynet unter andern Webster in der Untersuchung der vermeynten und sogenannten Hexeren cap. 7. §. 37. sqq. daß alles, was dieselben gethan, vernünftig und wahrscheinlich durch natürliche Magie, oder Praktiken und Behendigkeit, ohne einem andern Beystand des Teufels außer dem geistlichen in ihrem Gemüth wegen ihres bösen Endwerts, wohl zu widerlegen, sey bewerkstelliget worden, daher sie auch praestigiatoren, das ist Gaukler, welche durch Geschwindigkeit wunderbare und seltsame Dinge ausrichten könnten, genennet würden. Er will auch weisen, wie es zugegangen, daß sie Schlangen hervor gebracht, nämlich der Gaukler sey gemeinlich vorher versehen mit einem Drat, der also gebeugelt

gewunden wäre, daß man ihn mit dem kleinen Finger in der Hand zusammen drücken könne, lasse man ihn aber wieder los, so springe er wieder aus einander, und bewege sich recht artig auf dem Tische, es sey auch ein proportionirter Schlangenkopf daran, und sey dabey mit einer wohlgemahlten Leinwand überzogen, daß es also einer Schlange vollkommen mit Augen und allen gleich sähe, dieses Ding nehme er in die rechte Hand zwischen dem kleinen Finger und dem Ballen; in der linken Hand aber nehme er einen kleinen weißen Stecken, so auf dem Tische liegt, von welchem er dem Volk weiß mache, daß er damit alle seine Künste mache. Hierauf erzähle er ihnen eine Historie, um sie damit aufzuhalten, und spreche, er wolle wie Moses und Aaron diesen Stecken in eine Schlange verwandeln. Bald darauf fange er an, sich stark umher zu sehen, und fremde und nichts beißende Worte heraus zu stoßen, als ob er einen Geist, oder Kobold rief, und partiere darben, alsofort seinen Stecken entweder in seinen Schoos, wenn er sitzt, oder wenn er steht, in seinen Ermel, und lasse alsdenn die Schlange, so er in der Hand hält, los, und werfe sie hin, welche denn wegen des aus einander springenden Rauchs und der hurtigen Bewegung seiner Hand eine ziemliche Ecke auf dem Tisch fortstöße, worinn er ihr dann weiter helfe, indem er sich stelle, als ob er sie mit der einen Hand am Nacken ergreifen wolle, unterdessen sie aber mit der andern Hand weiter fort stoße und drehe, und sie am Schwanz fasse, da er denn mittlerweile so künstlich zu tischen wisse, daß die Umstehenden denken, es sey die Schlange selbst, sie darauf augenblicklich aufnehme, und in seine Tasche practicire. Was die Verwandlung des Wassers und Herfürbringung der Frösche betrifft, so meynet Webster, daß sie es auch gar leicht nachmachen können, und S. 49. erinnert er noch, daß wenn der Teufel diesen Zauberern bezauberten, so würden sie nicht ersauet seyn über das Wunderwerk, da aus dem Staube Laufe wurden, denn warum hätte das der Teufel nicht auch thun können, wenn durch seine Kraft die vorigen Thaten geschehen wären; ihre Gaukelkunst würde ihnen nicht gelehrt haben, wenn dieses nicht unversehens und unvermuthet ihnen begegnet wäre, weil sie sich damals nicht darauf geschicket, alle ihre Künste zu machen, sondern nur etliche wenige, worauf sie sich versehen hatten, damit sie aber ihre Ungeschicklichkeit desto besser entschuldigen möchten, so hätten sie aus Ered. 8. v. 19. geschrieben: das ist Gottes Finger. Thomasius behauptet auch de crimine magiae S. 15. 16. daß bey diesen Zauberern nichts teufli-

ches vorgegangen. Denn daß man eigentlich einwenden wollte, wenn es natürlich damit zugegangen, so wären Moses Thaten keine Wunder, sondern Werke der Natur gewesen, dieses dieke nichts, indem einmal noch nicht ausgemacht sey, was vor ein Unterschied zwischen den Wundern und zwischen den ordentlichen Werken der Natur sey; hernach solae es keinesweges, die Zauberer des Aegyptischen Königs Pharaos hätten aus verbotenen Kräften der Natur ihre Werke gethan, also müßten Moses seine Werke auch natürlich gewesen seyn. Sagte man aber vor andere, wenn es durch eine künstliche Magie geschehen, so ließe sich nicht einbilden, daß es möglich seyn könne, durch bloße Himmerfung der Städte aus denselben nachmals Schlangen zu machen; so wüßte man ja, daß wir uns vielmal ein Ding, daß es durch Kunst möglich sey, nicht einbilden können, da es doch nachmals, wenn es uns gewiesen werde, ganz leicht sey. 2) Auf die in den Büchern Moses den Zauberern und Zauberinnen dictirte Strafe wird geantwortet, daß diese Stellen nicht von solchen Hexenmeistern und Heren handelten, die mit dem Satan einen Bund gemacht, und mit ihm einen leiblichen Umgang gehabt, sondern die Rede sey von andern, die theils durch natürliche Künste den Leuten ein Blendwerk gemacht, theils sonst sich allerhand Gaukelen und oberaldbücher Mittel zu verbotenen Dingen bedienet, und dadurch das Volk von dem wahren Gott und dem Vertrauen auf denselben abtrünnig gemacht. Also werden sie abgöttische Leute gewesen, die in der jüdischen Theocratie, da der Herr selber Regente war, damit ein ordentliches crimen laesae maiestatis begangen, das am Leben zu bestrafen gewesen, s. Gottfried Wahrlich in der Vorstellung der Nichtigkeit der vermeynten Hexereyen cap. 2. S. 3. 3) Bey der angeführten Historie von dem Bileam wendet Webster cap. 1. S. 51. sqq. ein, daß er ein wahrer Prophet gewesen, und nicht mehr gesagt, als ihm Gott eingegeben, und obgleich dieser Prophet in abscheuliche Thaten und erschrockliche Sünden verfallen, so könne man doch aus dem allen noch nicht schließen, daß er sich deswegen teuflischer Vorsehungen bedienet, oder daß er dasjenige, so er geweissaget, nicht auf göttlicher Offenbarung gehabt habe. Es könnten auch die Herenpatronen von der Eselin des Bileams keinen Schluß machen, indem Gott große Ursach dieses Wunder zu verrichten gehabt, und hätte auch: der Herr habe der Eselin den Mund aufgethan. 4) Die Historie mit dem Weibe zu Endor legen sie vor Betrügeren aus, und sagen, daß diese Wahrsagerin eine Bauchpredigerin sey gewesen.

den, und also selber können sagen, oder durch einen andern reden lassen, was der berathsüchtige König von dem todten Samuel zu hören gemeinet, oder daß er in Hestrua merken können. Da nun so wohl der Grundtext als die griechische Uebersetzung der siebenjäh Vollmeyer so gar wohl von einer Bauchrednerin Reden lasse, anbei die ganze Erzählung zeuge, daß Saul nur reden bösen, aber nichts gesehen, sondern bloß er Wahrsagerin geglaubet, daß jemand in Samuels Gestalt und Kleidung drauf steige, hiernächst den 21. Vers ansehe, daß das Weib inzwischen nicht zu Saul in einem Zimmer, sondern in einem besondern Gemach gewesen, so habe diese Auslegung wohl statt finden. Die oben berührte Umstände suchen sie auch ganz leicht zu beantworten. Denn wende man ein a) daß das Weib Samuels Stimme nicht so accurat nachahmen können, so sey noch nicht erwiesen, ob solche so accurat eingetroffen, und wer wisse, ob der erschrockene König, er den Propheten lange nicht mehr geachtet gehabt, so genau darauf Achtung geben, oder auch eine vollkommene Gleichheit erfordert, und sich nicht vieler eingebildet, er müsse nun einen andern Meinung nach göttlicheren und durchdringendern Ton, der sich durch Kunst wohl zuwege bringen lasse, von ihm hören, als er in seinem Leben gewohnt gewesen. Zu dem sey es ja nichts übernatürliches, daß ein Mensch anderer Sprachen so vollkommen nachmache, daß es kaum zu unterscheiden: b) sagt man, daß die Wahrsagerin den König nicht genannt, und ihm also auch kein Blendwerk machen können, das sich auf ihn und seinen Zustand geschicket; so wird beantwortet, daß solche nur eine Verkennung von ihr gewesen, und sie gar wohl erwußt, daß es Saul sey, der sie um Rath frage. Denn einmal sey nicht zu erwarten, daß dergleichen listige und verwegene Leute einen König, der so oft in Lande herum gereiset, und in Person in Felde gegangen, nicht sollten gesehen haben, hernach habe sie es aus Sauls Munde schließen können, da er ihr vers. 10. hinhörte, die Wahrsagerin sollte ihr nicht so Wissenhaft gereichen, welches niemand anders als der König thun könnte. So hätte sie es ja dritten genug zu erkennen gegeben, als sie v. 12. sagte: Du bist Saul, ehe noch der König oder der vermeinte Samuel ein Wort geredet, und viertens wäre Saul, weil er eines Hauptes länger, als alles Volk war, einem jeden vom ersten Anblick kenntlich gewesen: e) daß die Prophezeiung richtig eingetroffen, und daher nicht von dem Weibe betrüben könne, weil ihr ja die künftigen Begebenheiten notwendig un-

bekannt gewesen, so begegnet man diesem Einwurf damit, daß man sagt, daß Weib habe allerdings diese Sache wissen können. Denn daß Gott dem Saul das Reich nehmen, und solches David geben würde; habe ganz Israel gewußt, nach dem Gott durch den Samuel es vorläufig verkündigt, und David bereits zum Könige salben lassen. Daß die Philister das Heer Israhel schlagen würden, habe sie leicht daher errathen können, weil die Philister den Israheliten überlegen, diese unter sich selbst uneinig, der König, der selbst General war, in der größten Angst und Verwirrung gewesen, auch Gott schon vorher von ihm gewichen, und nun durch Rathfraugung der Wahrsagerin auf neue beleidiget. Da dieses seine Rücksicht habe, und hiernächst Jonathans Tapferkeit sowohl, als Sauls gewöhnliche bravour und gegenwärtige Desperation bekannt waren, auch endlich vermuthet wurde, daß allenfalls David selber an Hinrichtung der übrigen Söhne Sauls gelegen seyn würde, so hätte es das Weib wohl wagen, und dazu sehen dürfen, daß Saul nebst seinen Söhnen morgen umkommen würde, da denn das Wort Morgen eine unbestimmte künftige Zeit bedeute. Endlich sey nicht alles haarflein in der heiligen Schrift aufgezichnet, was Gott durch seine Propheten jemals vorher verkündigt lassen, und stehe also noch dahin, ob nicht auch der Untergang Sauls und aller seiner Söhne schon vorher aus einer göttlichen Offenbarung im Lande einiger Maken bekannt gewesen, s. Gottfried Wahrlichs Vorstellung der Nichtigkeit der vermeinten Hexereyen cap. 2. §. 4. 199. Webster in der Untersuchung der vermeinten und sogenannten Hexereyen cap. 8. §. 5) auf die Worte aus dem Esaiä cap. 28. v. 15. wie haben mit dem Tode eine Bund, und mit der Sölle einen Verstand gemacht, antwortet Thomasius in disputatione de origine et progressu processus inquisitorii contra ligas §. 7. daß der Prophet verblümt rede, und könnten seine Worte weder von einem stillschweigenden, noch weniger von einem ausdrücklichen Pact verstanden werden; sey auch noch zweifelhaftig, ob in dem hebräischen nicht vielmehr vom dem Grabe geredet werde, wie der Context anzeige, und so wenig wie man einen ausdrücklichen Bund mit dem Tode daraus beweisen könne, so wenig giengte solches mit dem Pacto vom dem Teufel an, was aber die Versuchung Christi anlange, so sey ja noch nicht zur Gnüge erwiesen, daß der Teufel dem Herrn Christo leiblicher Weise erschienen sey: 6) auf das Exempel des Simonis Magi wird geantwortet, daß er keinesweges ein solcher Zauberer gewesen, der mit dem Teufel einen Bund gehabt.

Denn endlich sagt der Tert Actor. 8 v. 9. er habe vorgegeben, er sey etwas großes, das ist er könne ungemelne Tunkte, welches seine Aufschneideren genugsam anzeige, und ein Kennzeichen eines Betrügers sey. Zu dem habe er nicht mehr als einige geringe Taschenspielerstücke, Verschwerungen u. d. gl. zu machen vermocht, indem er sich verwundert, als er die Zeichen und Thaten, die da geschähen, sehe, siehe Webster c. 1. cap. 2. §. 25. 7) erklärt eben dieser Scribent cap. 8. §. 34. die oben angeführten Worte aus der Epistel an die Galater cap. 3. v. 1. von der natürlichen Fascination, wenn Leute, die eine ansteckende Krankheit haben, durch ihre Ausküsse anstecken, worauf Paulus ziele, und so viel sagen wolle: wer hat euch mit seinen giftigen Reunungen angesteckt, daß ihr der Wahrheit nicht gehorchen könnet? Doch man sucht auch die Erfahrung, welche der besahende Theil anführet, über einen Haufen zu stoßen. Denn was anlangt 1) die Zeugnisse selbst, und zwar endlich der Historienreiber, so wären selbige nicht glaubwürdig, weil sie zum theil leichtgläubig, zum theil interessiert gewesen. Was aber anlangt die Aussagen der Hexen, oder Inquisiten, könnte man deswegen nicht trauen, weil sie endlich unsinnige Menschen wären, indem die Sachen, die sie bekenneten, von keinen andern redlichen und vernünftigen Leuten gesagt würden, daher sie denn notwendig Lügner seyn müßten, es auch unmögliche Dinge wären, und wer dergleichen aussage, der sey nicht geschweuet, bätten auch keinen guten Endweck, warum sie solche Sachen aussageten: vordere andere weil sie aus keiner tüchtigen Ursach dazu angetrieben wurden. Denn viele sagten dergleichen Sachen aus, bloß der Tortur und leiblicher Strafe zu entgehen, oder auch zuweilen gergentheils bloß um dem gegenwärtigen Elend eines jämmerlichen, betrübten und elenden Lebens los zu kommen. Bisweilen würden sie auch wohl mit Gewalt, List und Kunst, in Hoffnung Vardon und Leben zu erhalten, genöthiget, solche Dinge auszusagen, welche ihnen die Inquisition selbst, oder ihre Agenten nach ihrer Intention unter den Fuß gegeben, um dadurch Aberglauben und Abgötterey in Schwang zu bringen. Jadas vornehmste Abschehen, welches der Teufel dabei habe, sey die Gewalt und Ehre seines Reichs zu befördern, und hiedurch die Menschen in Lügen und Irthümer zu führen, und das ihnen zu behalten. Drittens könnte man den Aussagen der Hexen keinen Glauben geben, weil sie solche Dinge von sich bekenneten, die garstig wären, keine Wahrscheinlichkeit in sich hielten, nicht in der Macht des Teufels ständen, und deren Falschheit unzweifelhaft entdeckt wor-

den. Viertens weil die Hexen nach dem Exempel ihres Vaters des Satans nicht als Lügen vorbringen könnten, s. Webster c. 1. cap. 5. §. 9. 12. Endlich könnte man auch nicht auf die Aussagen der Zeugen bauen. Denn es wären entweder solche, die gleichfalls Hexen, oder Zauberer, oder doch Candidaten dieser schönen Profession, die sich zu dem Ende von den alten weltlichen Meistern und Meisterinnen einnehmen lassen, seyn solten, oder andere unbescholtene Leute. Die letztern könnten von einem leiblichen Umgang mit dem Satan nichts eigentliches sagen, weil sie nicht dabei seyn, wenn die Hexen ihren Sabbath hielten, und mit dem Satan einen Bund machten. Also komme es bey ihnen alles auf ein Hören sagen an, oder sie zeugten von andern Dingen, die man vor Wirkungen eines teuflischen Wurdess ausgäbe, von welchen aber alldier die Frage nicht seilieberdem wären ihre Zeugnisse wegen der bekannten Suggestionen, damit sie von den Richtern gleichsam gestimmt worden, was sie sagen sollten, verdächtig. Zeugen aber diejenigen, die man selbst vor Hexen und Zauberer halte, wider andere; so sey es wider alle Vernunft, ihnen Glauben zuzuschicken. Denn wenn man sie vor die drästen Bösewichter halte, die in den Stricken des Erylütters des Teufels gefangen lägen; so könne man ja nicht vermuthen, daß sie die Wahrheit sagen würden, s. Wahrheits Vorstellung der Nichtigkeit der vermeinten Hexereyen cap. 2. §. 39. 40. Außer dem wird auch a) wider oben angeführten Umstände verschiedenes eingewendet. Der a) Umstand war die Gleichheit der Aussagen der Hexen unter einander, daß was eine sage und bekenne, das that auch die andere, welche Uebereinstimmung aber geleugnet wird, oder wenn man ja was jagade, daß sie accurat euerley aussageten, so geschähe dieses ganz natürlich, entweder aus einer verdorbenen Phantasia, oder auch aus einer vorseitlichen Erdichtung, die sich mehrertheils nach der gemeinen Leyer richtete. Der b) Umstand war die Uebereinstimmung der Hexenbekenntnisse mit dem was natürlich geschehen, worauf der Auctor der cautionis criminalis quaestio. 33. §. 17. die Antwort giebt: „warum sollte die Inquisition nicht wissen, was ein ganzes Dorf, ja die Kinder auf der Gassen wissen, daß dem Andreas um selbige Zeit eine Kuh niedergegangen, daß das Schälgen sein Kind verdonnet, daß ein Kind gestorben, und was sich dergleichen an Dorf zugetragen? als sie nun vor eine Zauberin angegriffen, gefoltert, geprügelt, und woran sie sich vergreifen, oder was sie bezaubert habe, befraget worden: so sagten sie solche Dinge an, welche

n. Ist denn das etwas besond'ers
 der ein Wunder?., Der c) Umstand:
 den Maalzeichen habe auch keinen
 und. Denn viele würden fälschlich er-
 stet, andere bilde man sich fälschlich
 , ja wenn sie auch solche an ihren
 bern hätten, so wären sie doch nicht
 e Teufel, als der keine Ursach haben
 ute, warum er sie zeichne, und wenn
 dieses zu thun im Stand wäre, so kö-
 nnte nicht, warum es allein an den
 iberern und nicht eben sowohl aus-
 sheit an andern gottlosen Menschen,
 in den frommen selber geschehen sollte.
 blich sey es was ganz natürliches, daß
 Leute Warzen und dergleichen Ge-
 schosse hier und dar am Leibe tragen, die
 ne Empfindung haben, und kein Blut
 sich geben: Was man bey dem d)
 stand wegen der Präsenten erinnert,
 ren theils Einbildungen, theils durch
 Foltz ausgepreßte Aussagen, theils
 trügeren, und e) wegen der Zau-
 bücher könnte man wohl zugeben, daß
 wirklich solche Bücher gäbe, die keine
 d'ere verborgene Geheimnisse in sich
 ten, noch anders zu verstehen sind, als
 i man daraus soll deren lernen, aber
 folge noch nicht; daß die Leute auch
 flich haben deren können, conf. Wahr-
 b c. l. cap. 2. §. 45. sqq. Wie man
 n die Beweisgründe derjenigen, wel-
 sagen, daß Heren wären, zu beant-
 ren gesucht, also hat man vors an-
 re auch nicht ermangelt, durch beson-
 e Gründe die verneinende Meinung
 bestärken. Erstlich legen sie die Idee
 wohl des Teufels, als des Bündnisses,
 durch die Hereren vollzogen wird, zum
 und, und ziehen aus der Beschaffen-
 t besond' Ideen gewisse Schlüsse vor
 e Meinung. Die Idee des Teufels
 langend, so betrachten sie ihn einmal an
 d vor sich, hernach in Relation auf
 Bündniß. Der Teufel an und vor
 betrachtet, sagen sie, könne 1) keine
 under thun, welches Gott allein zu-
 nime, woraus denn fließe, daß er die
 ren und Zauberer nicht durch die Lust
 uren könnte. Denn die Ordnung der
 wegung, die Gott in die Natur gele-
 t, bringe mit sich, daß ein schwerer
 rper, der in einem leichten Fluido
 , nieder sinke. Da nun unsere Luft,
 e stark sie auch mit Dünsten angefüllt
 , dennoch ungleich leichter, als ein
 ensch, so könne sie unmöglich denselben
 gen, daß er nicht niedersinken sollte-
 rner flösse daraus, daß der Teufel den
 ren keine ungesunde Speisen ohne
 haben geben könne, welches wieder ein
 under wäre, und gleichwohl sage man,
 i den Heren todte Kinde, faule Aeser-
 sten vorgefetzt würden, die den lieb-
 sten Geschmac hätten, und den Un-

sen daher zu folgern, daß der Satan die
 Heren oder Zauberer in keine unvernünf-
 tige Thiere verwandeln könnte: 2) könne
 er keine contradictorische und ganz un-
 mögliche Dinge vollbringen, als wenn
 eine Heze jemanden eine ganze Schüssel
 voll Hechtzähne in das Gehirn soll ge-
 beret haben. Ein Schüssel voll Hecht-
 zähne bestche in solchen Körpern, die ei-
 nen großen Raum nothwendig erforder-
 ten und ausfüllten, in dem Gehirn aber
 eines lebendigen Menschen sey wenig
 Platz übrig: 3) könne er die Kraft und
 Ordnung der unsichtbaren Natur nicht
 hindern und aufheben, folglich kein Wet-
 ter machen, keinen Menschen durch die
 Luft führen, welches auf eine mit dem
 ersten hinaus kommt, daß der Teufel kei-
 ne Wunder thun könne, und zwar, wie
 sie selbst diese Worte verstehen. Und wie
 der Teufel vor sich zu solchen Dingen
 ohnmächtig, also könne man auch nicht
 sagen, daß ihm Gott die dazu nöthigen
 Kräfte verleihe, weil solches theils mit
 seiner Gütigkeit, theils mit seiner Weis-
 heit streiten würde, ja wer dieses alau-
 ber, der würde gewiß dem Reich der Finster-
 niß eine größere Macht beilegen, als es
 sich gezieme, wenn gleich unserm Herrn
 Gott die Freiheit, sie in Zaum zu bal-
 ten, dabey vorbehalten würde. Werde
 aber vors andere der Teufel betrachtet
 in Relation auf das Bündniß, so sey
 zum voraus gewiß, daß niemand einen
 leiblichen Bund mit dem andern schließen
 könne, wenn er keinen Körper habe. Nun
 sey ausgemacht 1) daß der Teufel vor sich
 keinen Leib habe, weil er ein Geist, ein
 Geist aber nach Christi Ausspruch Luc.
 cap. 24. v. 39. nicht Fleisch, noch Wein
 habe; 2) daß er auch keinen Leib anneh-
 men könne, und zwar erstlich keinen tod-
 ten, indem er hierinnen Gott, der die
 Todten auferwecke, nicht in sein Amt
 greifen dürfe; hernach könne er das Bünd-
 niß auch nicht vermittelt eines lebendigen
 Leibes, oder einer leblosen Creatur schlie-
 ßen. Man könne sich indeffen auf kein
 Exempel besinnen, da solches gewiß ge-
 schehen, wenn man zum höchsten die
 Säu der Bergesener ausnehme, von
 welchen man aber wegen der besondern
 Erlaubniß, die der Herr Jesus den bösen
 Geistern zu dem Ende gegeben, damit
 seine Wandertbat desto mehr bekannt und
 verherrlicht werden möchte, auf ihre
 ordentliche Kraft nicht schließen könne.
 Dem sey aber wie ihm wolle, so über-
 stiege es die Macht des Satans, mit ih-
 nen etwas wunderthätiges und mehrers
 vorzunehmen, als die natürlichen Kräfte
 auch ohne ihn vermöchten, wenn sie durch
 andere Ursachen in eine gleiche Bewe-
 gung gerietheu, als diejenige wäre, zu
 welcher er sie antriebe, wie denn auch
 die

die Bergesenischen Schweine nichts anders gethan, als daß sie sich von der Höhe in die See gestürzt, welches ein jedes Schwein, wenn es auf natürliche Art toll gemacht werde, ebenfalls thun könne. Also möchte der Satan in so viele Böcke, Schweine und dergleichen fahren, als er immer wollte, so würde er doch dadurch nicht in den Stand kommen, mit den Menschen zu reden, und Bündnisse zu schließen. Drittens könne er keinen neuen Körper machen, daß er weder sein unsichtbares Wesen darein verwandeln, noch einen Schöpfer abgeben, und sich eine leibliche Gestalt aus nichts perfizieren könne, darüber auch niemals gekritisiert worden. Wollte er den Leib aus den in der Natur bereits befindlichen Körpern zusammen setzen; so würde er entweder etwas recht festes, das sich mit Händen greifen ließe, oder nur eine subtile Gestalt, die sich dem Auge darstellte aber von der Solidität nicht wäre, daß man es fühlen könnte, hervorbringen. Das erste ließe schnurstracks gegen Christi oben angeführten Ausbruch, wie auch das andere, so noch über dieß zweier Ursachen wegen nicht angienge. Denn einmal würde eine solche flatterichte Maschine, die keine Solidität hätte, auch nothwendig stumm seyn, und keine Rede hervor bringen können; vord andere würden die Zaubersabeln nichts damit gewinnen, weil sie den bösen Geistern keine solche, sondern rechte solide Körper zulegten. Doch sie nehmen auch noch die Idee und Natur eines Bündnisses zu Hilfe, und meinen, es streite mit derselben das vorgegebene Pactum des Satans mit dem Menschen. Denn auf Seiten der Heren könnte ja kein Glaube statt haben, daß der Teufel, der ein Lügner und ein Vater der Lügner sey, und von dem sie ohnkräftig wissen mußten, daß er in dergleichen Fällen schon viele, die ihrer Meinung nach auch einem Contract mit ihm geschlossen hätten, betrogen habe, sein Versprechen treulich halten werde, und wenn er sie nun gleichwohl betrüge, so könne niemand ihren Schaden wieder gut thun, noch den Teufel seinen Contract zu halten zwingen, weil er nirgends zu belangen oder zu verklagen sey, und wenn es auch mit allen Dingen seine Richtigkeit hätte, so wären ja keine Zeugen dieses sichtbaren Vertrags da, und was man nicht mit genugsamen Zeugen beweisen könne, solle man niemals glauben, zu geschweigen daß die vermeinten Heren gemeinlich ganz arm und elend wären, welche, wenn eine solche Heren wäre, vom Teufel Reichthum verlangen würden. Auf Seiten des Teufels aber hülfte ihm dergleichen Pactum auch nichts, weil er sich keine freywillige Treue versprechen, und daraus kein Recht erlangen könne,

auch die Abführung der Menschen von Gott schon durch andere Sünden geschehe. Außer dem giebt man noch vor, wenn die gemeine Meinung von der Heren richtig seyn sollte, so müßten noch viel größere und weit ersäunende Wirkungen sich äußern, als sie in der That geschehen, wie davon mit mehrern Gottesfurcht Wahrlich in der Vorstellung der Wirklichkeit der vermeinten Hereren cap. 3. nachzusehen, der alles, was desfalls zur Verneinung der Hereren dient, zusammen getragen hat.

Sollen wir unsere Gedanken davon setzen, so setzen wir zum Voraus 1) daß der Teufel, da er ein Geist ist, mit Verstand und Willen, auch mit dem Vermögen die Körper zu bewegen versehen sey: 2) daß uns das eigentliche Wesen und die Art zu wirken der Geister unbekannt sey, folglich auch des Teufels unbekannt sey, inthun dürfen wir von der Natur des Teufels keinen Schluß auf die Nothwendigkeit einer Wirkung, sondern von der Wirkung auf das Vermögen zu wirken machen, woraus auch noch fließet, daß wir die Existenz einer Wirkung nicht schlechterdings zu leugnen haben, wenn wir schon nicht begreifen, wie es damit zugegangen: 3) daß man den historischen Glauben nicht schlechterdings zu verwerfen habe, sondern aus der Beschaffenheit der Zeugnisse sowohl, als der Umstände urtheilen müsse, was wahrscheinlich, unmwahrscheinlich und nur möglich: 4) daß wenn man wider die Zeugnisse, oder Umstände einer Geschichte mit Grunde etwas einzuwenden habe, daraus weiter nichts, als ein Zweifel, nicht aber eine Verneinung entstehen kann: 5) daß man einen Unterschied zu machen unter dem, was alte Weiber vom Teufel und von der Hereren schwäzen, und was vernünftige Leute davon urtheilen, folglich sich bey jenem alten Weibergeschwätz nicht aufzuhalten, oder daher Gelegenheit zu nehmen, weil dergleichen Quatsch abgeschmackt und ungereimt, die ganze Sache über den Haufen zu stoßen: 6) daß man die heilige Schrift nach den Regeln einer rechtschaffenen Hermeneutik hier auszulegen, und nicht nach den vor sich angenommenen Principis zu verdröhen habe. Demnach halten wir dafür, daß allerdings eine Heren sey, das ist, daß die Menschen überhaupt mit dem Satan ein Bündniß machen, vermöge dessen sich jene dem Teufel als eigen übergeben: dieser aber ihnen allerhand Vortheile zu leisten verspricht, inthun lassen wir uns nicht ein in die Frage: in was für Gestalt der Teufel erschiene, ob er Hörner und Krallen habe? so zur Hauptsache nicht gehört, und davon allerdings von den alten Weibern viele Wahrheiten er-

acht worden, und die besondere Umstände bei dieser Hexeren von des Teufels Vermischung mit den Hexen, von den Hexenfahnen und Tanten, von ihrer Versandlung in unvernünftige Thiere verparren wir zuletzt, als welche auch gar wohl an der Sache selbst können abgesondert werden. Daher bleibt die Hauptfrage: ob der Teufel könne ein Bündniß mit einem Menschen machen? Sich mit denjenigen, die solches leugnen, einzulassen, und alle Beweisgründe insbesondere zu beantworten, ist unser Vorhaben nicht, einmal wenn die Wahrheit an und vor sich gezeigt worden, gar leicht abzunehmen, was die Gründe der gegenseitigen Meynung auf sich haben. Wir gedenken nur überhaupt dieses, daß sie 1.) die oben vorgesezten Stücke zum Theile nicht in sich nehmen, da man oftmals in dergleichen Schriften observiren wird, wie man sich in die Art und Wirkung einer Geschichte nicht schicken könne, und daher geneigt, man dürfe sie auch nicht glauben, worinnen sich zwar viele wiederum annehmen, daß sie dergleichen Wirkungen als Wunder ansehen, und nach diesem Principio war ganz unvernünftig schließend, daß also solche der Teufel nicht thun könne, und man habe sie nicht zu glauben. Allein das Principium ist falsch. Es sagt ja der geheime Rath Thomasius de crimine magiae §. 15. selbst, es sey noch nicht ausgemacht, was für ein Unterschied zwischen den Wundern und den ordentlichen Werken der Natur sey. Denn was sonst gemeiniglich in der alten philosophischen Metaphysic von dem Unterschiede zwischen der göttlichen Macht und der Macht des Satans, als auch von den natürlichen, künstlichen und übernatürlichen Werken vorgebracht, und auch in den andern Facultäten gelehret werde, sey alles nur ein unnützes Geschwätz, und müsse selbst erst noch bewiesen werden. Uebrigis drücken sie in diesem Stücke den historischen Glauben gar zu sehr nieder, und bleiben, weil einige Erzählungen falsch und erdichtet, &c. sind die übrigen auch als falsch; weil eine und die andere unbedeutend als eine Hexe verbrannt worden, &c. sind sie alle unschuldig gewesen, wovon wir denn zwey Stücke bemerkt haben. Einmal können sie gar nichts glauben, was vom Hexen erzählt wird, wenn aber ja und ander Historien von einem entsetzten Betrug oder gewissenhaften Unthum einer verwegnen Hexe vorkommt, &c. greifen sie mit beyden Händen zu, und lassen ihren Glauben sehen: hernach setzen sie ihr Principium, daß der Teufel ein Bündniß machen könne, bey der historischen Erzählung zum Voraus, und lassen ihre Prüfung nach demselben an, &c. denn freilich der Schluß ganz natürlich allezeit kommen muß, &c. sind alle

Historien von Hexen falsch. Allein weiß alle unsere Erkenntniß hierinnen a posteriori geschieht, so sollte man wohl die Sache umkehren, und von der Wirkung auf die Macht des Teufels schließen. Ferner macht man in der Untersuchung der Hexen so großes Weisen von den Erdichtungen der alten Weiber, die kein vernünftiger Mann, wenn er der Sache mit Fleiß und ohne Passion nachdenket, für wahr halten wird, &c. wie der Teufel aussähe, wenn er erschiene? ob er Hörner und Krallen habe? ob er in einer Gestalt eines Königs, oder Pharisäers daber käme? ingleichen ob sich der Teufel mit den Hexen fleischlich vermische? ob der Saame, den er ihnen ertheile, kalt oder warm, ob sie mit einander Kinder zeugten? ob der Satan an ihrem Brüste sauge? ob die Hexen auf Pfengabeln und Besen um Walpurgis auf den Brocken führen, ob sie sich in eine Fage, Hund, Wolf verwandeln könnten? welche Dinge man zwar hätte unteruchen und perwerfen, aber deswegen das Kind nicht mit dem Bade ausschütten sollen, wie man zu reden pfleget. Denn es kann jemand eine Hexen statuiren, ohne daß er dergleichen Nebendinge vor glaublich halten sollte. 2) wird man in den bisher, sonderlich in Deutschland edirten Schriften wider die teuflische Magie wahrnehmen, daß sie die Hauptideen unerklärt vorbeyleßen, die doch zum Grunde sollten gesetzt werden, und zwar die Ideen vom Teufel oder des Geistes überhaupt, und die Idee von der Lust, welche letztere deswegen nöthig ist, weil daher der Concept von der Annahme eines Körpers dependiret. Zwar was den geheimden Rath Thomasium betrifft, so hat man sich desfalls aus seinem Versuch vom Wesen des Geistes Rathes zu erholen, worinnen er erkläret cap. 4. th. 56. pag. 70. sagt, „der Geist sey eine Kraft, das ist, ein Ding, welches ohne Zubehörung der Materie bestehen könne, in welchem alle materialische Dinge beweget würden, und welches auch dieselbe Bewegung gäbe, sie ausspanne, zertheile, vereinige, zusammenbrücke, anziehe, von sich stoße, erleuchte, erwärme, kälte, durchdringe, mit einem Worte in der Materie wirke, und ihr die gehörige Gestalt gäbe.“ Von welcher Meynung unter andern Kuidiger in *physica divina* lib. 1. cap. 4. lect. 5. §. 75 pag. 177. erinnert, daß bey diesem Begriffe des Geistes, wenn sein Wesen in der Ewigkeit oder Action bestünde, kein Unterschied zwischen demselben, dem Körper, und Gott gemacht, sondern alle drey unter einander gemischt würden. Denn der Körper sey entweder leicht, oder schwer, beydes zeige eine Bewegung und Action an, dergleichen auch die Elasticität des Körpers, und also müßte man nach dieser

Hypothese sagen, daß in einem jeden Körper ein Geist wäre, so aber falsch ist. Ja wenn man auch einen solchen Geist Gott nennt, so müßte er ein Theil der Welt seyn, weil die active Substanz der passiven entgegengesetzt werde, folglich sey er endlich, und eben deswegen kein Gott. Kurz andere führt Thomasius theol. 57. seqq. fort, und sagt: „dieser Geist sey „wederley, ein oberster, und dann ein „dienbarer Geist, der oberste sey ein pur „schwebendes Wesen, eine pure Kraft, eine „Kraft aller Kräfte, die alles bewege, „und auch die subtilsten Geister durchdringe, aber an sich unbeweglich sey, der aller, auch die andern Geister ausspanne, „aber selbst nicht ausgespannet sey, ein „Licht ohne Finkerniß, das alles erleuchte, eine Wärme ohne Kälte, die alles „erwärme. Ein dienbarer Geist sey eine „Kraft, die von dem Obergeiste ihr Seyn „und Wesen bekomme, und geschickt sey, „seinen Willen zu thun.“ In dem fünften Capitel aber sucht er drittens seine Geister in der Natur, und sagt: „Gott „sey der Obergeist, Licht der unduliche, „und Lust der weibliche Geist.“ In diesen Principiis von dem Geiste gedentet nun Thomasius nicht, daß ein Geist einen wirkenden Verstand und Willen habe, und die Lust hält er für einen Geist. Wo man dieses nun auf die Materie von der Hererey appliciren wollte, so fliehet freilich daraus, daß das Laier der Zauberey eine pure Einbildung sey; wie wir denn dafür halten, daß niemand dem Thomasio mit einigem Nachdrucke entgegen gehen könne, wo man nicht vorher die beyden Stücke gründlich widerleget: 3) setzt man zuweilen solche Principia, die ganz ungereimt herauskommen, deswegen wir uns nur auf das vierte und fünfte Capitel im Webstier berufen. Denn in dem vierten Capitel S. 35. setzt er unter die Eigenschaften, die einer haben müsse, wenn er von der Hererey vernünftig urtheilen, und die Erzehlungen davon recht prüfen wollte, auch diese: er müsse rein und frey seyn von den eingeflogenen Einbildungen von Geistern, Geysen, und Hexen, wodurch er eine Sache schon als gewiß vorausgesetzt, davon doch noch die Frage ist, und die er selbst in seinem Buche weildäufigt untersucht. Und daß er durch die Einbildungen von Hexen nicht gewisse Stücke der Hereren, welche offenbar auf alte Weiberfragen ankommen, verleihe, ist daher klar, weil er überhaupt das ganze Wesen der Hererey für bloße Einbildungen hält. In dem fünften Capitel will er erweisen, daß den Aufsayungen der Hexen nicht zu trauen, und sagt, die Hexen wären nicht wohl bey Sinnen, weil sie wider aller vernünftigen Leute Erfahrung zeugten, und unmögliche Dinge bekennten, welches aber Possio-

nes Betriels sind. Denn das ist die Frage, ob eines Theils die Erfahrung, die man von Hexen aufweist, gar keinen Grund habe, und also bloß von vernünftigen Leuten herrühre: andern Theils, ob die Sachen, die sie bekennen, durchgebends unmöglich, entweder an und vor sich, oder nur in Ansehung unserer, weil wir nicht begreifen, sie nicht begreifen wollen, wie es zugeht. Er führt fort und sagt, die Hexen hätten sich durch die Phantasie betriegen lassen. Das ist ein Factum, und muß entweder in den besondern Umständen und Beisefheiten der Hexen erwiesen werden, welches, indem man alle Hexen unmöglich so genau kennen kann, nicht angeht, das man schließt diesen durch die Phantasie vourbrachten Betrug aus der Beisefheit der Dinge, die sie bekennen, und so kommt wieder auf das erste hinaus, wenn man dieses alles einräumt, so wird es weiter nicht als auf eine Paritylärprobabilität zu bringen seyn, und gleichwohl machen sie einen allgemeinen gewissen Schluß daraus. Er wendet auch mehr ein, und spricht: die von dem Hexen bekannten Dinge wären nicht wahrscheinlich, giebt uns aber mit seinen eignen Worten den Schluß wieder sich in die Hände, E. sind sie unwarscheinlich, weil aber wahrscheinlich falsch, das ist nicht demonstrative falsch: und wenn er sagt, die Hexen bringen nach dem Exempel des Satans ihres Vaters nichts als Lügen vor; und daher muß man ihnen nicht glauben, so kann man subsumiren: alle Menschen sind nach dem Ansprache der heiligen Schrift Lügner, E. daß man keinem Menschen glauben. Ein andern in eine Zuneigung zum Lügen dahin: ein anders aber wirklich lügen; so ist ja auch wohl der Teufel zuweilen weisheiten. Doch es ist unser Voratz nicht dasjenige, was man wider die Hexen vorgebracht, so genau zu untersuchen, und wir erweisen vielmehr, daß die Hererey sey. Was die heilige Schrift anlangt, so gestehen wir frey, daß darinnen wohl keine deutliche Stelle anzureffen, dadurch das leibliche Vordas des Satans mit dem Menschen ausdrücklich konnte bewiesen werden, und die Heischichte, die man zum Beweise der Hererey anführt, sind so bescheiden, daß wir daraus dasselbe auch mit keiner Sicherheit folgern können. Das Exempel mit den ägyptischen Zauberey scheint uns nur so viel zu entdecken, daß die Leute durch ihren abscheulichen Abglauben sich den Teufel zum Freunde gemacht, da denn Gott aus gerechtem Gerichte es gelassen, daß sie durch Hülfe des Teufels ihren gewöhnlichen Effect erröget. Wie aber Webstier den Betrug mit Hererey bringung der Schwärze zeigen will, so

hes ist wohl etwas schwer zu begreifen, und stünde dahin, ob einige, die da zu sehen sollten, den Betrug nicht deutlich merken sollten. Die Geschichte mit der Versuchung Christi erweist nur so viel, als der Teufel in einer leiblichen Gestalt erscheinen könne, welcher Schluß aber nachgehends in der Materie von der Herereb zu einem Principis dienet, daraus zu folgern, daß er auch ein Bündnis mit einem Menschen leiblicher Weise treffen könne. Aber vielleicht hat das Exempel mit dem Weibe zu Endor hier den größten Nachdruck. Man findet davon sonderlich fünfserley Erklärungen. Einige rechnen, es sey der Leib des Samuels gewesen, welcher hergebracht wäre, und entweder von seiner Seele, oder von dem Saten wäre bewegt worden. Allein der Leib hatte schon eine ziemliche Zeit im Irre gelegen, und muß daher guten Theils verweset gewesen seyn, zu dessen Jeraufbringung ohnkräftig eine mächtigere Hand müßte seyn erfordert worden. Andere halten davor, daß die Seele Samuels in seiner vorigen Gestalt und Kleidung erschienen, welche Meinung aber auf dem wichtigsten Grunde ruhet, daß die Seelen der Verstorbenen zuweilen zurück kämen, und den Menschen erschienen, und zudem ist gar nicht zu vermuten, daß Gott, der von dem Saul gerufen war, und ihm weder durch Träume, noch durch das Urim und Thummim, noch durch die Propheten antworten wollte, ihm die Seele dieses Propheten werde geschickt, und durch dieselbe geantwortet haben. Drittens sagen etliche, es werde der Leib noch die Seele hergebracht worden, sondern daß es der Stern- oder Äkralgeist, wie sie es nennen, des Samuels gewesen sey, welcher erschienen, und durch Kunst des Weibes erbetet habe. Diese Meinung setzt zum Voraus, daß der Mensch aus drey Theilen, aus Leib, Seele und Geist bestehe, und daß die Seele gleich nach dem Tode entweder in den Himmel, oder in die Hölle komme, und der Leib begraben werde; der Geist aber eine gewisse Zeit nach dem Tode in der Luft herum wandere, und vielleicht durch eine gewisse Kunst könne sichtbarlich herbey gerufen werden, da er von allen, was er bey Lebzeiten gewußt, Rede und Antwort gäbe. Diese Gedanken kommen mit den Principis des Rüdigers in *physica divina lib. cap. 4.* überein, da er dem Menschen den gedoppelten Geist, *meatem* und *animam* beyleget, und glaubet, daß menschlich nach dem Tode von dem Körper trennet, und in den Stand der Ewigkeit versetzt; der andere aber, oder *animus*, in Gesellschaft des Körpers dem Umränge zu Theil werde, doch so, daß er nicht alsobald von demselben scheide, son-

dern bisweilen um denselben herum schweife, und mit einem jarten Leibe umgehen, auch unterschiedene Verrichtungen nach dem in dem Leben geistlichen und körperlichen eingedruckten Ideen hervorbringe. Siehe dieser Geist seinen Leib zusammen, so erscheine er den Menschen, dehne er ihn aber aus, so verschwinde er, und wenn sich die eingedruckten Ideen ganz und gar verlohren hätten; so bliebe von demselben nichts mehr übrig. Viertens sagen diejenigen, welche die Herereb leugnen, es wäre alles durch Betrug des Weibes geschehen, wie wir schon oben angeführt haben, darwider aber verschiedene einzuwenden ist. Denn einmal gründet sich diese Meinung darauf, daß das Weib, welches die Necromantie getrieben, eine Bauchrednerin gewesen, welches noch zu beweisen, indem andere dargethan, daß die Pythonsinnen, und Engastrimphen, ingleichen auch die Necromantinnen nicht für einerley zu halten; fürs andere sind die Umstände des Textes so beschaffen, daß dabei diese Meinung nicht wohl bestehen kann. Denn es ist schwer zu concipiren, wie die Stimme Samuels durch Betrug so hat können nachgemacht werden, daß Saul, wenn er gleich in einer großen Verführung gestanden, denselben nicht gemerkt habe. Ueberdis war anfangs das Weib in dem Zimmer darinnen bey dem Saul und sprach: ich sehe Götter herauf steigen aus der Erden, ja es ist höchstwahrscheinlich, daß sie anfangs den Saul nicht gekannt. Denn weil er die Wahrsager und Zeichendeuter vom Lande ausgerottet hatte, und daher leicht schließen konnte, wenn er in seiner ordentlichen königlichen Gestalt zu dem Weibe geben würde, so werde sie sonder Zweifel ihre Zauberkunst verleugnen, deswegen er sich nicht allein verkleidete, und war außer Streit so, daß man ihn nicht leicht für den König angesehen; sondern kam auch des Nachts zu ihr, wie der 2. Vers bezeuget, wozu noch kommt, daß, als das Weib v. 12. sagte: warum hast du mich betrogen, du bist Saul, er v. 13. geantwortet: fürchte dich nicht, als wollte er sagen: bist du gleich hinter meinen Betrug gekommen, und weißt nun, daß ich der König bin, so mache dir doch keine Sorge, als werde ich mit dir, wie vorher mit den andern Wahrsagern geschehen, verfahren. Die Prophezeiung aber anlangend, die der vermeinte Samuel dem Saul gethan, so ist nicht wohl zu vermuten, daß das Weib diese Dinge werde gewußt haben, zumal, daß Israel in der Philistiner Hände sollte gegeben werden, oder sie müßte eine der allerverschlagensten Weiber gewesen seyn, die eine vor treffliche Logik und Politik verstanden. Also ist nun noch die letzte Meinung übrig

Abriß, daß der Teufel in der angenommenen Gestalt des Samuels erschienen, welche, nachdem die Erscheinungen des Teufels ihre Richtigkeit haben, und aus der Versuchung Christi zur Genüge erhellen, auch dabei alle Umstände des Textes wohl an einander hängen; unter den übrigen Auslegungen die aller sicherste ist. Doch wie hieraus eigentlich nur so viel deutlich zu ersehen ist, daß es teuflische Geisteskräfte gäbe; so fragt sich auch noch, ob daraus die Hexeren, oder das Vactum des Satans mit dem Menschen zu erweisen, als welche Frage von der Hexerey mit der Frage von den Geisteskräften nicht zu vermischen ist. Es läßt sich hierinnen nichts gewisses sagen. Wenigstens ist aus der Beschaffenheit der Necromantie, wozu diese Geisteskräfte eigentlich gehören, so viel bekannt, daß es eine Art der abergläubischen wahrsagenden Zauberen gewesen, da die Leute aus allerhand abergläubischen Ceremonien ihr Vertrauen gesetzt, wodurch sie sich bey dem Satan beliebt gemacht, und Gott der Herr aus besondern Ursachen manches zugelassen hat. Wie wir also die heilige Schrift bey Seite setzen, und folglich den Beweis, daß eine Hexerey sey, aus einem andern Grunde herzuleiten haben; also kommt die ganze Sache darauf an, ob der Teufel mit den Menschen ein leibliches Bündnis machen könne? welches, wo wir nicht alle historische Glaubwürdigkeit schlechterdings verwerfen wollen, allerdings zu bejahen, da wir nicht allein so viele Exempel von den teuflischen Erscheinungen überhaupt, sondern auch der Hexen insonderheit, deren doch einige wahr sind, werden, haben, und darunter doch wenigstens das Exempel mit der Versuchung Christi unleugbar. Kann der Teufel leiblicher Weise erscheinen, und zwar einen Körper aus der Luft formiren, ob wir schon die Art und Weise, wie es zugebe, nicht wissen, so kann er ja auch ein Bündnis mit dem Menschen schließen. Ja, spricht man: das ist eben, was man leugnet, daß der Teufel einen Leib aus der Luft formiren kann. Aber warum nicht? Entweder es ist eine offenbare Contradiction, indem die Luft ein Geist, oder wir können es nicht fassen, wie es müßte zugeben. Das erste ist eben das, was man präsupponiret, und welches kein Mensch, der zu einem Geiste nothwendig einen Verstand erfordert, einräumet. Wegen des andern hat man ja noch nicht Ursach, die Sache an sich selbst zu leugnen. Denn niemand weiß, wie es eigentlich mit den Wirkungen in unserer Seele und deren Gemeinschaft mit dem Leibe zugebe, und dennoch wird niemand solche zu leugnen sich unterstehen. Wollte man gleich einwenden, man werde davon durch seine unmittelbare Empfindung

überzeuget, die aber hier nicht statt habe; so haben wir doch eine Empfindung der historischen Wahrheit, folglich sind gewisse Kennzeichen vorhanden, dadurch zu prüfen können, ob etwas historisch wahr, oder falsch ist. Sind selbige da, so lassen sie sich entweder auf die Hexerien appliciren, oder nicht; geht das erste an, so hat die Sache ihre Richtigkeit; findet aber das andere statt, so mag man es beweisen, welches aber nicht geschehen, indem man allezeit auf den vorbegegangenen Principis wider die historischen Erzeuungen disputirt, oder überhaupt nur erinnert hat, daß einige Scribenten solche Dinge aus Interesse aufgeschrieben, denen nachgeschuld andere nachgebildet hätten. Also muß man hierinnen schlechterdings a pollutione procediren, und den Schluß von dem, daß der Teufel wirklich gethan, auf sein Vermögen, etwas zu thun, machen, weil sein Wesen unbekannt, und deswegen von seiner Macht auf die daher dependenten Wirkungen nicht nothwendig zu argumentiren. Kann nun der Teufel ein Bündnis schließen, und ist einzig und allein zum Schaden der Menschen geneigt, so folget weiter, daß er auch wol ein Bündnis machen, weil er dadurch Gelegenheit findet, mehrere Menschen in das Verderben zu stürzen, und vermittels der Heren den Frommen allerhand Unglück und Verderben zu erwecken. (Wenn auch keine solche Hexeren, die sich auf ein Vactum mit dem Teufel gründet, statt finden sollte, so muß man doch bemerken, daß ein Mensch durch natürliche chymische Mittel einem andern großen Schaden zuzufügen könne, wovon oft gar nicht der Grund angesehen werden kann, oft aber vielen der Grund verborgen ist, und daher fälschlich auf dem Teufel, als der Quelle solcher schädlichen Wirkungen wird, da doch in der Natur der Grund verborgen liegen kann. Man kann dieses eine natürliche Hexeren, magiam naturalem nennen. Ob schon weder der Raum, noch die Klugheit verstatet, solche chymische Kunststücke hier anzuführen, deswegen sollte man nachdem die Herenproceße durch des Thoma's Disputation überall abgehandelt worden, doch diejenigen Klagen anderer, wenn ein Mensch durch vielerley Gründe höchst wahrscheinlich macht, der andere habe ihm durch unbekannte Mittel großen Schaden zugefügt. Sobald aber ein Mensch auf ein Verhexen und auf Heren klagt, so wird er freylich vom Richter ausgelacht, und muß am Ende dem Verklagten noch dazu Abbitte thun. Ubrigens ist nicht zu leugnen, daß man ehemals als zugrausam wider die Personen, welche einer Hexerey verdächtig waren, verfahren habe. Der berühmte Müller in der vorerlegten Mosheimischen Moral. T. IX. S. 309.

5. 305. führt verschiedene Beispiele heron an. Es ist hierben zu lesen Hutchinsons Schrift von der Hexerey in des J. Saunders bibliotheca magica T. III. 5. 307. Lemgo 1739. Wie auch AA. II. ocl. T. XIII. Seite 363. 389. In Bayern ist durch ein Gesetz neuester Zeit auch der Hexenproceß abgeschafft worden. Solches ist von einem bayerischen gelehrten Sekelschen 1767. mit den wichtigsten Gründen angepriesen worden, welcher ein leichtgläubiger Vater März gehörig überlegt hat; wie dieses alles der angeführte Hr. Müller anzeigt.]

Nachdem wir bishero überhaupt von der Hexerey gehandelt, so wollen wir nun auch unterschiedene besondere dabei vorkommende Stücke untersuchen. Erstlich wird gefragt: ob sich der Teufel mit den Hexen fleischlicher Weise vermische: und ob durch diese Vermischung ein Mensch könne geböhren werden. Deyes wird von unterschiedenen behauptet, la von Ghirlando de sortilug. qu. 7. n. 2. Bodino in daemonom. lib. 7. cap. 2. Delrione in disquisit. magic. lib. 2. u. 15. nehm andern. Die Gründe, darauf sie ihre Meynung bauen, daß von dem wahren Beschlafe des Teufels mit den Hexen ein wahrer Mensch geböhren werden könne, sind folgende, weil 1) nicht zu leugnen, daß der Satan, ob er gleich allein zur Empfängnis eines Menschen nöthigen Saamen selbst bey sich habe, dennoch aber selbigen auf vielerley Art und Weise suchen und finden, den gesungenen den Hexen zu der Zeit, da sie ihrer schrecklichen Wollust mit einander pflegen, an gehörigen Ort beybringen, und aus solchem männlichen Saamen einen wahren Menschen zeugen könne. Auch scheint es sehr wahrscheinlich, daß der unedlere Geist 2) entweder den Saamen, welcher des Nachts in den verliebten Räumen von Mannspersonen verlohren werde, auffangen, und selbigen geschwinde den wollüstigen Hexen bey ihrer fleischlichen Vereinigung beybringen, und also aus fremden Saamen Kinder zeugen könne, oder daß 3) der Teufel in weiblicher Gestalt bewohne, und den männlichen Saamen in solcher Vermischung auffangen, und den aufgefundenen fetter, indem er zuvor in geschwinder Eile seine eibliche Gestalt in eine männliche verändert, und solche Gliedmaßen angenommen, worinnen er den männlichen Saamen bequem fortbringen kann, seinen wollüstigen Hexen an die von der Natur zu bestimmten Orter appliciren könne, drauf ja notwendig eine Empfängnis geschehe müsse; oder es sey 4) der Teufel in Stande, eines ohndanks verstorbenen menschlichen Leibes anzunehmen, und den darin befundenen Saamen den Hexen im

Beschlafe dergestalt beyzubringen, daß darauf die Schwängerung, und auf diese die Geburt eines Menschen erfolge: 2) weil es nicht unmöglich, daß ein Menschentind aus dem männlichen Saamen, der die Gebärmutter nicht berühre, sondern sich zwar nahe bey, aber doch außer derselben befindend, geböhren werden könnte; daher sey es noch eher, oder doch eben so möglich, daß aus dem Saamen, dem der Satan wirklich bey der fleischlichen Vermischung in die Gebärmutter der Hexen fließen lasse, ein wahrer Mensch empfangen und geböhren werde; daß aber ein Weib auf solche Art empfangen und geböhren könne, suchen sie nicht allein mit der begierigen Anziehung der Gebärmutter, sondern auch mit vielen Beempeln zu bestätigen: 3) weil es möglich, daß ein Kind von der bloßen Einbildung und entzündenden Liebeszug gegen den abwesenden Mann, ohne alle wirkliche Gemeinschaft mit demselben könne empfangen werden, woraus nach ihrer Einbildung die Möglichkeit, einen wahren Menschen von dem wahren Beschlafe des Teufels mit den Hexen zu empfangen und zu gebähren, richtig fließe: 4) weil solches die Hexen selbst bekennet hätten. Doch andere haben dafür gehalten, daß ob sich zwar der Teufel mit den Hexen fleischlicher Weise vermische, so könnten doch aus dieser Vermischung keine Kinder gezeugt werden; obgleich der wahre Saamen eines Mannes in die Gebärmutter wahrhaftig gebracht werde. Dieser Meynung ist Johann Klein in der juristischen Untersuchung, was von der Hexen Erkenntnis zu halten, daß sie aus schändlichem Beschlafe mit dem Teufel Kinder gezeugt cap. 2. §. 6. seqq. und führt deswegen folgende Beweiskräfte an: 1) könne der Satan keine Wunder thun, und gleichwohl müßte diese Zeugung wunderbar geschehen, daß die dazu von Gott angeordneten Gesetze der Natur aufgehoben würden: 2) gäbe solches die Beschaffenheit des Leibes, welchen der Satan zu Vollziehung seiner gottlosen Unzucht mit den Hexen anzunehmen, und des Saamens, dessen er sich dabei zu bedienen pflege, solches genug zu erkennen. Denn strecke er sich hinter einem Luftkörper, so habe derselbe vor sich keinen Saamen; wollte er andern Saamen entwenden, und solchen den Hexen mittheilen; so stimmten alle Rechte darinnen überein, daß der männliche Saame, welcher aus einer sanguinischen und geistreichen Materie bestünde, wenn er in einem Augenblicke nicht an gehörigen Ort gebracht werde, sofort seine Kraft und Wärme verliere: 3) sey bis auf den heutigen Tag noch kein Menschentind geböhren worden, von welchem glaubwürdige Leute gezeuget, daß es eine Hexe aus dem

dem teuflischen Beschleife zur Welt gebracht hätte, wozu noch 4) die Umstände kämen, welche nach Aussage der Heteren sich bey der Geburt der Kinder, die den Teufel zum Vater haben sollen, gefunden, und die Sache selbst ganz unglaublich machten. Denn man finde in keinem einzigen Heterenbekenntniß, daß bey ihrer Teufelsgeburt jemals Hebammen, oder andere eerbare Weiber zugegen gewesen, in deren Gegenwart sie geböhren hätten, sondern daß der Teufel jederzeit dabei das Amt einer Wehemutter verrichtet, und dieses Zweifels ohne aus keiner andern Ursache, als damit sein Betrug von denen, die dazu sonst gebraucht würden, nicht verrathen werde, und er also bequeme Gelegenheit haben möchte, die leichtgläubigen Weiber desto besser zu betriegen, und ihnen anstatt ihres eigenen ein fremdes, oder sonst von ihm aus der Luft gemachtes Kind hinzulegen. Ueberdieses sey auch merkwürdig, daß die Heteren insgemein bekenneten, sie hätten in der Nacht geböhren, und gar leicht dabei geföhlet, daß die Frucht sehr kalt gewesen. Hierzu komme noch, daß die Weiber gleich nach der Geburt aufstehen, essen, trinken, und ihre sonst gewöhnliche Hausarbeit gar wohl verrichten könnten, da andere Weiber zu Wiedererlangung ihrer verlorne Kräfte vieler Zeit bedürftig wären; sey auch noch bekannt, wie die Heteren ihre teuflische Frucht niemals bis zur ordentlichen Geburtszeit tragen, sondern entweder in wenig Monaten nach geschehener Vermischung, oder wohl gar nach drey oder vier Wochen gebähren sollen. Am allermeisten aber mache die Kindergeburt der Heteren von dem teuflischen Beschleife dieses verdächtig, daß der Teufel den Heteren die Kinder allezeit wieder wegnehme, und wenn solches geschehen, die Milch in den Brüsten geschwinde wieder vertrockene, auch alle andere Zeichen der Geburt sich auf einmal verlieren. Inzwischen hält dieser angeführte Autor doch dafür, daß der Teufel sich mit den Heteren wahrhaftig vermischen könne. Denn ob der Teufel gleich ein Geist sey, der gar keine leibliche Eigenschaften an sich habe; so wäre doch klar, daß dieser unreine Hurengeist, wie er Hosea 4. v. 2. genennet werde, einen Leib annehmen, und denselben zur Vollerziehung seiner fleischlichen Vermischung brauchen könne. Dieses bestätigte nicht allein die allgemeine Uebereinstimmung der Gottes- und Rechtsgelehrten, ingleichen der besten Philosophen, sondern auch die heilige Schrift, als welche ausdrücklich von den guten Engeln sagt, daß sie in angenommener menschlichen Gestalt, wahrhaftig mit andern Menschen gegessen und getrunken, ja es lehre uns dieses die tägliche Erfahrung, daß die Heteren einmüthig bekenneten, wie der Teu-

fel ihnen bald in der Gestalt eines schönen Jünglings, bald eines erwachsenen Mannes erschienen, und nicht allein in gemein den Anfang seiner Gesellschaft mit solcher erschrocklichen und schändlichen Vermischung mache, sondern sie auch solche ausschauliche Gewohnheit weiter fortzusetzen, sehr oft bey hellem Wirtage, da sie gar nicht geschlafen, genöthiget. Dem ungeachtet glauben andere, daß sich der Teufel mit den Heteren nicht fleischlich vermische, welches nicht allein diejenigen, so das Laster der Zauberey überhaupt kennen, folgerungsweise, sondern auch andere, die sonst ein Bündniß des Satans mit den Menschen statuiren, dafür halten. Diese ihre Meynung behaupten sie daher, weil der Teufel keinen zur Zeugung eines Menschen tüchtigen Leib habe, und von allen venerischen Neigungen, die Gott den Menschen nur allein zu Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts einverpflanzet hätte, frey sey, als deren die Teufel, nachdem sie Gott einmal in einer gewissen und unveränderlichen Zahl erschaffen, nicht bedürftig wären, folglich sey der Verschlaf der Natur des Teufels jünder, und er könne nicht die geringste Nothwendigkeit empfinden, wohin des Thummi Tract. de sagarum impietate, notendim-becillitate et poenae grauitate gehet. Mit dieser Frage ist die andere verknüpft: ob der Teufel an den Brüsten der Heteren sauge? welches ebenfalls einige behaupten, andere aber verneinen, weil der Teufel, der er annähme, dazu nicht bindänglich sey, als welcher aus keinem Fleisch und Blut bestünde, und dasjenige, was sie aus den Brüsten der Heteren saugeten, sich für ihre Natur nicht schickte. Drittens ist die Frage vorgekommen: ob die Heteren wirklich und wesentlich in Hunde, Katzen, Hasen, Wölfe und dergleichen Thieren oder mögen verwandelt werden? welche ebenfalls verneinet wird. Denn dazu gehöret eine göttliche Allmacht, die dem Teufel nicht zukommt, und wie er das Wesen der natürlichen Dinge nicht gezeugt, also kann er solches auch nicht verändern; daher sagt Plinius in historia natural. lib. 8. cap. 22. ganz recht: homines in lepos verti, rursumque restitui sibi, fallax esse confidenter existimare debemus, et credere omnia, quae fabulosa tot seculis reperimus, und weiter spricht er: mirum est, quo procedat graeca credulitas, nullum tam impudens mendacium, ut verum careat. So ist auch Augustinus de civitate animi, cap. 26. dieser Meynung, welcher schreibt: non est credendum, humanum corpus daemonum arte vel potestate in bestialia lineamenta converti potest, welche Materie Webster in der Uebersetzung der vermeynen und sogenannten Heterocyen cap. 5. §. 42. leq. weiter ausführt. Man wundert sich daher

illig, wie Heinrich Morus in antidot. duclus atheism. lib. 3. cap. 11. und in ppendice cap. 13. auf die Gedanken gerathen können, daß er recht demonstrieren, und die Art zeigen wollen, wie der Satan die Leiber der Heyden in andere Thiere erwandeln könne, ingleichen, daß er ihnen zu zeigen wisse, wie ihre Seelen eine zeitlang aus den Leibern wandern, und hernach in dieselben wieder hinein kriechen könnten. Und was endlich den Heyden auf Walburgis betrifft, so wird elbiger von den meissen auch als eine Erbschüttung angesehen, wiewohl Vogt in isputat. de conuentu sagarum ad sua fabula, Wittenberg 1667. nebst andern, dergleichen Heydensabrt bejahet hat. Wir hiesien diesen Artikel mit den Worten Melancthonis de anima p. 95. darthunen r wünschet, vt maiori cum pondere et diligentius a iudicibus fierent anacrises sagarum, nec iudices tam faciles essent ad credenda tanquam vera, quae quotidie de illusionibus et praestigiiis daemionum refertur, adeo vt confessioni delirantis anus et male sanae de suis epulis, choreis nocturnis, confessoribus et concubinis non attim adhibeant fidem, quasi haec corpora et re vera, non imaginaria et sensum quadam fascinatione et in spiritum ant. Von den lettres de Monsieur de aint André au suzer de la magie, des ualefices et des sorciers etc. welche zu Paris 1725. heraus gekommen, findet man Nachricht in den memoires de Trevoux 726. decembr. p. 2226. und in actis erutor. 1726. pag. 185. Der Autor meyret, alles was man dem Satan wegen er Zauberer und Hereren zuschreibe, habe seine natürlichen Ursachen, es sey enn, daß ihm etwas entweder durch das Insehen der Schrift, oder der Kirche beygelegt werde.

Heidnische Philosophie,

Wir haben zum öftern in diesem Werk den Unterschied unter dem, was ein natürlicher Mensch nach seiner gesunden Vernunft erkennet, und was die heidnischen Philosophen davon gelehret, bezeichnet, und damit man selbigen deutlicher und genau einsehen möge, so wollen wir die Beschaffenheit der heidnischen Philosophie vorstellen. Man zielet damit sonderheit auf diejenigen heidnischen Weltweisen, welche zu den älttern Zeiten lebten. Man pflegt solche in die Barbaren, und in die Griechen einzutheilen, weil denn die letztern alle, die nicht Orientalischen waren, Barbaren nannten, und die öftern wieder in die Orientalische und Occidentalische. Zu den Orientalischen gehören aus Asien die Chaldäer, Perser, Indianer, Sacer, Phöniciier; aus Africa die Egyptier, Aethiopier und Libier;

und unter den Occidentalischen stehen die Römer, so zwar einige nicht unter die Barbaren zehlen, Thracier, Eelten und Scythien. Doch machen die Griechen mit ihrer Philosophie das meiste aus. Die Lehren solcher Weltweisen hat man vielfachmals entweder mit den Ausdrücken der gesunden Vernunft, oder der heiligen Schrift vermischet. Die erste Art der Vermischung ist, daß man die heidnische und natürliche Erkenntnis vor eins ansetzet, und daher ohne Bedacht vermerket, wenn man ein Zeugnis aus einem heidnischen Philosophen anführe, so sey es eben so gut, als wenn man was aus der Vernunft bewiese, welches aber so schlechterdings nicht angehet. Denn einmal treffen wir bey ihnen die unvernünftigen Lehren und größten Irrthümer an, deren Ungrund die Vernunft so gleich erkennet, als die Aristotelische und Epicurische Lehre vom Ursprung der Welt, die Stoische von dem unvermeidlichen Schicksal, aller Philosophen von Ewigkeit der Materie, von dem Ursprung des Bösen, von dem Körper als dem Sitz desselbigen, von dem göttlichen Wesen der menschlichen Seelen, u. s. w. welche wir an gehörigem Ort untersuchet und widerleget haben. So brachten sie auch viele unnütze Grillen und Subtilitäten vor, damit sonderlich die Platonische Philosophie angefüllt war. Es ist daher ein anders die gesunde Vernunft an sich; ein anders die Vernunft dieses oder jenes Philosophen. Denn es fanden sich bey den Heyden viele Hindernisse, daß sie ihre Vernunft entweder nicht recht verbesserten, oder doch nicht, wie es seyn sollte, brachten. Von innen legte das Verderben des Willens den größten Stein des Anstosses in Weg. Denn daß die Vernunft durch die Affecten erbärmlich kann verderbt und verblendet werden, ist eine bekannte Sache. Es hat dieses an dem Exempel der griechischen Weltweisen Distringa in dissert. de philosophia Graecorum vitio affectuum corrupta, die in seinen observationibus sacris lib. 3. cap. 12. pag. 633. zu finden ist, gewiesen. So brachte der Hochmuth die Stoiker dahin, daß sie sich einbildeten, der Mensch könne aus eigenen Kräften Gutes thun, und habe die Tugend von den Göttern zu erbitten nicht nöthig. Der Ehrgeiz zeugte die sophistische Zantphilosophie bey dem Cynenatils und andern. Nicht weniger bestimmte das Vorurtheil des menschlichen Ansehens den glücklichen Fortgang in der rechten Erkenntnis der Wahrheit, da diejenigen, die neue Schulen und Secten stifteten, vor ihre Person zwar eclectic seyn wollten, ihre Schüler aber unter das Joch der Sklaven traten, wie an dem Pythagora zu sehen, welches Vorurtheil ursprünglich gleichfalls aus dem verderb-

ten Willen herzuweisen. Mancher wollte überdies philosophiren, der eben kein sonderliches Naturell dazu hatte, wie unter andern bey dem Platone das allzulebhafteste Inanimum und dessen starke Einbildungskraft Gelegenheit zu manchen Grillen und unnützen Phantasien gegeben hat. Von außen stunde ihnen der Aberglaube des Völkels im Wege, und weil sie gelehren, wie unglücklich Socrates bey seiner freyen Art zu philosophiren gewesen, so hielt die Furcht vor dergleichen Schicksal manchen ab, mit der wahren Erkenntnis, die er gehabt, herauszugehen. Es ist daher kein Zweifel, daß durch die heidnische Philosophie manche Irrthümer bey den Kirchenlehrern und Kesereren veranlaßt worden, sonderlich was die Platonische betrifft. Doch hat man es in diesem Stücke auf zweyerley Art versehen. Denn einige haben alle fanatische Schwärmereyen daher leiten wollen, wohin Colberg in seinem Platonisch - Gemetzischen Christenthum gehöret, und also der Sache zu viel gethan; andere aber, wie Baktus in defensione des tanti peres accusator de Platonismo, wollen gar nichts davon wissen, daß die Kirchenlehrer der Platonischen Philosophie zugethan gewesen. Die andere Art der Vermischung ist, daß man viele heidnische Lehren mit der heiligen Schrift verglichen, und daraus mehr Staat gemacht, als sie in der That verdienen, wozu viele dadurch verleitet worden, daß sie die Lehren der alten Weisen, welche nach den Worten manchen schönen Klang von sich geben, außer ihrem Zusammenhang angesehen, wovon wir oben in dem Artikel von der christlichen Religion ausführlich gehandelt haben. Es haben die Heyden manches durch die Tradition von den Hebräern bekommen, ohnerachtet sie solches nachgehends gar sehr verfälschet, solatich wenn man von solchen Sagen, die man sonst durch die Vernunft nicht erkennen kann, einige Spuren und Nachrichten bey ihnen antrifft, so ist dieses nicht gleich ihrer sich selbst gelassenen Vernunft zuzuschreiben. Doch wird hiemit der Werth der heidnischen Philosophie nicht gänzlich aufgehoben. Man erkennet, daß sie sich zum Theil große Mühe gegeben, als Heyden in vielen nicht nur eine ziemliche Einsicht gehabt, sondern auch äußerlich ehrbar gelebt; deswegen aber ist nicht alles, was sie gelehrt und gethan, vernünftig, noch viel weniger aber als christlich anzusehen. [Es kann hierbey das vortheilhafte und ausführliche Werk des Bruckers in hist. crit. philos. in 6 Bänden in 4. gelesen werden.]

Himmel,

Die Lehre von dem Himmel gehöret in verschiedener Absicht zur Philosophie so-

wohl, als zur Mathesi. Denn betrachtet man die Natur und Beschaffenheit des Himmels, so gehöret dieses zur Physik; die Lehre aber von der Bewegung desselbigen muß man den Mathematicis überlassen, daher wir auch bey der erstern Betrachtung bleiben. Es wird dieses Wort im weitern und engern Verstande genommen, daß man nach jenem die himmlischen Gestirne mit darunter gefasset; nach diesem hingegen den Himmel selbstigen entgegen setzet, daß er derjenige sey, welcher den größten Theil der Welt zwischen den Ir- und Fixsternen ausfülle, bey dem die Materie sowohl, als die Form kann erwogen werden. In der Beschreibung der Materie haben verschiedene Aute, als Plato, Pythagoras, Heraclitus, die Stoici gelehret, er sey ein Feuer. Aristoteles hat eine besondere Schrift von dem Himmel hinterlassen, darinnen er lib. 2. cap. 1. denselbigen vor etwas Ewiges ausgegeben, und zwar er gleich lib. 1. cap. 9. lehret, er sey aus einer natürlichen, und in die Sinne fallenden Materie zusammengesetzt, welches sich zu der Ewigkeit nicht reimet, so sagt er dieses nur von dem Himmel in einem andern Sinne, indem er anmerket, daß man solches Wort auf dreyerley Art nehmen könne. Er bildete sich den Himmeln von einer erkallischen, oder erdianantischer Härte und Durchsichtigkeit ein, welche Härte und Festigkeit aber zu den Zeiten des Tycho mis verdacht zu werden angefangen. Denn dieser Meinung stehet der freye Durchgang der Cometen durch den Himmel entgegen, die sich bald auf- bald niedermarts, bald in die Quer bewegen, wie nicht weniger, daß der Mars bisweilen niedriger, als die Sonne sehe, und zwar durch die Vergleichung ihrer beyden Parallaxis, welche gleichfalls ohne einer Durchdringung nicht kann begriffen werden, man wolle sich denn mit dem Arriaga trösten lassen, daß der feste Kreis der Sonne an einigen Orten zum Durchmarsche des Martis durchbohret sey. So merkt man weiter dagegen an, daß wenn der Himmel fest, so müßten die Sonnenstrahlen, die ohne e. tige Brechung auf Erden kämen, sehr oft und stark gebrochen werden, ehe sie zu uns kämen ingleichen daß man des Nachts an dem Himmel ganz keine Farbe sähe, welches doch nicht seyn könnte, wenn eine solche erkallische Substanz die sehr dichten Kreise hätten, daß man also einen großen Glanz des Nachts wahrnehmen müßte. Die Alten legten einem jeden Planeten seinen eignen Himmel bey, daß derselben sieben wären, den achten aber gaben sie den Fixsternen; da sagte nun Aristoteles, daß die Erdboden, oder Kreise von gewissen Intelligencien, die durch ein nothwendiges Band mit ihnen verknüpft wären, bewegt würden.

Die

Die erste und vornehmste Intelligenz der Bewegter sey Gott, der also die Lustigt über den obersten Himmel habe, und vor das primum mobile, welches bey den Alten die achte Sphäre, der der Kreis der Fixsterne war, Sorge trage, die andern Kreise aber, worinnen die sieben Planeten herum gewandelt würden, besorgten die andern Intelligenzien, woraus denn folget, daß der erste Bewegter, welchen Aristoteles Gott nennet, vor keine andere Dinge, le unter seiner Sphäre wären, Sorge. Ind daß dieses die wahrhaftige Meinung et Aristotelis sey, hat Jac. Thomastus et Scipio mundi exultione diff. 2. §. 11. 7. differt. 4. §. 1. bewiesen, dabey auch harter de deo et providencia divina disp. 1. sect. 3. nebst dem, was ich in meiner zerc. de atheismo Aristotelis erinnere, 1. lesen. Basso in philosoph. natural. duerius Aristotelem pag. 428. sqq. untersucht diese Aristotelische Lehre weitläufig, welches Werk selbst zu Amsterdäm 649. heraus kommen. Es hat auch Nicolaus Taurellus libr. 2. physicarum et metaphysicarum disquisitionum de coelo aduersus Franciscum Piccolomineum aliosque crispaticos, 1603. ediret. Die neuern Naturlehrer haben aus den oben angeführten Umständen geschlossen, daß das Besten des Himmels sehr flüßig und subtil, ja von weit größern und subtilern Wesen, der subtilern Flüssigkeit, als die Luft selbst. Insonderheit hat Cartesius princip. p. 3. ergeben, der Himmel besteh aus dem ersten und zweiten Element, oder aus den sogenannten Himmelskugeln, und unterließendem ersten, und subtilsten Element. Rüdiger in physic. diuin. 1. 2. ap. 1. sect. 2. sehet den Himmel den Planeten und der Welt entgegen und erhebet dadurch den Raum zwischen der Sonne und den Planeten, der ein flüßiger, insonderheit ätherischer Körper und von einem jeden Fixstern bis an seine Planeten anthalbenausgestreckt sey, daß darinnen die Planeten recht könnten bewegt werden. Die Gestalt des Himmels, und ob derselbe rund sey, ist so leicht nicht zu erweisen, und wenn uns gleich derselbe so wohl bey Tag, als Nacht wohl scheint, ist doch gewiß, daß alles von der Sonne bis zu der obern Erdsche vom Himmel und Luft angefüllt ist. Orho Cassian hat cosmopoeiam et ouranographiam christianam geschrieben, welches auch 1593. zum Vorschein kommen. Von den Farben des Himmels hat Funccius libro de coloribus coeli, 1716. ausführlich gehandelt, davon die acta erutor. 1716. pag. 424. zu lesen sind. [Wie er heitere Himmel gar bald dunkel erbrinnen könne, wie zu Ulm 1721. und noch vor etlichen Jahren sich ein solches Phänomenon ereignet hat, erklären

die Ursache aus den Dünken in der Luft, und aus der verschiedenen Brechung des Sonnenlichts, ohne daß man deswegen gleich auf den Untergang der Welt schließen müsse. Siehe hiervon Succorvs Briefe S. 228. f. f. Von dem flammenden Himmel, welchen man heut zu Tage ein Nordlicht nennet, siehe eben das. Selt. 345. f. wie auch den Artikel: Nordschein.]

Hinderniß,

Heißt dasjenige, welches verursacht, warum etwas nicht geschehen, das sonst geschehen wäre, 1. E. ich bin willens, einem guten Freund zuzusprechen; indem ich aber zu dem Ende ausgehen will, kommt ein fremder zu mir, den ich errenthalten nicht abweisen kann, mithin unterbleibet die mir vorgesezte Visite, weswegen ich mich den dem andern entschuldige, und äußere, daß mir ein Hinderniß drein kommen sey. Hier ist der fremde schuld, und sein Zuspruch, den er mir gab, ist der Grund, warum ich nicht ausgehen kann, folglich hat er das Hinderniß gemacht. Es sind solche Hindernisse zweyerley. Denn entweder betreffen sie die Mittel an sich selbst, die wir zur Ausführung einer Absicht brauchen müssen, 1. E. man hat sich vorgenommen, ein Buch zu kaufen, indem aber das gehoffte Geld nicht eingelaufen, so verhindert dieses den Kauf; oder die Application der Mittel, welche zwar da sind, es steht aber was im Wege, daß man sie nicht appliciren kann, 1. E. man wollte verreisen, und hätte alle gehörige und zur Reise nöthige Mittel bey der Hand, es fele aber übel Wetter ein, daß es unterbleibe, so lag in dem übeln Wetter der Grund, warum die Reise nicht zu ihrer Wirklichkeit käme, und man sagte das Wetter hats verhindert. So kann man sie auch in Ansehung ihres Ursprungs erwegen, so fern sie entweder durch uns selbst, oder von andern Kräften außer uns verursacht worden, woben Wolf in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen pag. 95. kann gelesen werden. [Da das Inwendige einen Grund von den Gegentheile einer Handlung in sich enthält, so theilt man solches in ein logisches und metaphysisches nach Verschiedenheit des Grundes. Siehe Grund.]

Historie,

Ist eine Vorkellung, Beschreibung, oder Erzählung einer geschehenen Sache. Der Auctor rhetor. ad Heren. 1. 1. n. 13. und Cicero de inuent. lib. 1. n. 27. sagen: historia est res gesta, sed ab aetate nostrae memoria remota. Wir haben eben

malß die Historie überhaupt in Ansehung der Sachen, bey welchen sich diese und jene Geschichte zugetragen, in die göttliche, welche die sonderbare Wirkung Gottes vorstellet, in die natürliche, die wieder entweder eine Geistes- oder Körperhistorie ist, und in die künstliche, und diese wieder in die gelehrte, politische und mechanische getheilet, s. *historiam critic. lat. lingu. pag. 538.* welche Eintheilung von den Sachen, so in der Welt vorkommen, hergeleitet und folglich wesentlich ist. Denn es herrschet in der ganzen uns bekannten Natur Gott und die Menschen; die Menschen aber haben entweder die Natur selbst, oder ihre Nachahmung und Anwendung der Natur, das ist, die Künste vor sich, und begreifen wir unter den Künsten die moralischen Sachen. Insgemein pflegt man solche in die politische, Kirchen-, gelehrte, natürliche, künstliche und vernünftige Historie zu theilen, und was hierinnen bey den Alten gäng und gäbe gewesen, dieses findet man beym Wover in *polymath. cap. 10. 11. conf. Whearum in releat. hyemal. pag. 13.* Außer dem könnte man die Historie noch nach unterschiedenen Umständen, nach denen sie kann betrachtet werden, abtheilen, als in Ansehung der Zeit in die alte, neue und mittlere; in Ansehung der Oerter, Länder und Völker in die Jüdische, Griechische, Römische, Deutsche u. s. w. in Ansehung des Vortrags in eine pragmatische und in eine bloß historische; in Ansehung der Glaubwürdigkeit in eine wahre und in eine falsche u. d. gl. doch es wären Eintheilungen, die keinen sonderbaren Nutzen hätten, so kommen auch bey den beyden letztern solche Umstände vor, die eigentlich zur Historie, so fern sie als Historie betrachtet wird, nicht gehören. Denn dasjenige, weswegen eine Historie pragmatisch genennet wird, oder die Beurtheilung und Anmerkung über die geschehenen Dinge, geht die Historie nichts an; und daß eine Historie entweder wahr, oder falsch, dieses rührt von der Untersuchung nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit, und gehöret in die Logik. Ueber dem nennt man das, was falsche Historie heißt, besser eine Fabel, es sey nun die ganze Geschichte, oder gewisse Umstände derselben fabelhaft, und wenn man sie ja in Ansehung ihrer Glaubwürdigkeit, und zwar der menschlichen Autorität eintheilen wollte, so wäre sie entweder eine wahrscheintliche, oder unwahrscheinliche oder mögliche. Hingegen die beyden ersten Eintheilungen, welche auf den Umständen der Zeit und des Orts beruhen, haben bey einer jeden Historie statt.

Doch damit wir jede Art der Historie ins besondere kürzlich durchgehen, so versehen wir durch die göttliche Historie die-

jenige, worinnen die göttliche Wirkungen erzelet werden, theils aus dem Buch der Natur, wohin die Historie der Schöpfung und der göttlichen Vorsehung gehören, theils aus dem Buch der heiligen Schrift, welches die Kirchenhistorie, worinnen von dem Ursprung, Fortgang und Veränderung aller zur Religion gehörigen Sachen, nebst den Umständen, so dabey vorgegangen, gehandelt wird. Wie aber die allgemeine wahrhafte Kirche ein göttlicher Leib durch Gottes Kraft wiedergeboren, und durch den thätigen Glanben an Christum in allen Glieder zu dem Endzweck der ewigen Seligkeit kräftig wirket, so hat da Gott der Herr sein eigentliches Werk, und kann die Nachricht davon gar wohl eine göttliche genennet werden. Sie theilt sich in drey unterschiedene Stücke ab: das erste stellet eine Historie der wahren Religion und der thätigen Christenthums vor, was dessen Ursprung, Aufnahme und deren Verfall nebst deren Ursachen betrifft, wohin also gehört das ganze Geheimniß der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit; der Verwandlung der Religion in ein Staatsinteresse, des subtilen, groben und gräßlichen Antichristenthums, die Arten der Heiligung, die Historie der Verfolgungen, der Wüthender, der Wunder u. s. f. das andere Stück betrifft die Kirchenlehren, und zeigt, wie in der sichtbaren Kirche das Aufnehmen, die Veränderung und der unterschiedene Vortrag der Glaubens- und Lebenspunkte ausgesehen, dahin absonderlich die Historie der geistlichen Versammlungen und der Kegereyen zu gehören ist. In der dritten folgt eine Historie der Kirchenverfassung, worinnen von dem äußerlichen Kirchenregiment, Zucht und Ceremonien gehandelt wird. Die natürliche Historie ist eine Nachricht von dem Ursprung und den Veränderungen aller natürlichen Dinge. In der Natur sind entweder geistliche, oder körperliche Eigenschaften: die Historie der Geister handelt von den geheimen Kräften der menschlichen Seele, von den Wirkungen der Götter, von der Befassung, von den Göttern, von der Zauberern u. d. gl. Die Historie der Körper aber stellet so wohl die Begebenheiten der himmlischen, als der auf der Erdoberfläche sich befindenden Mineralien vor: diese letztere kann man in eine ordentliche und außerordentliche theilen, da denn diese die Konstante, oder Wundergeburten erzelet. Die gelehrte Historie zeigt die Geschichte der Gelehrsamkeit, was derselben Ursprung, Fortgang, Wachstum und erstens Jüdische betrifft. Sie läßt sich füglich in zwey Theile, in die Vorbereitungs- und in die Hauptabhandlung theilen: jene stellet die Historie verschiedener Sachen, die als

is Mittel zur Erlangung der Gelehrsamkeit dienen, vor, und dahin gehört die Historie der Bücher, der Bibliotheken, der Schulen, Buchdruckerei, der gelehrten Gesellschaften; diese aber fasset in sich theils die Historie der Gelehrsamkeit oder der gelehrten Wissenschaften, nach deren unterschiedenen Arten sie sich wieder in verschiedene Theile abtheilet, als in die Historie der litterarum humaniorum, der Philosophie, Theologie, Rechtsgelehrsamkeit und Medicin; theils der Gelehrten wiederum nach der Ordnung der unterschiedenen Stücke der Gelehrsamkeit. Die politische Historie erzielet den Ursprung und die Veränderung der bürgerlichen Gesellschaft, und steht zugleich eine Nachsicht derjenigen Personen, so darinnen lebet und so fern sie zum Wohl, oder Böß derselben was bezaehtragen haben, so mögen nun dieselben Regenten, oder Interthanen seyn, zumal bei den unterschiedenen Regimentsverfassungen. Endlich ist die mechanische Historie, welche die künstlichen Sachen, so durch menschliche Geschicklichkeit nach den mechanischen Gesetzen hervor gebracht werden, wohin denn alle Handwerke mit zu rechnen sind, vorstellend.

Die Historie und die Erkenntniß derselben ist nöthig und nützlich, auch annehmlich. Nützlich und nützlich ist sie entweder unmittelbar, oder mittelbar; unmittelbar, wenn wir endlich ansehen die göttliche sowohl in dem Buch der heiligen Schrift, als der Natur, und daraus Gottes Allmacht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit erkennen, und durch diese Erkenntniß zu einer wahren Verehrung dieses allerhöchsten Wesens mit angereizt werden; hernach diejenige, darinnen die Thaten anderer beschrieben werden, welches so wohl in der gelehrten, als politischen Historie geschieht. Die Verriethung anderer können theils in Ansehung ihrer Nothwendigkeit gegen die Gesellschaft, darinnen sie leben, theils in Ansehung der Politie, was das Glück und Unglück trifft, dargestellt worden. Nun aber eben unsere Thaten und unser Interesse ist den Thaten und mit dem Glück und Unglück anderer fast durchgehends eine unauflöbliche Verbindung. Mittelbar ist ähnlich die natürliche Historie, wenn wir die Wirkungen der Natur betrachten, und darauf ihren Zusammenhang mit den Ursachen untersuchen; die gelehrte Historie, und insbesondere die Historie der Wissenschaften, woraus wir vielen Nutzen in Untersuchung der Wahrheit bei dieser und jener Lehre nehmen, den Ursprung und Fortgang vieler Vorurtheile erkennen, und überall in die Affecten unserer Vorfahren einsehen können. Sehen wir die Gelehrten nach den gewöhnlichen vier akademischen Fakultäten an, so ist die gelehrte Historie überhaupt, wie weit es nemlich eines

jeden seine Wissenschaft mit sich bringt; die göttliche vornemlich den Theologen, die politische den Rechtsgelehrten, die natürliche denen Philosophen und Medicis so wohl nöthig, als nützlich. Angenehm ist vornemlich die Historie wegen der vielfältigen Veränderung, welches eine rechte Speise vor die Begierden ist, wodurch sie in der Lust erhalten werden, welche Wichtigkeit der Historie schon viele gelehrte Leute in Schriften erwiesen, die in zwey Theilen unter dem Titel: *penus artis hist. zusammen getragen*, conf. *Tabillonum de studiis monasticis* p. 2. cap. 8. *Heinsium in orat. n. 13, p. 140.* den Abt de S. Reale de l'usage de l'histoire, *Janum orat. de vero histor. usu*, so seiner Historie aerae christiano nachgedruckt ist.

Wer Historien schreiben will, muß in Ansehung seines Endzwecks Verstand haben, und von keinen unordentlichen Affecten eingenommen seyn, daß er die Wahrheit schreibe. Denn viele beschreiben Geschichte, dabei sie nicht gewissen, daß sie folglich anderer Zeugnisse bedürftig haben, bei deren Gebrauch große Behutsamkeit und Geschicklichkeit des Verstandes erfordert wird, dahero soll er die Logik studieren haben, sonderlich die Lehre von der historischen Wahrscheinlichkeit. Aus der Critic muß er mit alten Diplomaten und alten Urkunden wohl umzugehen wissen, als welche zur Historie gar vieles beitragen, muß auch die Geographie, Chronologie, Genealogie, Heraldik und das Münzwesen verstehen. Insbesondere sollen sich Historienreiber für einen passionirten Affect hüten, welches aber viele verabsäumen. Einige führen eine gewinnstüchtige Feder, in welche Classe vornemlich Paulus Jovius gehört, und zu denen auch unter andern der Vittorinus Stri, Marc. Anton. Sabellius, Natalis Comes gerechnet werden. Andere geben öfters wegen unordentlicher Liebe und Hochachtung gegen ihre Landleute, und ihrer Oberherren hinter die Wahrheit her, wie man von den alten an dem Livio, Vellejo, Valerio Maximo siehet. Wenn sie eines großen Herrn Leben beschreiben, stellen sie eher Panegyristen und Großsprecher, als Geschichtschreiber vor, vergleichen unter den alten an dem Eusebio und Xenophonti wegen des Constantini und Cyprianus wegen des Constantini und Cyprianus ausgeset worden. Noch andere hegen einen unzeitigen Haß gegen die Sache und Person, von der sie etwas erzählen, wie man viele Exempel in Religionsdingen hat, als an dem Laurentio Curio, Raimburg, Samiano Estrada, Niccol. Burcardo und andern Scribenten, die gegen die Protektirte übel gesinnet sind. Ja es haben sich auch viele Leute gefunden, welche falsche und untergeschobene

Beschichte vor wahr ausgegeben, wie der Annus Biterbensis, Inghiramus, Higverq, und viele andere gethan. Wie sich sonst ein Historicus in Ansehung des Vortrags und Einrichtung seiner Historien zu verhalten habe, ist eine Sache, welche besser aus der Erfahrung und Exempel anderer, als vielen Regeln zu ersehen, worinnen man von Natur ein Geschick haben muß, ohne welches alle Regeln, alle Bemühungen und aller Fleiß nichts helfen. conf. Lucianum de historia conscribenda; Vofium de arte historica, Mascardum de arte historica, Rapin dans ses instructions sur l'histoire, Clericum in Parrhasianis, Beringerum de veri historici officio, erroribus scripturientium, davon salsio, s. pag. 354. collect. libr. rar. nachzusehen ist, Bierling disputat. de Pyrrhonism. historico; Menke in declamat. de charlatan. erudit. pag. 132. sqq. edit. 3. Janum de veritate histor. bey seiner besagten histor. aerae christian. Struve progr. de vitiis historicor. und dissertat. de doctis impostor. bey seiner introd. ad rem literat. Rechenberg de bono historico pag. 2. disput. historic. n. 23. Gladov. de erroribus historicorum vulgaribus nebst vielen andern, welche Langlet du Fresnoy in dem catalogue des historiens gleich anfangs erzehlet.

Historien lesen und studiren ist eine nützliche und angenehme Sache, wie man aber hierinnen verfahren soll, dieses beruhet in Ansehung der gesammten Historie auf wenig Regeln. Es ist eine Vorbereitung hierzu nöthig, welche in der Erkenntniß der Geographie, Chronologie, Genealogie, und der Sitten der Völker besteht, und wenn man das Werk selbst angreift, so muß man unterscheiden das Lesen selbst, und die Untersuchung und Anwendung desjenigen, was man in den Historienbüchern gelesen. Diesenigen, so von der Art und Weise Historien zu lesen, geschriebe, welche Mr. Langlet du Fresnoy in der Vorrede seiner methode pour etudier l'histoire und in dem beygefügten catalogue des historiens angeführt, haben den ersten Punct vornemlich mitgenommen, indem sie die Bücher, die man lesen soll, und die Ordnung, so in der Lesung derselben zu beobachten, erzehlet, auch Anleitung gegeben, philosophische und philologische Realien daraus zu excerptiren; wiewohl noch keinem die Lust ankommen, von der Historie in ihrer rechten Weltthätigkeit zu handeln, sondern alle haben sich in ihren methodis historiarum vergnügt, von der Kirchenhistorie und der sogenannten Profan: das ist Civilhistorie eine Nachricht zu geben. Die Untersuchung der Historie ist von mehrerer Wichtigkeit, und zielt dahin ab, daß man

erkenne, ob ein Geschichtschreiber wahr oder falsch schreibe. In historischen Sachen, welche auf menschliche Auctorität beruben, haben wir keine andere, als eine wahrscheinliche Erkenntniß, weil wir keine Gewisheit in den Grundlagen, worauf sich unsere Erkenntniß stützet, haben; wir mögen nun die Zeugnisse und die Glaubwürdigkeit der Auctoren, oder die Umstände der Geschichte selbst ansehen. Wollen wir aber hinter die Wahrscheinlichkeit kommen, so müssen wir erstlich mit gutem Bedacht sehen, theils auf die Zeugnisse, theils auf die Geschichte selbst und auf die Natur der Sache, von welcher sie erzehlet wird. Bey den Zeugnissen müssen wir so wohl Zielheit und Uebereinstimmung, als den Werth derselben betrachten. Daß ein Zeugniß eines Auctoris gültig sey, kommt auf dessen Glaubwürdigkeit an, das ist, daß er könne und wolle die Wahrheit sagen, oder daß er erstlich ein vernünftiger und verständiger Mensch sey, der bey Anzeihnung seiner historischen Dinac die besten Mittel gehabt habe, und sich zum andern von keinen unordentlichen Interessen regieren lasse. In Ansehung der Mittel, deren sich jemand bedienet, muß man sehen, ob er bey der Sache selbst gewesen, ob er aus Archiven schreibe, ob er Diplomata wohl zu gebrauchen gewußt, oder wenn er sonst gefolget. Bey der Erkenntniß des Gewalts eines Scribenten ist nöthig, daß man sich um dessen Lebenslauf und Bedingungen bekümmere. Denen, die geheime Historien geschrieben, oder zu ihrer eigenen Nachricht und zum Privatnutzen etwas aufgezeichnet, vergleichen denjenigen, welche auch großer und berühmter Leute Thun und Lassen, als laßhaftig abmahlen, kann man gemeinlich mehr trauen, als denen, welche die Historien zu jedermanns Nachricht, und wohl gar auf Befehl des Landesherren eine gewisse Befolgung oder Präsenze schreiben, oder welche die Verrichtungen, absonderlich großer Herren und berühmter Leute als in Flug und heroisch abbilden. s. Thomasius in cautel. circa praecogn. iurispud. cap. 5. §. 68. In Betrachtung der Geschichte selbst und des Objecti davon sie erzehlet wird, muß ein verständiger zu urtheilen wissen, in wie weit die erzehlte Geschichte theils an sich selbst wohl, oder übel zusammen hanget, theils auch ob, und wie weit sie in Betrachtung des Wesens und der Umstände des Objecti entweder wahrscheinlich, oder möglich sey, conf. Müller in den Anmerkungen über Gracians Oracul. Max. 20. pag. 629. 630. und außer den oben angeführten Eisenhart in comment. und Perizonium in orat. de fide historica. Thomassum in disputat. de fide iuridica.

vernachlässigen wir auch bei der Erkenntnis der historischen Wahrscheinlichkeit die in im Schwange gehende Vorurtheile liegen, i. E. von dem Glück und Unglück der menschlichen Verrichtungen, von dem Wohl und Weh der bürgerlichen Gesellschaften, von den Wunderwerken, Offenbarungen und dergleichen, worin man vor andern in der Kirchenhistorie behutsam zu gehen hat, daß man nicht auf seinen vorgefaßten Meinungen alle Ruhe und Richte. So hat Polybius, daß von der Klingheit des römischen Volkes andelt, die Lehre von der Glückseligkeit der vermischten Regimentsform zum Grunde gesezt. Clerc hat in den Paraphrasen, angemerkt, daß die heutigen Scribenten eine absolute und unbeschränkte Gewalt der Fürken gar zu sehr zu erheben und zu loben pflegen, gleich als ob darne die größte Glückseligkeit der Menschheit bestünde. Niemand wird leugnen, daß dergleichen Untersuchung der historischen Wahrheit höchst nöthig; wenn man nur diesen einzigen Punkt überleget, wie die Scribenten in einer Materie der Geschichten von einander abgehen. Wenn wir die englischen Geschichtschreiber, so behaupten Richard Baker, Edward Phillips, Robert Brado, daß die Könige von England von Anfang und fast bis auf diese Zeit durch Ebrecht, ohne daß sie einigen Gesetzen unterwürfig gewesen, über England regieret; da hingegen Joh. Milton, Jacob Torrell und andere sagen, daß sie allezeit unter dem Parlament gestanden. Nicolaus Candanus ist auf den Heinrich den achten gar bel, Silbert Burnet aber gar wohl zu rechnen, und wer weiß nicht, was für andere ungleiche Erzählungen aus den nordentlichen Neigungen entstanden sind? Man halte den Livium und Dioscorus Halicarnas, den Eusebium und Orosium, von den neuern den Guicciardinum und Bembum, den Surium und Sleidanum, den Haraeum und Grotium, den Buchananum und Cambrdennum, Eschitium und Blondellum, Raimburg und Beckendorf nebst vielen andern gegen einander. Es ist dergleichen Beurtheilung eine leichte Sache und erfordert erstlich eine gute Urtheilskraft, daß man erkenne, was wahrscheinlich, unwahrscheinlich und möglich ist; dann eine Erkenntnis der Sache selbst, von welcher die Geschichte handelt, und hierbey muß die gebührte Historie immer an die Hand gehen. Die Anwendung des Historien lesens besteht darin, daß wir den oben angezeigten Nutzen der Historie und selbst Nutzen machen, und unter andern, was bei Verrichtung der Menschen betrifft, Verstand Regeln der Weisheit, Klingheit und Thorheit daraus ziehen. Es könnten auch besondere Regeln in Ansehung der

besondern Arten der Historie von dem nützlichen Gebrauch derselben gegeben werden, doch dieses wäre eine Arbeit, dazu sich so wenig Raum nicht schickt. Ueberhaupt kann man von dieser Materie außer den angezogenen nachlesen Morhof in polyhist. bin und wieder Rechenberg de studiis academicis sect. 4. cap. 2. sqq. Juncker in lineis prim. erud. vniuers. pag. 155. Bacon, du Verulamio l. 2. de augment. scientiar. Müller in der Acad. Klugheit pag. 1. cap. 5. sqq. Geaner in institut. erud. schol. cap. 2. sect. 10. Casauboni Praef. ad Polybium; und Buddeus in isagoge ad theol. vniuersam lib. 1. cap. 4. §. 13. sqq. pag. 171. [Die Scribenten von der Historie sind in solcher Menge vorhanden, daß wir nur einige derer vorzüglichsten hier anmerken können. Dahin gehören: allgemeine Welthistorie, die in England durch eine Gesellschaft von Gelehrten ausgefertigt worden, nebst den Anmerkungen der holländischen Uebersetzung, auch mit vielen Kupfern und Charten. Genau durchgesehen; mit häufigen Anmerkungen vermehrt und mit einer Vorrede heraus gegeben von D. S. J. Baumgarten gr. 4. Die Fortsetzung geschiedet unter der Aufsicht des D. Joh. Sam. Semlers, und sind bereits 38 Theile fertig. Eben dieselbe unter dem Titel: Allgemeine Welthistorie der neuern Zeiten u. s. w. unter der Aufsicht des D. Joh. Sam. Semler. Der 19 Theil der alten Historie macht hier den 1sten Theil aus, der 20ste Theil, den 2ten u. s. w. gr. 4. Sammlung von Erläuterungsschriften und Zusätzen zur allgemeinen Welthistorie 6 Theile gr. 4. 1747-1765. D. Friedr. Eberh. Boysens vollständiger und pragmatischer Auszug aus der allgemeinen Welthistorie, mit Joh. Christoph Gatterers Vorrede. Alte Historie D. Franz Dominicus Häberleins ausführlicher und pragmatischer Auszug aus der allgemeinen Welthistorie mit zureichenden Allegationen. Neue Historie. Ebenfallselben neueste deutsche Reichshistorie von K. Ferdinand I. bis auf gegenwärtige Zeiten. Dieses Buch senet die mit dem 12ten Theil des Neuen Auszugs abgebrochene Geschichte Deutschlands fort. Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und Lande. gr. 4. in 21 Bänden. Der erste Theil kam zu Leipz. 1747. heraus. Von Reisebeschreibungen giebt Jo. Andreas Fabricius in den Abriss einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit I B. pag. 47. ff. eine ziemlich vollständige Nachricht. Vergleiche auch die Rubrik: Conversation und Reisen. Noch füge ich hinzu Jaques Benigne Bossuet discours sur l'histoire universelle, Parties III. à Amsterd. 1710. Edition nouvelle à Paris 1730. Vol. I. II. Eben dieses

Wert

Q q 9 5

Werk nach Joh. Andr. Cramers Uebersetzung und mit dessen Fortsetzung 6 Th. Leipz. 1748 = 1772. gr. 8. **Hardions** allgemeine heilige und weltliche Geschichte, übersetzt 1 Th. Altenb. 1760. 8. Auch sind die übrigen Theile nachgefolgt. **Joh. Christoph Gatterers** Handbuch der Universalhistorie, nach ihrem gesammten Umfange 1 Th. Göttingen 1765. gr. 8. **Jul. Aug. Kemers** Handbuch der Geschichte neuerer Zeiten von der großen Völkerverwanderung bis auf den hubersburgischen Frieden. Braunsch. in 8. **Burch. Gotth. Struvii** corpus hist. germ. lenae med. 4. und dessen deutsche Uebersetzung von **Jschadtwitz** 1720. 4. **Le P. Barre** histoire generale d'Allemagne. T. 1. - XI. à Paris 1748. 4. ist auch deutsch zu Leipz. überfetzt in 8 Bänden in 4. **Heinr. Graf von Büchau** Reichshistorie 1 bis IV Th. Leipz. 1728 = 1742. med. 4. Es ist aber das Buch noch nicht vollständig. **Sim. Friedr. Sabns** Reichshistorie 1 bis IV Th. Halle und Leipz. 1721 = 1724. und **Kosimanns** Fortsetzung 1742. 4. Ist ebenfalls noch nicht complet. **Christ. Willh. Franz Walchs** deutsche Reichshistorie, Halle 1753. gr. 8. **Joach. Lebn. Schmidts** Grundriß zu einer umständlichen Reichshistorie Jena 1759. 4. Die Mosanischen und Püterschen Handbücher sind auch bekannt. Von der Kirchenhistorie bemerke man außer **Heinsii**, **Mosheims**, **Baumgartens** Schriften, **Seb. le Nain de Tillemont** memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique de six premiers siecles. 8 Tom. à Bruxelles 1694 - 1719. 12. **Abregé de l'histoire ecclesiastique**, par Mr. **Formey**, à Amsterd. 1763. 12. Vol. I. II. **Christ. Willh. Franz Walchs** Grundzüge der Kirchenhistorie des N. T. Göttingen 1760. 8. **Joh. Matthias Schröckhs** christliche Kirchengeschichte. Frankfurt. und Leipz. 1 Th. 1768. gr. 8. Auch ist der 1te und 2te Theil heraus. Des **Kirchenrath D. Zicklers** Kirchenhistorie des alten Testaments 1774. 75. zeichnet sich durch seine Vorzüge vor verschiedenen andern Schriften ähnlichen Inhalts aus.]

Hochachtung,

Ist eine hohe Meinung von den Geschicklichkeiten und Fähigkeiten dessen, vor den man sie heget, und dem daher ihm beizulegenden Werth, daß sie also nicht so wohl in uns selbst, als vielmehr in den Gemüthern anderer Leute anzutreffen ist. Sie ist erslich entweder eine vernünftige und gemeine, oder eine vernünftige und besondere, welche Einteilung sich auf den Unterschied der Leute, davon die meisten von gemeinen Geschmacks sind, und nach ihren Affecten die

Hochachtung einrichten; andere aber die Wahrheit zum Grund legen, und die innerliche Vollkommenheiten den äußerlichen vorziehen, gründet. Die gemeine Hochachtung beruhet bloß auf die Verwunderung, darein die Menschen in Ansehung ihrer Affecten gefeset werden, deren Vergnügen auf kein wahres und ständiges Gut gerichtet ist, und also auch an sich selbst nicht dauerhaft und beständig seyn kann, daß demnach derjenige, welcher die Affecten der Menschen nicht immerfort mit etwas neuem gleichsam aufzuwecken und bey der Aufmerksamkeit zu erhalten vermag, befinde sich, wie die vielleicht ein oder andermal ermedie Bewegungen der Hochachtung gar bald nachlassen werden. Solche Verwunderung, welche der Grund der Hochachtung der meisten ist, muß man stets mit einem neuem unterhalten, indem wenn eine Sache alt und gemein ist, nicht mehr groß geachtet zu werden pflegt. Die vernünftige und besondere Hochachtung aber ist bey Leuten von Verstande und wohl eingerichteten Begierden, welche eine Sache beständig und auf einerley Art, nämlich in Ansehung ihrer Realität hoch zu schätzen pflegen, zu finden. Hernach ist die Hochachtung entweder eine bloße, oder mit einer gewissen Reizung und Affect verbundene Hochachtung; die bloße Hochachtung bestehet schlechterdingt in einer hohen Opinion von den Vollkommenheiten dessen, vor den man sie heget. Wie nun mit einem jeden Begriff des Verstandes gar vielerley Affecten des Willens sich verbinden können, nach den unterschiedenen Gemüthsarten, Gunsten und Interessen der Leute; also kann auch diese hohe Opinion von den Vollkommenheiten einer Person zwar allerdings mit Liebe, aber auch eben sowohl mit Haß, Furcht, Jalousie, mit bloßer Ehrsucht, oder Respect verbunden seyn, nachdem derjenige, der von der Fähigkeit einer Person eine hohe Opinion heget, gutes oder böses von derselben hoffet, oder besürchtet, s. **Müllers** Anm. über **Craics** Orakel Mar. 40. num. 1. pag. 221. In Ansehung der Hochachtung ist eine gedoppelte Klugheit nöthig, so wohl in Ansehung der Hochachtung anderer gegen uns, als auch in Ansehung der Hochachtung unserer gegen andere. Was der erste betrifft, so muß man sehen einmal, wie man solche erwerbe, hernach wie man die erworbene Hochachtung in der That erhalte. Will jemand von vernünftigen und weisen Leuten hochgeachtet seyn, so muß man reelle und innerliche Vollkommenheiten zu erlangen, und dadurch ihren eine hohe Opinion zu erwecken suchen. Nur muß man solche nicht erlangen wollen, sondern erwarten, das ist, sich so zu verstellen wissen, daß man auch

en den schätzbaren Eigenschaften und Verdiensten eine solche Bescheidenheit und Leutseligkeit anzunehmen weiß, daß man einen nichts weniger, als einen Ehrgeiz ansehn sollte, wodurch man denn erlanget, daß die Gemüther freiwillig eine Hochachtung gegen einen gesetzt werden. Gracian sagt daher gar scharfsinnig in dem 17 Cap. seines discreto: die Hochachtung ist etwas, das durch uns frey seyn will und von sich selbst nicht stehen muß; sie unterwirft sich nicht den gekünstelten Nöthigungen derer, die sie suchen, vielweniger läßt sie sich auf einige Weise erzwingen, sie läßt sich weit eher durch eine stillschweigende Beredsamkeit großer Qualitäten gewinnen, als durch eitle Prahlerey. Die bey vernünftigen Leuten erlangte Hochachtung in einer Dauer zu erhalten, ist nicht sonderlich schwer, maßen ihre Urtheile auf der Wahrheit gegründet sind, und so lange unveränderlich bleiben, so lange sie noch einen wahrhaften Grund haben. Aber es ist nicht genug, nur von weisen und verständigen Menschen geachtet zu werden, in welchem der meiste Theil so verderbet, daß sie einen äußerlichen guten Schein einer innerlichen Vollkommenheit vorziehen, und bewegen ein Kluger, nachdem er doch unter solchen Personen leben muß, nöthig hat, auch seinen innerlichen Geschicklichkeiten von außen eine gute Farbe anzuweihen zu wissen, um dadurch auch bey dem Vöbel in eine Hochachtung sich zu setzen. Und noch mehr ist es nöthig, diese solche erlangte Hochachtung zu erhalten, weil dieselbe auf die Affecten beruht, die Affecten aber niemals von langer Dauer sind, wie und denn die Erfahrung hierinnen Versall giebet, daß sie einerley Sache bald nichts gelte und erschmählet werde, bald wiederum etwas elcke, und in eine Hochachtung komme, nachdem ein Mensch die Geschicklichkeit hat, durch einerley Sache mit Veränderung der äußerlichen Umstände die mit Verstand verbundene Affecten der Menschen auf mancherley neue Arten zu inspiriren oder nicht. Hier sind nun zwey Regeln in acht zu nehmen, einmal, daß man sich hüte, die Gränzen seiner Fähigkeit niemals gänzlich übersehen, oder auszurunden zu lassen, das ist, niemals etwas zu unternehmen, das man nicht vollkommen wohl sollte ausführen können, der überhaupt niemals einige Unfähigkeit, der Schwäche den Augen der Welt bloß zu geben. Die andere Regel ist, daß man einmal die Gemüther der Menschen in eine Hochachtung gegen sich, die mit ihrer Unwissenheit der Gränzen seiner Fähigkeit verbunden, gesetzt worden, man nach diesem nicht nachlassen müsse, und stets abgelegte neue Proben seiner

Fähigkeit die Gemüther in fortwährender Bewegung zu erhalten, s. Müllers Anmerk. über Gracians Oracul Mar. 95. pag. 745. Was nun die Hochachtung unserer gegen andere betrifft, so soll dieselbe, wo wir weise und verständige Leute seyn wollen, nicht nach den verderbten Neigungen und Affecten, sondern nach der Wahrheit, wie es eines jeden wirkliche innerliche Fähigkeit mit sich bringet, eingerichtet seyn. Wenn man die Hochachtung auf Seiten dessen, der hoch geschätzt wird, betrachtet, so heißet dieses Ehre, wovon an seinem Ort nachzuweisen ist.

Hochachtung Gottes,

Wann die Hochachtung überhaupt bestehe, ist in dem gleich vorher gegangenen Artikel gezeigt worden, und kann daher die Anwendung gar leicht auf Gott gemacht werden. Es ist die Hochachtung Gottes eine hohe Meinung von der Vortreflichkeit und den vollkommensten Eigenschaften Gottes, daß man davon überzeugt, daß sie demnach ihrem Wesen nach zum Verstand gehöret. Wie aber die verschiedene Gedanken von einer Sache verschiedene Gemüthsbewegungen erzeugen können, nachdem man sich selbige in Ansehung seines Interesse vorstellt, ob man was gutes oder böses von ihr zu hoffen, oder zu befürchten habe, also verbinden sich auch mit der Hochachtung Gottes im Verstand gewisse Affecten im Willen. Wenn Fromme Gott hochachten, so fürchten und lieben sie ihn zugleich; bey der Hochachtung aber der Gottlosen ist nur Furcht. Es ist diese Anmerkung nicht aus den Augen zu setzen. Denn wenn unter andern einige mit ihrer reinen Liebe kommen, und geben für, daß auch die Verdammten in der Hölle Gott um sein selbst willen lieben müßten, so vermischen sie Hochachtung und Liebe mit einander.

Hochmuth,

Ist eine Art des Ehrgeizes, da jemand aus Mangel des Judicii von andern einen Vorzug suchet, besonders in nichtswürdigen Dingen, und auf solche Weise andere verachtet, und selbigen nicht mit gehöriger Freundlichkeit begegnet. Ein Hochmüthiger tractiret nicht jedermann durchgebends freundlich und höflich, sondern pfleget seine Freundlichkeit und Höflichkeit so zu sagen Ellenweise nach Unterschied der Leute, deren er zu seinem Ehrgeiz bedürftiget ist, auszumessen und abzuschneiden. Er kann aber nicht unter grobe Leute, sondern nur unter diejenigen, die nicht höflich sind, gerechnet werden: s. Thomas. in Ausübung der Sitten.

Sittenlehre cap. 10. §. 33. 199. Hochmuth und Stolz sind also gleichgültige Wörter. Einige nennen dasjenige Hochmuth, wenn man sich eine Vollkommenheit, oder Vortreflichkeit einbilde, die man nicht besitze; und der Stolz, oder die Aufgeblasenheit sey, wenn der Hochmuth zugleich mit einer verdrüsslichen Verachtung anderer Leute vergesellschaftet wäre. s. Kemmerich in der Academie der Wissenschaft. 3te Dessn. pag. 141. Veneitlichen sind die Wörter Hochmuth und Ehrgeiz auch gleichgültig. Man muß hierbey lesen, was von dem Ehrgeiz gesagt worden. [Varies in der philosoph. Sittenlehre unterscheidet genau, Hochachtung, Hochmuth, Hoffart, Stolz u. s. w. In dem IV. T. der moralischen Moral S. 32. 273. kommen lesenswürdige Betrachtungen vom Hochmuth vor. Auch kann G. J. Meier philosop. Sittenlehre T. IV. §. 955. ff. verglichen werden.]

[Hochverrath,]

[Sind solche Staatsverbrechen, welche bürgerliche Kriege, Aufruhr und Rebellion veranlassen. Diejenigen, welche die Regierungsform nach ihrem Belieben ändern wollen, falsche Münzer, auch alle diejenigen, die Soldaten unterhalten, um sich der Regierung, unter der sie stehen, zu widersetzen, und ihre Mitunterthanen zu beherrschen; sind insgesammt des Hochverraths schuldig. Siehe Staatsverbrechen, Aufruhr. Das Verbrechen der beleidigten Majestät oder eine Beleidigung des Regenten und des Staats, welches durch eine willkürliche Veränderung der Regierungsform sich äußern und zur innerlichen Unruhe im Staate Gelegenheit geben kann, ist also ein Hochverrath. Der falsche Münzer beleidigt ebenfalls nicht allein den Regenten, durch den Mißbrauch des Wappens und Stempels, sondern betrügt auch die Nation durch geringhaltige Münzsorten, und giebt Gelegenheit zum Aufruhr, er ist sonach ein Verbrecher des Staats, der Majestät, und ist des Hochverraths schuldig.]

Höchste Gut,

Wenn wir wissen wollen, was das höchste Gut sey, so müssen wir vorher einen Begriff von dem Gut überhaupt haben, und weil dasselbige von den Philosophen in metaphysischen und moralischen Sinn genommen, und nach dem letztern eine solche Sache ist, durch deren Genuß die Glückseligkeit befördert wird, wie wir an gehörigem Ort gemessen, so muß das höchste Gut an Vortreflichkeit alle andere übertreffen, und denjenigen, der dessen

Genuß theilhaftig wird, höchst glücklich machen. In den gemeinen Etiken trifft man allerhand Eigenschaften deselben an. E. es müsse alle Vollkommenheiten an sich haben, und höchst glücklich machen können, ewig seyn, und am allerweitausgerühmtesten von allen Menschen können erhalten und besessen werden, eine vollkommenste Gemüthsruhe verschaffen, welche man aber ohne Noth, dabei etwas unordentlich setzt. Denn indem man das Gut mit dem Zufall das höchste nennt, so muß es auch die vollkommenste Eigenschaft eines Guten an sich haben. Wenn man aber determiniren will, welches das höchste Gut, und was solches anzureffen, so muß man vorher wissen, ob man hiebei eine zweifache Absicht haben kann. Denn entweder ist die Frage: welches das höchste Gut überhaupt sey? oder: welches das eigentliche höchste Gut des Menschen? In der ersten Frage hat keine Schwierigkeit, indem die Vernunft ganz deutlich erkennt, wie dieses höchste Gut nichts anders als Gott sey, der nicht nur an sich selbst seinem Wesen nach gut; sondern auch in Ansehung aller andern Dinge, indem sie ihren Ursprung und ihre Erhaltung von ihm haben, das höchste Gut ist. Und wie dieses die heilige Schrift bezeugt, daß niemand gut sey, denn der einzige Gott, Matth. 19. v. 17. Luc. cap. 14. v. 29. daß wir Gott lieben sollen von ganzem Herzen, von allem Vermögen Deuter. cap. 6. v. 5. was aber am meisten zu lieben, das muß das höchste Gut seyn, weil die Grade der Liebe sich nicht nach den Graden des Guten richten müssen; also scheint, daß auch die heidnischen Weltweisen diese Wahrheit erkannt hätten, wenigstens führt man insgemein viele Zeugnisse aus denselben an. So den Egyptiern soll Mercurius Erinnung dieses vor einen gottlosen Irrthum gehalten haben, wenn man etwas anderes als Gott allein gut nennet, da doch in der ganzen Welt nichts, als Gott allein wesentlich gut sey, wovon Wirtius in Aegyptiacis lib. 1. cap. 2. zu lesen. Von dem Pythagora führt man an, daß er dem Endweck dieses Lebens in der Contemplation, oder Beschauung gesetzt, das Ziel der Beschauung aber sey Gott, und Gott wäre das, so den Menschen glücklich mache, s. Scheffer de natur. et constit. phil. italic. cap. 7. Vom Platon bezeugt Clemens Alexandrinus lib. 2. Stromata pag. 403. daß er eben diese Meinung gewesen, und Augustinus de civit. dei lib. 8. cap. 2. schreibt: alle Weltweisen mögen nur den Platonis nachgehen, welche nicht sagen, der Mensch sey glücklich, welcher seines Leibes, oder seiner Seelen genieße, sondern welcher Gott genießt.

on welchen und andern Zeugnissen Omela
dissert. de fructione dei ceu summa ho-
minis felicitate, Quet in quaest. Alnet.
b. 2. cap. 2. §. 5. und 18. Buddeus
theolog. moral. part. 1. cap. 1. sed. 4.

85. not. nachzuschlagen sind, nebst
em, was wir oben in dem Artikel
on der Güte Gottes angeführt. Doch
at man mit solchen heidnischen Zeug-
issen aus drey Ursachen behutsam um-
gehen, und nicht sogleich daher die
ebereinstimmung der heidnischen Lehr-
: mit der christlichen zu schließen. Denn
) haben die Heiden sich von Gott,
en sie das höchste Gut benannten, einen
rigen Concept gemacht, der nicht weit
on der Arbeiterey entfernt war, indem
e ihn entweder mit der Natur vor ein-
elten, oder doch nicht gebührend von
er Materie unterscheiden, wie wir an
em Aristotele und den Stoikern deutli-
be Exempel haben: 2) machten sie sich
inen gottlosen Concept von der Verei-
nigung mit Gott, als dem Mittel der
höchsten Glückseligkeit, daß sie dadurch
ine Verwandlung in Gott verkündeten,
adern sie ohne dies den irrigen Wahn
atten, daß die Seele ein Stück des
öttlichen Wesens wäre; 3) gesetzt, sie
dren von Gott sowohl, als der Vereini-
ung mit ihm recht unterrichtet gewesen,
, konnten sie doch keine Mittel angeben,
odurch man zu der Vereinigung mit
ott gelange. Dieses höchste Gut wird
Schuler auch summum bonum obiecti-
um genennet.

Die andere Frage ist: welches das
höchste Gut, so dem Menschen eigen?
Denn nachdem Gott bey der Abicht, daß
er Mensch glücklich leben soll, gewisse
üter ansetzen, durch deren Genuß er
wahrhaftig glücklich werden soll, so hat
ian zu untersuchen, welches unter die-
en unterschiedenen Gütern das wichtigste
nd vornehmste? in welchem Punkt man
ter den Philosophen große Unähnlich-
eit findet. Es berichtet Augustinus de
uitate dei lib. 9. cap. 1. daß Varro in
letzehnhundert und acht und achtzig ver-
iebene Meinungen hiervon erzählt
be, deren Cicero in seinen Vöthern
a finibus einen guten Theil der Länge
ach anführt, welcher auch gestehet, daß
iese Unähnlichkeit nicht geringe. Ari-
oteles hat lib. 1. cap. 1. ethic. ad Ni-
om. diejenigen Meinungen von dieser
ache, die seinem Urtheil nach von der
ahrheit abweichen, in drey Hauptklassen
zusammen gezogen, und in die erste
rjenigen Gedanken gesetzt, die alle
ücksichtigkeit in der Vollust des Lebens
suchen; in die andere deren, welche
eichthum und Ehre den Vorzug gege-
en, in der dritten aber diejenigen, wel-
e in Betrachtung hoher Dinge, oder

an der Weisheit glücklich werden wollen;
es scheint aber, daß er seine Gedanken
mehr auf die Einbildung der gemeinen
Leute, als der Philosophen gerichtet. Es
lassen sich die Hauptmeinungen der alten
Philosophen in drey Klassen bringen, und
sind wohl außer Streit unter denjenigen,
die Varro in so großer Anzahl soll zusam-
men gezählt haben, viele gewesen, die
nicht so wohl in der Sache, als vielmehr
in den Worten von einander abgewichen.
Die erste Meinung schreibt sich von dem
Aristotele her, welcher lib. 1. cap. 6.
ethic. ad Nicom. die Wirkung der Seele
nach einer vollkommenen Tugend für das
höchste Gut hielt, und verkündete durch
die vollkommene Tugend die Weisheit,
oder die Contemplation der ehrbaren,
göttlichen und ewigen Dinge, wie aus
lib. 10. cap. 7. ad Nicomach. zu ersehen.
Außer dem setzte er noch ein höchstes Gut,
welches eine Anstellung des Thun und
Lassens nach einer vollkommenen moralis-
chen Tugend wäre, und beyde müßten
die Güter des Leibes und der Seele be-
gleiten. Auf solche Weise lehrte er von
einem theoretischen und practischen höch-
sten Gut, sog aber das erstere dem letz-
teren für. Diese Meinung siehet gar
schlecht aus. Denn er verlangte, was
vollkommenes, das doch nicht zu erlan-
gen war, und dazu er keinen Weg, noch
Mittel zeigen konnte: er sog ohne Grund
das theoretische dem practischen für: sei-
ne moralische Tugend bestunde nur in
einer Einrichtung des menschlichen Thun
und Lassens nach den bürgerlichen Geset-
zen, und ein Hauptmangel war, daß zu
der höchsten Glückseligkeit die zeitlichen
und irdischen Güter dieses Lebens gehö-
ren sollen, welche so ungewiß, so unde-
ständig sind, daß weder dieselben zu er-
langen, noch zu erhalten in unserer Ge-
walt steht, welches aber alles mit dem
Grundsätzen des Aristoteles wohl zusam-
men hengt, wie wir in exercit. de atheismo.
Aristot. pag. 334. paregor. acad. gewies-
sen. Die andere Meinung von dem
höchsten Gut ist aus der Schule der Stoi-
ker, daß dasselbige bloß in der Tugend
bestehe, bey welcher man keiner andern
Güter von nöthen habe, auch sonst kein
wahrhaftiges Gut zu finden, so daß man
unter den allergrößten Plagen und selbst
in einem glühenden Fein wohl glücklich
seyn möge, s. Diogenem Laertium lib.
7. segm. 101. 127. Cicero. quaest.
acad. lib. 1. cap. 10. lib. 2. cap. 43. de
finib. bon. et mal. lib. 5. cap. 26. Allein
alle die prächtigen und wohlklingenden
Reden, welche diese Weltweisen führten,
hatten nichts hinter sich, und ihre Mo-
ral war so beschaffen, daß dadurch das
beunruhigte Gemüth ohnmöglich konnte
ruhig werden. Ihr Hauptgrund war das
unvermeidliche Verhängnis, welches wir
nicht

nicht ändern könnten, und wäre daher besser, in der Stille sich demselbigen zu ergeben, als zur Vergrößerung der Unruhe mit demselbigen zu kämpfen, welches wahrlich ein schlechter Trost, eine Sache, die wohl ehe eine Verwechslung, als eine Ruhe verursacht. Soll man deswegen die Affecten gänzlich austilgen, so ist ja dieses eine ohnmögliche Sache, und es steht nicht bey uns, die äußerliche Sinnen und die inwendige Empfindungen zu ändern, und bey der Stoischen Tugend ist nur zu beklagen, daß sie sich nirgends, als in dem Gehirn dieser Weltweisen befindet, als welche selbst bekennen, daß dergleichen Tugend und Weisheit, als sie erfordern, sich niemals an einem sterblichen Menschen gefunden. In diesem Stück giengen ihnen die Eynischen Philosophen für, daß zu einem glückseligen Leben nichts mehr, als die Tugend erfordert werde, daher man das der Tugend entgegen gesetzte Laster allein als böse anzu sehen, woben Lipsius in *manuduct. ad philos. Stoic. lib. 2. disp. 8. und Budeus in anal. histor. philos. p. 117.* Die dritte Meynung kommt dem Epicuro zu, welcher das höchste Gut in einer Wollust gesehen, die in einem vergnügten und gemächlichen Zustand dieses Lebens, welcher von Sorge und Furcht, von Wein und Schmerze, so weit als nur seyn könnte, entfernt bliebe, bestehen soll. Bey der äußerlichen und leiblichen Wein mußte man sein Gemüth durch Vorstellung vergangenener oder zukünftiger Annehmlichkeiten in der Vergnügung unterhalten, und also mitten im Schmerz sich bereuen erfreuen; den Schmerz aber mit der Erkenntnis mindern, daß eine unerträgliche Wein nicht dauern könne, und eine dauerhafte Wein erträglich seyn müsse; den Tod selbst als dasjenige, so alles Wesens ein Ende mache, ansehen und also von demselben sich nicht erschrecken lassen, s. *Cicero, de finib. bonor. et malor. lib. 1. cap. 9. sq.* Es thun ihm alle diejenigen unrecht, welche sich von seiner Wollust einen so schlimmen Begriff machen, als hätte er die größte Glückseligkeit in einer lüderlichen und fleischlichen Wollust gesucht. Seneca, der sonst auf das Wort Wollust nicht wohl zu sprechen, redet ihm dennoch das Wort *de vita beata cap. 13. und epist. 21. und Cicero, der dem Epicuro nicht günstig war, gesteht de finib. bonor. et malor. lib. 2. cap. 25. aufrichtig, man könne nicht leugnen, daß Epicurus ein tugendhafter, höflicher und leutseliger Man gewesen. Es macht aber der Herr Olearius in dem Beweis, daß Jesus der wahre Messias p. 61. sqq. dagegen viele Einwürfe, dahin wir den Leser verweisen. Man lese hier nach Cassendi *synagma philosophiae Epicuri p. 417. sqq.* Außer diesen dreym*

Hauptmeynungen findet man noch mehrere Gedanken, welche ein und der andere Weltweise hierinnen gehabt. Demnach Clementis Alexandrini Bericht lib. 2. Strom. hat Anaxagoras das höchste Gut in Betrachtung der Natur gesucht, wodurch er das Gemüth in die rechte Freyheit zu setzen vermeynet und zu hegen pflegen, er sey bloß dazu geboren, daß er die Zeit mit Betrachtung der Sonne zubringen sollte. Cratylus in seinem Criticon über die allgemeine Lust der Menschen p. 25. giebt diese Gedanken für herrlich aus, sie würden nur von niemanden recht verstanden. Denn er hätte damit anzeigen wollen, daß er in der sichtbaren Schöne den allmächtigen und ewigen Schöpfer betrachtete, und indem er zu demselben sein Herz gerichtet, gedacht, wenn der Schöpfer einen so hehlen Strahl von sich gäbe, wie herrlich werde denn nicht die vollkommene Gerechtigkeit seyn. Es läßt sich aber bey dieser Anmerkung irreverley erinnern, daß Cratylus mehr sagt, als er beweiset, und wenn er auch den Sinn des Anaxagoras getroffen, so ist ja der Mensch nicht bloß zur Betrachtung des göttlichen Wissens, sondern vornehmlich zur Ausübung seines Willens erschaffen worden. Aus dem Xenophonte in *memorabilib. Socr. lib. 4. cap. 9.* sehen wir, daß der Sokrates die Wissenschaft vor das einzige Gute, und die Unwissenheit vor das einzige Böse ausgegeben. *Senius pag. 243. or. de doctrina et morib. Socratis* biliet diesen Satz, welches er nicht hätte thun sollen, und hat bereits Aristoteles *moral. lib. 1. cap. 1.* ihm dieses als einen Fehler angerechnet, und zugleich anmerket, daß es nicht folge: wer da weiß, was die Gerechtigkeit sey, der sey auch damit gleich gerecht. Demnach gemeinen Bericht trauet, so hat Cratylus die Wollust des Fleisches zum höchsten Gut, und den Schmerz des Leibes zum höchsten Uebel gemacht; durch die Wollust aber eine sanfte und angenehme Bewegung der Sinnen verstanden, s. *Cicero, de finib. bonor. et malor. lib. 2. cap. 6. Laetium lib. 2. cap. 35.* Nehmen wir diese und andere Gedanken der heidnischen Weltweisen zusammen, so sehen wir, wie sie bey ihrer vermessenen Weisheit in der Finckernis getappt, und kein Mittel zur wahren Glückseligkeit anzuweisen konnten. Die Christlichen Philosophen haben zwar in ihren Ethiken dem höchsten Gut und der höchsten Glückseligkeit gehandelt; aber mehr auf das allgemeine, als dem Menschen allein zukommende höchste Gut ihr Absehen gerichtet. Kündiger hat in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele diese Materie auf eine ganz andere Art, als man bisher gewohnt gewesen

irgetragen. Denn er setzt zum voraus, daß immer in allen Dingen Lust mit Unlust gemischt, woraus er schließt, daß eine Glückseligkeit alhier zu erhalten, erstebet aber durch die Glückseligkeit Annehmlichkeit ohne einige Verdrüsslichkeit, mithin wäre die Zufriedenheit und Gesessenheit das einzige Mittel zu einem ergnügten Leben, wenn man sich nämlich die Ordnung Gottes gefallen lasse, und die Mischung von Glück und Unglück so annehme, daß man glaube, man habe über jedes Glück, es scheine so groß, als es könne, nicht im höchsten Grad sich erfreuen, und über das dem Schein als größte Unglück sich nicht sonderlich betrüben. Solche Zufriedenheit sey das einzige und wahrhafte höchste Gut des Menschen in diesem Leben. Denn die ganze menschliche Gesellschaft habe in ander höchstes Gut, nämlich die Freundschaft; das höchste Gut aber jenes eben, oder die Seligkeit sey das höchste Gut unter allen. So wären also drei höchste Güter: die Zufriedenheit das höchste Gut des Menschen in diesem Leben; die Freundschaft das höchste Gut der menschlichen Gesellschaft, und die Seligkeit, das vor allen andern höchste Gut des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, welche er denn sonderlich ap. 6. s. 15. sqq. beweiset. In seinen *illicet, erudit.* hatte er vorher gelehret, es wären drei wahre Güter, die der Mensch genießen könnte und sollte, die Gesundheit in Ansehung des Leibes, die Wahrheit auf Seiten des Verstandes, und die Tugend in Ansehung des Willens, worunter das letzte das vornehmste sey; weil aber die Tugend mit so vielen Verknüpfungen verknüpft sey, so meynet er hier, es sey was eitles, wenn man hier in dieser Welt durch die Tugend die höchste Glückseligkeit erlangen wollte. Die dritte Historie dieser Lehre, was die alten Philosophen von dem höchsten Gut gelehrt, hat mit besondern Fleiß erläutert Joh. Joachim Zentgraf in *specime antiquitatum moralium; seu historiae moralium antiquae*, welches zu Strassburg 1696. herausgekommen. [Man kann auch hier den Bruckers hist. crit. philos. nachzusehen.]

[Höhnisch,]

[Heißt derjenige, der durch Mienen oder Worte das Vergnügen zu erkennen giebt, so er über des andern Fehler und Widerdrigkeiten empfindet. Die Verspottung, Verachtung (*irrisio*) oder das Vergnügen über des andern sein Unglück, also eine Art von einem Höhn oder höhnische Handlung. Ein höhnischer Mensch zeigt also einen sehr ansehnlichen Character und einen Schadenstroph an.]

[Höllenstrafen,]

[Die Höllenstrafen sind zwar an und für sich kein Gegenstand der Philosophie, daß es also scheinen möchte, es gehöre dieser Artikel nicht in unser Fach. Da aber so viele Neuere mit Herrn Bassewitz aus Gründen der Vernunft die Ewigkeit der Höllenstrafen bestritten, so liegt dem Philosophen ob, in dieser Lehre zu zeigen, daß ewig dauernde Strafen der Menschen nicht wider die Vernunft seyn. Und dieses glaube ich daher zeigen zu können, weil Gott nach seiner Weisheit die in Lastern verstorbenen Menschen auf ewig aus seinem Staate relegiren, oder des Landes verweisen könne, ohne daß die Vollkommenheit desselben eine Zernichtung der Bösewichter, noch eine Befreyung und Zurückführung des Landes verwiesenen erfordere. Ich gedenke mir die Sache als Philosoph auf folgende Art. Gott hat in concreto den Menschen nicht durch einen Sprung glücklich machen können, weder im Stande der Unschuld, noch vielmehr nach dem Falle. Denn der Mensch ist nur wegen seiner Endlichkeit eines stufenweisen Wachstums in der Vollkommenheit fähig. Daher ist unumgänglich erforderlich, daß der Mensch, ehe er des höhern und höchsten Grads der Erkenntnis und Vollkommenheit des Willens, oder der höhern und höchsten Glückseligkeit theilhaftig wird, zuerst die niedern Stufen der Vollkommenheit durchgehe, und sich solche erwerbe. Wollte der Mensch dem Menschen sogleich auf die höhere Stufe der Glückseligkeit führen, so würde sich die Sache eben so verhalten, als wenn man einen Schüler, der noch nicht das A, B, C, noch weniger lesen und schreiben kann, sogleich in die oberste Klasse einer großen Schule setzen wollte, damit er den Horatium erklären möchte. Wird dieses wohl möglich seyn? Gott will demnach, wir Menschen sollen blutend unsere Kräfte vervollkommen, und uns zu höhern Ausichten fähig machen, damit er uns eine vollkommene Glückseligkeit schenken könne, die er ernstlich und mit unendlicher Liebe verlangt. Thut aber dieses der Mensch nicht, so kann Gott nicht, wenn er gleich wollte, einen solchen Menschen in den erwünschten Zustand setzen. Stirbt er als Lasterhafter oder wie der Theolog sagt, als ein Ungläubiger, so hat er die Zubereitungszeit nicht zu seinem Wohl und Ausbesserung seiner Kräfte angewendet, wie soll ihn also Gott nach dem Tode die höchste Staffel in dem Wohl und in der Vollkommenheit betreten lassen? Es können folglich solche Menschen nach dem Tode nicht zu einer höhern Glückseligkeit oder Seligkeit gelangen.]

langen. Soll sie Gott erwan zernichten? Auch dieses ist unschicklich denn 1) haben sie sich durch eigene Schuld der Gnade Gottes unwürdig gemacht. 2) Kann Gott durch eine ewige Verjagung solcher Unwürdigen ins Elend, in einen abgesonderten Ort, wodurch sie von der Gemeinschaft der Seligen ausgeschlossen werden, noch eine reelle Absicht auf Seiten der Frommen erreichen. Denn haben die Frommen und Seligen eine Erkenntnis von der Gemüthsunruhe, und von dem elenden Zustand der Gottlosen in ihrem Erilto, den sie sich durch Mißbrauch ihrer Freiheit zugezogen haben, so kann solche Kenntniß den Seligen neue Bewegungsgründe geben, im guten zu verharren, und den Mißbrauch der Freiheit je mehr und mehr zu verabscheuen. Kurz, es kann hierdurch der Selige in Guten mehr bestärket werden. Also kann die ewige Landesverweisung noch einen guten Erfolg in dem Staate Gottes und der Gesellschaft der Seligen haben, welcher bey der Zernichtung der Seele des Gottlosen nicht erreicht werden kann. Daß aber die Seligen eine Kenntniß von der Quaal der Verdammten und Landesverwiesenen haben werden, zeigt uns nicht allein die heilige Schrift, sondern es wird wegen der großen Vernunft solches wahrscheinlich, wenigstens möglich. Es ist demnach der Vernunft nach möglich, und also nicht wider die Vernunft, noch wider die Güte Gottes, wenn er solche unglaublich Verstorbene im ewigen Erilto leben läßt. Sagt man, es sey der Güte Gottes gemäßer, und angemessener, wenn er solche Personen noch jenseit des Grabes durch Elend auf bessere Wege zu lenken suche, und also dennoch endlich einmal selig mache: So antworte ich, wer weiß ob dieses concretivisch möglich sey. Wie will man eine solche Möglichkeit beweisen? Vielmehr zeigt die heil. Schrift das Gegentheil. Die Möglichkeit meiner Meynung hingegen habe ich dargethan. Wirft man meiner Lehre ferner ein, daß sie zuviel beweise, weil auf solche Art alle kleine Kinder, welche die niedern Stufen der Vollkommenheit noch nicht betreten haben, bey ihrem Tode einer Seligkeit verlustig werden müßten. So gebe ich dieses zu und behaupte, daß auch natürlicher Weise solche Kindes-seelen nicht selig werden können, wenn nicht außerordentliche Heilmittel einen solchen Verlust der Seligkeit zernichten, wohin die Taufe gehört. Wie viele Gottesgelehrten behaupten, daß die Kinder, welche vor der Taufe sterben, verdammt werden müßten? Gesezt aber auch, daß die Kinder, welche vor der Taufe sterben, noch selig würden, so müßte

Gott doch durch außerordentliche Mittel dieselben geschildert machen, einer ewigen und höchsten Glückseligkeit theilhaftig zu werden. Wollte jemand dieses auf Erwachsene, im Laster verstorbene Menschen anwenden, so würde ich diese Anwendung deswegen vor unschicklich halten, weil zwischen kleinen Kindern, die vor der Taufe sterben, und den in Unglauben verstorbenen Erwachsenen ein gar großer Unterschied ist. Die kleinen Kinder haben den Gnadeneffekten Gottes nicht widerstanden, oder sie sind der Annehmung göttlicher Wirkungen zu ihrem Wohl fähiger, als die erwachsenen Verbrecher. Die letztern haben ihre Kräfte durch das Laster also verschlimmert, daß bey ihnen vielleicht eine Besserung unmöglich wird. Dieses erkennt, doch nur mit einem Vielleicht, die Vernunft. Die heil. Schrift aber giebt uns hieran noch ein weit näheres Licht. — Genug, ich habe nicht nöthig mich in den Bereich solcher Sätze einzulassen, es ist nach meiner Absicht genug, die Möglichkeit zu zeigen, daß Gott ohne Ungerechtigkeit den verstorbenen Gottlosen eine ewige Gemüthsunruhe oder ein ewiges Elend stiften lassen könne. Daß aber die heil. Schrift satzhaft die Ewigkeit der Höllenstrafen darthue, beweiset der Göttergelehrte. Es verdienet D. Joh. Ernst Gunnerus disp. de fratribus misericordiae, die er vor einigen Jahren zu Copenhagen geschrieben, gelesen zu werden. Auch ist zu lesen Wilh. Scherlocks Betrachtung über die Glückseligkeit der Frommen, und Bestrafung der Gottlosen in der zukünftigen Welt. Aus dem englischen übersezt von Adam Wilh. Franzen, Lüneb. und Leipzig 1746. in 8. Vorzüglich aber Heinrich Meene unpartheische Prüfung der Abhandlung: Schrift- und vernunftmäßige Uebersetzung der beiderseitigen Gründe für und wider die ganz unendliche Unglückseligkeit der Verbrecher Gottes und deren endliche selige Wiederbringung. Zur Rechtfertigung der Gedanken des Abts Mosheim, von dem Ende der Höllenstrafen. 3 Theile in 8. Helmstadt 1748. Sonst ist auch 1747. herausgekommen: Schusschrift für die Ewigkeit der Höllenstrafen, Frankf. und Leipzig in 8. Mehrere Schriftsteller führe ich in meinem kritisch-histor. Lehrbuche der theor. Philos. Met. 5. 50. an.)

[Hörrohr,]

[Oder Tuba acustica ist ein Instrument, welches durch das Zurückwerfen die Schallstrahlen ins Ohr führt, die sonst nicht hineingekommen wären. Am liebsten giebt man diesen Instrument die barocke Bildung. Das äußere Ohr verricht

et gleiche Dienste, wie auch die hohle Hand, wenn man sie hinter das Ohr hält.]

Hoffarth,

Ist eine Art des Ehrgeizes, so fern an seine Begierde, über andere einen Vorsatz zu haben, äußerlich in Geberden, Kleidung, oder andern Umständen zu erkennen giebet. Hochmuth und Hoffarth sind nicht vor eins zu halten, ob sie schon zusammen in einer Person seyn können, doch sich gemeiniglich besondern bekennen, wobei die Artikel vom Ehrgeiz und im Hochmuth nachzuschlagen sind.

Höflichkeit,

Ist diejenige Eigenschaft eines Menschen, da er dem andern seine Ehren- und Kunstbezeugungen durch ein artiges äußerliches Bezeigen und durch eine angenehme Gefälligkeit an Tag giebet, sich an denselben beliebt zu machen. Ein höflicher Mensch sucht den andern zu ehren, wobei er die Ehrenbezeugungen nach ihres jeden Stand wohl abzumessen weiß. Denn wenn man einem Niedrigern eben diejenigen Ehrenbezeugungen erweist, die man dem Höhern erwiesen, so verlieren sie bey diesem letztern nothwendig ihre Annehmlichkeit, dieweil an statt, daß man ihn damit ehren wollen, er sich vielmehr verachtet hält, wenn er sieht, daß er dem Niedrigen gleich geachtet werde. Die Größe unserer Ehrenbezeugungen gegen einen Menschen ist dasjenige, wodurch wir ihm die Größe der Hochachtung, die wir vor ihn hegen, kund thun: erwecken kann es einem Höhern nicht anders als ungerecht und empfindlich vorkommen, wenn man ihm nicht mit einer Distinction begegnet, sondern durch die Gleichheit seiner Ehrenbezeugung zu erkennen zu geben scheint, daß man ihn nicht höher achtet, als den, der niedriger ist.

Die Mittel, wodurch dieses geschieht, sind ein artiges Exterieur, und eine angenehme Gefälligkeit. Das erste ist ein artig Exterieur, zu welchem erstlich eine Artigkeit der Rede erfordert wird, daß man seine Hauptideen mit angenehmen Ideen, mit welchen galante Leute ihren Vorträgen eine Manier zu geben pflegen, vermischet; dann eine Artigkeit des Leibes und desselben Bewegungen, als das Air nach den Beschaffenheiten der Zeit, des Orts, und Personen, bey denen man sich befindet, geschickt eingerichtet werde, und nichts gezwungenes und affectirtes, noch was liebliches sich an Tag lege. Zu mehrerer Zierde dieses äußerlichen Wesens müssen gewisse innerliche Eigenschaften des Gemüths hinzukommen. Philos. Lexic. I. Theil.

kommen, dergleichen i. E. ist die Artigkeit des Verstandes, die Mäßigung der Affecten des Willens nach den Regeln oder Gewohnheiten des äußerlichen Wohlstands. Dahero ein höflicher Mensch von artigem Verstande ist, der durch Klugheit seine Affecten nach dem Wohlstande eingerichtet, und durch eine bereedte Zuneigung, durch eine geschickte Bewegung des Gesichts, oder Anstand, und andere Stücke eines guten Exterieur seine Gedanken artig und wohlansständig an Tag giebet. Dieses ist es, was die Franzosen *reverence* und *compliment* nennen. Das andere Mittel ist die Gefälligkeit, die man gegen jederman in allen vorfallenden Gelegenheiten, die den wirklichen Nutzen und das Vergnügen der Leute betreffen, spenden läßt, welches auf eine gedoppelte Art geschieht; denn entweder thut man etwas, so zu des andern Nutzen und Vergnügen gereicht; oder man unterläßt etwas, davon man urtheilet, es möchte dem andern unangenehm seyn, welche Gefälligkeit angenehm wird, wenn man sich zu dem, was man zu des andern Vergnügen thut, willig und munter findet, und sich ein Vergnügen daraus macht, zum Wohl des andern alles beizutragen. Und die Natur der Höflichkeit erfordert, daß man nicht auf Recht und Verdienst, sondern auf das Vergnügen des andern, den man nützlich gewinnen will, sehe.

Der Endzweck der Höflichkeit ist, sich bey den Leuten beliebt zu machen, und sie zu gewinnen. Höflichkeit reiset auf annehmlichste den Willen der Menschen, und zwingt sie solich durch ihre eigene Zuneigung und Affecten, und was die Menschen mit Lust und elacner Zuneigung thun, das thut sie mit der größten Bemühung und Beständigkeit, daß solich nichts ist, wodurch wir die Gemüther der Menschen kräftiger gewinnen können, als angenehme Höflichkeit. Dieser steht die Strohheit oder Unhöflichkeit entgegen: conf. Müller in Ann. liber Gracians Orakel Mar. 32. p. 265. Mar. 118. p. 120. Cent. 2. Calßer de la science du monde chap. 3. Esprit de la fausseté des vertus humain. tom. 1. cap. 7.

Hoffnung,

Ist ein Affect, [veraleiche den Artikel Affect,] der in einer mit Lust verknüpften Begierde nach dem Gut, das man zu erhalten gedenket, besteht. i. E. Seneca-tilus erzählt, daß ein gewisser Dienst leidend worden, indem er nun sich selbst, als etwas vortheilhaftiges fürstellte, wenn er ihn bekommen könnte, so erwecket er dadurch eine Begierde darnach; bildet er sich weiter ein, daß die gegenwärtigen Umstände in Ansehung der Mittel und Wege,

R r r

Dege,

Wege, dazzu zu gelangen, vor ihn günstig sind, so denkt er, er werde dazzu gelangen, welcher Gedanke eine Lust erregt, die sich mit der Begierde verbindet. Trier im Tr. von den Gemüthsbewegungen p. 414. steht in den Gedanken, die Hoffnung sey in dem Verstande, und die solche im Willen suchten, vermischten die Hoffnung mit dem Sehnen. Es ist wahr, daß der Verstand, wie er bey einem jeden Affect des Gemüths seine Wirkung thut, auch hier nicht kann ausgeschlossen werden, daher wir auch dessen in der Erklärung der Hoffnung gedacht haben. Dem ohngeachtet aber kommt das Wesen der Hoffnung auf den Willen an, weil man da etwas verlangt, indem man aber eine solche Sache verlangt, die man sich einbildet, man werde sie leicht erhalten, so ist das Verlangen an sich und die Hoffnung nicht einerley, wie denn vielmals das Sehnen Hoffnungslos ist. Es kann dieselbige auf unterschiedene Art eingetheilt werden: Denn in Ansehung ihrer Grade ist sie entweder eine starke, oder schwache, davon man die erstere auch die Zuversicht nennet, welcher Unterschied berührt, entweder aus der Beschaffenheit der Umstände derjenigen Sache, die man hoffet, oder aus der unterschiedenen Disposition, des Verstandes und Gemüths derjenigen, welcher was hoffet. Denn wer i. E. von einem muntern Ingenio, aber vom schlechten Judicio ist, und dabey zu gewissen Arten der Wollust geneigt ist, dessen Hoffen wird immer stärker, als eines andern seyn, der von solchem Temperament nicht ist. In Ansehung der Vernunftmäßigkeit ist die Hoffnung entweder eine vernünftige, oder unvernünftige. Wenn man erkennen will, was das Hoffen vernünftig mache, muß man das Absehen Sortes, so dabey statt hat, betrachten. Es hat dieselbige eine zweifache Absicht, einmal daß sie ein Mittel wider die Unlust dieses Lebens sey; hernach daß sie uns antreibe, die Mittel, das gehoffte zu erlangen, anzuwenden. Man muß demnach zuörderst die Beschaffenheit der Sache, welche man hoffet, erkunden, die man ansehen kann i) als was künftiges; wie aber die künftigen Dinge entweder gewiß, wenigstens nach einer moralischen Gewisheit, oder wahrscheinlich, oder nur möglich, so hat man auf diese drey Arten bey der Hoffnung sehr zu sehen, wenn sie soll vernünftig werden. Bloß mögliche Dinge soll man nicht hoffen, welche nämlich entweder gar keine Umstände vor sich haben, oder doch so viel wider sich, als vor sich, und handelte also derjenige unvernünftig, welcher Geld in die Lotterie gelegt und sich Hoffnung auf einen großen Gewinn machen wollte, indem dieses nur möglich, daß er was gewinnen werde. So möglich es

aber ist, er werde was gewinnen, so möglich ist auch, er werde nichts gewinnen. Denn bey den bloßen Möglichkeiten kann eins und sein Gegentheil so leicht, als das andere geschehen, folglich kann man keine vernünftige Mittel ergriffeu, weil sie auch einander müßten entgegen seyn, und eins das andere aufheben, gleichwohl aber soll uns alle vernünftige Hoffnung zu Mitteln antreiben. Es sind aber die die Möglichkeiten unendlich, und deswegen müßte man sich fast alle Angemessenheiten eine neue Hoffnungs machen, wodurch man nur sein Gemüth quälte, weil sie immer zu Wasser wird, so abermal mehr die göttliche Absicht bey der Hoffnungs, die ein Mittel wider die Unlust dieses Lebens seyn soll. Doch können sich einige Begebenheiten äußern, da Möglichkeiten zu hoffen, unvermercklich ist. Denn einmal ist sie vernünftig, wenn das Bild, so man hoffet, sehr groß; das Mittel aber sehr gering, i. E. ein sehr armer Mensch sehe was im Staube glänzen, welches ein Ducaten zu seyn schiene, aber eben so leicht ein Rechenpfennig seyn könnte; hoffe er nun, da reich zu werden, so gründete sich sein Hoffen auf eine bloße Möglichkeit, das aber dennoch vernünftig seyn und ihn zu dem Mittel sich zu becken antreiben kann, weil dieses eine sehr geringe Mühe vor ihn, das gehoffte aber ein großes Gut wäre. Hingegen da ein Ducaten vor eine Standesperson ein schlechter Fund, würde man es ihr billiger vor übel halten, wenn sie sich danach bückte. Denn weil das, was möglich ist, dennoch geschehen kann, und ein solches Mittel fast vor gar nichts zu achten ist, so ist vernünftig, alles gute, wenn es auch nur möglich ist, durch dergleichen zu erhalten. Es ist auch die Hoffnungs einer bloßen Möglichkeit nicht unrichtig, wenn keine wahrscheintliche, sondern nur mögliche Rettung vorhanden, indem die Hoffnungs, die uns an der Anwendung gehöriger Mittel nicht hindert, vernünftig ist; diese aber kann deswegen nicht hindern, weil voraus gesetzt wird, daß keine bessere zu haben. Also wer in Lebensnoth von einem hohen Gebäude herabspringet, thut nicht unrichtig, ob es wohl nur möglich ist, daß er durch den Sturz sein Leben retten könne. Man soll daher eigentlich nur wahrscheinliche Dinge hoffen, und da sollen von Acht wegen die Grade der Hoffnungs, in den Graden der Wahrscheinlichkeit kommen, davon der höchste Grad der die moralische Gewisheit ist. Doch die Grade der Wahrscheinlichkeit zu erkennen, ist eine Sache, die vernünftige Leute erfordert, und weil die vernünftigen etwas von der Wahrscheinlichkeit wissen, so ist kein Wunder, daß die meisten in der Hoffnung so wohl, als in der Furcht

ch vielmals unvernünftig bezeugen: a) die Sache, die man hoffet, auch in Ansehung ihrer Natur anzusehen, ob sie wirklich was gutes sey, oder nicht, worinnen man denn seine Phantasie nicht an einer verderbten Neigung, sondern an einem gefunden Judiois muß regieren lassen, woraus leicht im Gegentheil zu schließen, was die unvernünftige Hoffnung sey, welches mit mehreren sehr rühmlich Rüdiger in der Anweisung der Zufriedenheit der menschlichen Seele cap. 9. gewiesen, von dessen Ausführung wir das vornehmste hier angelehrt haben. Es können auch noch drey Lilius Peregrinus de animi affectionib. p. 175. Wessensfeld in pathologia practica. p. 618. und Müller über Bracians Orakel p. 124. 245. Cent. 1. lesen werden. [Davies philosophische Sittenlehre und andere Moralisten können hierbey zu Rathe gezogen werden.]

Hoffnungslauf,

ist diejenige Art des Kaufs, da man nicht eine gewisse Sache, sondern die Hoffnung dazu kauft, da denn der Preis auch dem Vergleich der Contrahenten angerichtet wird. Wer darinne glücklich fahren will, muß im Stande seyn, mit Grunde etwas vermuthen zu können, amtt er auf eine gegründete Hoffnung in Contract bauen möge, s. Pufendorf de iure naturae et gent. lib. 5. cap. 5. 6.

Hoffleben,

ist diejenige Lebensart, da man an Hofen großer Herren gewisse Bedienungen abwartet, bey welcher die Absichten wohl, als die Mittel zu erwirken sind. Diese gehören zu dem Recht der Natur, man zu untersuchen, wie weit jemand mit gutem Gewissen das Hoffleben einer andern Lebensart vor, oder nachsetzen könne? bey welcher Frage zum Grund zu legen, daß ein jeder mit seinen natürlichen und erlangten Gaben Gott und der Welt rechtgeschaffene Dienste zu leisten verbunden sey, und daß man an den Höfen großer Herren insonderheit Gelegenheit finde, nicht nur sich glücklich und glücklich zu machen, sondern auch viel gutes und Boses in einer Republik zu stiften. Befindet jemand an sich die zum Hoffleben nöthige Eigenschaften, hat aber die Absichten entweder seinen Ehrgeiz, Reichthum, oder Wollust, durch Geschenken und Saufen zu schmeicheln, und beunimmt sich gar nicht um das gemeine Beste, derselbige handelt wider sein Gewissen, als der nicht nur dem gemeinen Nutzen sein Interesse fürziehet, sondern auch selbst unglücklich machet, und

recht Gelegenheit zu sündigen sucht, die man an den meisten solcher Orten im Ueberflusse antrifft. Das Hoffleben ist an sich nicht sündlich; es kann aber bey solcher Lebensart mehr Gelegenheit zur Sünde, als andersmo gefunden werden, weil das Leben so vieler Hoffleute nichts nuset, und allerhand Sachen zur Reizung der eiteln Affecten fürgestellt werden. Und dahin zielt jener Poet, wenn er sagte: exeat aula, qui vult esse pius, und ein gewisser Franzos schreibet: unsere heurige Hoffleute werden eben so schamroth und entfarben sich nicht weniger, wenn man sagt, sie seyn fromm, als wenn man die allerkeuschesten Jungfrauen mit ihren Liebhabern vergiften wollte; Lipsius aber sagt in der Vorrede seiner politischen Bücher: bey dem freyen Hoffleben rechtichaffen fromm zu bleiben, ist keine so geringe Kunst, wie mancher meinen möchte, der es nicht versucht hat. Aus diesem sehen wir, daß auf diese Frage: ob besser am, oder außer dem Hofe zu leben sey? so schlechterdings nicht kann geantwortet werden, und muß die Entscheidung in Applicatione geschehen, nachdem man die Umstände des Hofs so wohl, als der Person, die sich dahin zu begeben gesonnen, erwogen hat.

Hat jemand einen vernünftigen Schluß des Hofflebens gefasset, so muß er sich um die Mittel bekümmern, welche in die Politie gehören. Es kommen selbige auf zwey Stücke an, wie man sich bey Hofe könne bekannt und angenehm machen, und wie man sich in der erlangten Gnade und Wohlgelegenheit zu erhalten und zu schützen habe? Das erste Stück betreffend, wie man sich bey Hofe könne bekannt und angenehm machen, so wird dadurch nicht bloß eine äußerliche Bekanntschaft verstanden, da man einc nur von Person kennt, wozu man leicht gelangen kann; sondern eine solche, die mit einer Hochachtung und Zuneigung im Willen verknüpft ist. Will man eine Hochachtung erlangen, so muß man andern Leuten was vorstellen, davon sie eine hohe Meynung bekommen können; und wenn sie uns geneigt werden sollen, müssen sie an uns was antreffen, was ihnen wohlgefällt. Doch hat man in der Welt, auch an den Höfen großer Herren mit zweyerley Leuten zu thun. Einige sehen nur auf das äußerliche, und wenn sie einem wohl sollen, muß man sich in ihre, auch eitle Affecten schicken, zu einer Zeit was thun, so ihnen angenehm, zu einer andern aber unterlassen, das ihnen unangenehm. In diesem Fall thut das meiste ein guter äußerlicher Anstand, daher die Erfahrung bezeuget, daß Leute von einer äußerlichen Geschicklichkeit

Zeit ohne innerliche Realität vielmal solchen vorgezogen werden, welche zwar innerlich geschickt genug sind; äußerlich aber keine sonderliche Figur zu machen wissen, weswegen man sich vorher zu erkundigen, wie man in diesem Stück an diesem oder jenem Hof gesinnnet sey. Andere sehen zwar vornehmlich auf innerliche Geschicklichkeiten des Verstandes und Willens; doch ist heut zu Tage auch hier nöthig, daß man selbstigen von außen eine gute Farbe anzustreichen wisse. Solche erlangte Gaben, sonderlich des Verstandes, sind auch gar unterschiedlich, und muß in dieser Abicht auf die Gleichheit gesehen und ein solcher Hof ausgesucht werden, der sich für des einen Temperament des Verstandes und Willens schicket. Deann Gleichheit macht Freundschaft, oder nach dem politischen Stile Gnade, diese aber Glück. Und im Fall noch einige Ungleichheit in den Studien, und in ein und andern besondern Neigungen vorhanden, so muß sich der Niedrige nach dem Höhern richten, und dasjenige, was noch fehlt, an sich zu nehmen suchen. Zu solcher Bekanntschaft und Wohlgewogenheit muß man ordentlich Stufenweis gelangen, indem es was rares und außerordentliches ist, wenn der Fürst eines Menschen Meriten erforschen und erkennen soll. Die niedrigste Stufe ist oft eines geringen Menschen Freundschaft, durch welche man eben so wohl, jedoch durch mehrere Stufen und längere Zeit zur Fürstlichen Gnade gelangen kann. So kann mich ein Schreiber mit seinem Herrn bekannt machen, dieser schafft mir Bekanntschaft mit einem Höhern, dieser Höhere mit einem der vornehmsten Minister, und durch diesen gelange ich zu der Gnade des Fürsten selbst. Ist man in solchen Umständen, daß man nicht so Stufenweis hinauf steigen darf, so ist man desto glücklicher. Doch dabei läßt es die Klugheit noch nicht bewenden, daß man sich in die Gnade eines Prinzen gesetzt hat. Viele sind eine Zeitlang glücklich am Hofe gewesen; je höher sie aber gestiegen waren, je tiefer sind sie zuletzt gefallen und unglücklich worden. An Exempeln solcher Bedienten fehlt es nicht. Von den bekannten *memoires* des Rabutins, Grafens von Buffoy, befindet sich ein Tr. Lausage des *adversitez*, der auch vorher besonders gedruckt war, worinnen er an *Comandi*, *Vassompetra* *Castri* und vieler andern, auch an seinem eigenen Exempel gewiesen, wie unglücklich man an den Höfen werden könne. Solche *Catastrophe* findet man auch aufgezeichnet in *Rechenbergs* *disputat. de casibus ministrorum in republica eminentium*, Leipzig 1678. und *Jassens* *de vitae priuatae aut academicae prae vita aulica electione*, Wit-

tenberg 1713. auch andern *Scriptoris* vom Hofleben, die wir unten anführen wollen. Das menschliche Glück und Unglück beruhet auf drey Ursachen, als auf die besondere Schickung Gottes, von der die Philosophie keine Regeln giebt, wie man sich dabei zu verhalten, welches in die Theologie gehört; oder auf einen unversehnen Fall, und weil solche Fälle möglich, und daher unendlich leiden sie auch keine Regeln; oder auf die menschliche Klugheit und Thorheit, dahin die Sprichwörter, *quilibet est sibi suae fortunae*, *quilibet est sibi sui infortunii* gehören, und davon spricht die Politie Regeln und wisset, wie ein Mensch die erlangte Gnade bey sich erhaben und sich dabey beschützen soll. Wir sagen hier mit Fleiß: wie man sich dabei erhaben und beschützen soll, welches letztere auf den Fall gehet, wenn er Neider und Feinde hat. Die Erhaltung der Fürstlichen Gnade beruhet auf eben diejenigen Mittel, wodurch sie erlangt wird, daß man sich derselben innerlich klüglich bediene. Man muß sich nach dem Genie des Fürsten, oder nach sich derselbige der Regierung aus Belust und Nachlässigkeit nicht annimmt, des vornehmsten Ministers, der in der That mehr, als der Fürst regiert, richten, wie es bey dem Richelieu zu Zeiten Ludovici XIII. geschah. Hier muß man manches thun, das einem unangenehm; und manches hingegen unterlassen, was angenehm ist, und also Herr über seine Neigungen und Affecten werden. Bei dieser angenommenen Gleichheit mit der seine Bekallung wohl in Acht nehmen und weil die Ausübung derselben immer im Rathgeben besteht, so muß er sich darauf mit besonderm Fleiß appliciren, wodurch man sich recommendiren, oder auch, wenn sie udel ansschlagen, verächtlich machen kann. Das letztere kann gar leicht geschehen, weil das Uebermaß mit im Spiel ist, folglich ein kluger Hofmann nicht zu verurtheilen; wenn er aber um Rath get, oder ein schon gefasster Rath vorgetragen wird, daß er seine Rathen darüber sagen soll, so ist es, wie sie auf was gefährliches, und was schädliches abzielen, und man muß davon nicht ablassen, wenn es sich nach seinem Gewissen, und nach der Sache Gott; sind sie aber an Gutes gerichtet, so sucht er den besten wegen des Ausgangs nach, in einer Ungewißheit zu stehen, mit, wenn derselbe unglücklich schlägt, ihm keine Schuld gemessen werden. *Plinius* sagt, Regenten in solchen Fällen kann man wenigstens nach ihrem Vorantwortung tragen; und gleich-

vohl hilft bey einem in Affecten erfoffen den Fürken die Tugend nichts. Jedoch man muß sich nicht nur in der Gnade des Regenten; sondern auch in der Wohlgeogenheit des ganzen Hofes, sonderlich der Vornehmen, wenn es möglich ist, erhalten. In dem gleich folgenden Artikel ist gewiesen, wie man viererley vornehme Leute bey Hofe habe. Bey den ersten, die ihre hohe Geburt vornehm macht, und bey den Fürken keine sonderliche Affectio haben, braucht man eben eine Kunst, indem man sich nicht leicht an sie zu attachiren pflegt. Bey den Rignons der Fürken ist es zwar höchst unsich, bekannt und angenehm zu seyn, weil sie sich aber in keine Affairen einzumischen pflegen, um sowohl den Haß zu vermeiden, als auch Ruhe und Zeit zu haben, den Fürken zu divertiren, so darf man bey ihnen nichts suchen, inzwischent es schon ein groß Glück, wenn ein solcher Herr eines nur bey den Fürken und andernorts gedenket, und dabey spüren läßt, daß ihm dessen Conduite nicht mißfällt. Bey der dritten Art, oder denen, die große Autorität haben, wenn ihnen leicht der Fürk nicht allgemogen ist, muß man sich durch Meriten empfehlen, welche geschickte Creaturen haben müssen, die keinen Fehler begehen, und durch den diese Geschicklichkeit erhält man sich auch bey ihnen. Endlich bey der vierten Art, die sowohl in Autorität, als Gnade des Fürken stehen, verhält man sich eben also, nur können sie wegen der Gnade des Fürken ehe jemand befördern, der nicht eben so große Meriten hat. Es wird auch nicht weniger Klugheit erfordert, sich wider andere in seinem Glück bey Hofe zu schützen. Ein jeder suchet, daß er sich niemand weder zu höhern, noch geringern, zum Feinde mache, er müsse denn Gewissens halber zu gezwungen werden. Denn die Erfahrung bezeuget, daß Geschicklichkeit und Redlichkeit nicht allezeit mit Glück verbunden, und die Begebenheiten des Glücks sind manchmal gar zu toll, ja man eiß nicht, was hinter einem dem anstehenden Ansehen nach schlechten Kerl vorthe Qualitäten stecken können. Wenn Hofe nur eine Parthey ist, so wäre eine große Unmuth, sich Feinde zu machen, es erfordere denn dieses die Gelegenheit; wo aber zwey Partheyen einander contrecarriren, da ist unmöglich, daß man sich nicht auf einmal, wenn man eine Parthey nimmt, sich eine große Menge Feinde machen sollte; gleichwohl neutral seyn, ist auch nicht rathsam, weil man auf keiner Seite Hülfe; annehmen aber Feindschaft zu erwarten hat. Welche man unter denselben ergreifen will, ist oft eine bedenkliche Sache, zumal wenn eine so stark und so mächtig,

als die andere ist, und eine schwächere kaum noch mächtig, und die mächtige schwach werden, dahero ist es fast eine bloße Sache des Glücks, wenn man zu der obliegenden geräth. Unterdessen thut man wohl, wenn man sich nicht gar zu eifrig vor einer bezejget, auch der andern sich nicht mehr, als die Schuldigkeit erfordert, widersezet. In eine Beleidigung geschehen, entweder daß wir andere beleidigen, oder sie uns, so geht es oft mit der Versöhnung und Herstellung des vorigen guten Vernehmens schwer her. Denn sind wir gleich dazu bereit, so ändern sich doch nach dem Unterschied der Temperamente auf der andern Seite viele Schwierigkeiten, ja alte Practici wissen hier die Stellung- und Verstellungskunst meisterlich anzubringen, zumal wenn sie ehrgeizig sind. Man pflegt sonst im Sprichwort zu sagen, es sey besser, Neider haben, als Mitleider; es haben sich aber manche an den Höfen mit der Einbildung, als wären sie über den Neid, betrogen, und die Erfahrung bezeuget, daß der Neid auch die größten Minister, ja Rignons der Könige, gestürzt habe. Es erfordert deswegen die Klugheit, so viel als möglich, den Neid zu vermeiden, nicht als wenn man gute Thaten unterlassen sollte, sondern sie nur ohne Neid zu verrichten, indem man dasjenige, was man thut, lieber selbst gering schätzen soll. Es gehen auch am Hofe boshaftige Ränke für, wenn man z. E. einen, der bey den Fürken wohl steht, von dar wegzubringen sucht; oder einen, der sich auswärts in großes Ansehen sezet, bey dem Fürken aber nicht allzuwohl gelitten ist, dahin zu bringen trachtet; oder durch Verleumdung, auch durch Lob jemanden fürzen will, bey welchen allen Behutsamkeit und Vorsichtigkeit nöthig ist, wovon mit mehreren zu lesen Rüdiger in der Klugheit zu leben und zu herrschen cap. 18. Es können auch dabey genommen werden *Ovevara de vit. aulic. molest.* Daniels *Exemita vier Bücher de aulica vita et civili*, welche mit Crävii Vorrede zu Utrecht 1701. heraus gekommen: Rolbens väterliche Instruction an seine Kinder mit einer gedoppelten Vorrede des Herrn von Bessers, die in seinen Schriften pag. 109. sqq. edit. 3. zu finden: das Werk aber selbst ist mit der ersten Vorrede zum andern mal 1696. auch nachgehends mit der zweyten Vorrede zu Berlin gedruckt worden, nebst andern, welche Kechenberg in *hierolexic. real.* pag. 1705. angeführt. [Die Scribenten der Staatskunst oder Staatsklugheit sind hier zu Rathe zu ziehen.]

Hofleute,

Nennet man diejenigen, welche sich am Hofe eines Fürken aufhalten, und in unter-

unterschiedener Absicht können betrachtet werden. Denn in Ansehung ihrer Bedienungen sind sie zweyerley. Einige gehen mit wichtigen Geschäften um, welche zum Nutzen des ganzen Staats abzielen; andere hingegen sind nur zur Bedienung des Fürsten selbst gesetzt, daß sie zum Theil eine Figur machen, und den Staat vermehren helfen sollen. In Ansehung der Auctorität und der Gnade, die sie bey Hofe haben, hat man viererley vornehme Leute: 1) die ihre hohe Geburt vornehm macht, wenn sie gleich bey der Regierung keine Auctorität, und bey dem Fürsten keine sonderliche Affecti- on haben, dergleichen oft die Prinzen vom Geblute in Frankreich sind: 2) welche des Fürsten Mignons sind, sich aber in keine Affairen mischen, dergleichen Récens bey Augusto war: 3) welche vom großen Ansehen sind, und viel zu sprechen haben, ob ihnen gleich der Fürst nicht allzu gewogen ist: 4) die so wohl großes Ansehen, als auch besondere Gnade bey dem Fürsten haben, s. Rüdiger in der Klugheit zu leben und zu herrschen pag. 528.

Hofstaat,

Ist die Gesellschaft des Fürsten nebst denjenigen, die zu dem Hause und seiner Bedienung gehören. Wie derselbige wohl einjuristen und die Oeconomie eines Prinzen ordentlich anzustellen sey, haben wir oben in dem Artikel von dem Cameralwesen gezeigt. Von der Einrichtung der Hofhaltung eines deutschen Fürsten hat der Herr von Seckendorf ein treffliches Werk: Deutscher Fürstenstaat geschrieben, welches Andreas Simson Diechling 1720. 8. mit Anmerkungen wieder drucken lassen.

Hohes Wesen,

Es leuchtet einigen Leuten etwas Hohes von Natur aus den Augen, welches die Franzosen ascendant nennen, und nichts anders, als ein äußerlicher Anstand ist, darinnen Ernsthaftigkeit und Gravität mit Freundlichkeit gemäsiget, und aus der Modification des Gesichts und der übrigen Bewegungen des Leibes hervor leuchtet, dazu denn einige besondere Eigenschaften des Gemüths und des Leibes erfordert werden. Die Eigenschaften des Gemüths sind Gravität und Freundlichkeit. Durch die Gravität wird in den Gemüthern derjenigen, mit denen ein Mensch dieser Art zu schaffen hat, eine hohe Meinung von ihm und vermittlest dieser leicht Respect und Ehrfurcht gegen ihn erweckt, dadurch er denn eine heimliche Superiorität unvermerkt erlangt; die dabey hervor leuchtende Freundlich-

keit aber verhindert, daß das Ersehen nicht hochmüthig und achtsig scheint, sondern verursacht, daß in den Gemüthern die Ehrfurcht mit Liebe vermischet, und also ein Trieb erwecket werde, edgedachte Superiorität einem willig zuzufügen. Hiernächst müssen die Glieder des Leibes, und sonderlich die Musculi des Gesichts und deren Fügung nebst den daher entstehenden Lineamenten also beschaffen seyn, daß, indem sich die bemerckten Gemüthsregungen durch die zu bewundernde Mine zu erkennen geben wollen, die Theile des Gesichts und des ganzen Leibes fähig, und bereit seyn mögen, eine dergleichen Conformation ungenügend anzunehmen; dergleichen äußerlicher Wesen nicht von verdrücklicher Affecti- on, sondern von einem darzu geschickten Naturell seinen Ursprung haben muß. Es giebt Leute, die eine zum hohen Wesen geschickte Einrichtung des Gesichts und ganzen Leibes haben, bey denen aber nichts von den hierzu nöthigen wirklichen Eigenschaften anzutreffen ist, dahero man sagen kann, daß zweyerley Arten civil hohen Wesens sind, nämlich ein todtes, dem es an wahrhafter innerlicher Föhrung fehlt, ob gleich der äußerliche und materielle Theil davon zugegen ist, und ein lebendiges. Jenes hat nur in den Gemüthern des Pöbels, dieses aber auch in den Gemüthern der Verständigen eine gute und beständige Wirkung.

Ein Mensch muß in dem Umgange mit andern etwas Hohes und Erhabenes sowohl in unangenehmen als angenehmen Affecten an sich nehmen. Er muß sich nicht leicht und über alle Kleinigkeiten erheben, und solche unaufrichtige Bewe- n. E. über ein oder andere Nachlässigkeit seiner Bedienten, über eine kleine Beleidigung seiner Feinde, oder dergleichen Fehler und Versehen seiner Freunde, in Gesellschaft und im Angesicht anderer auslassen, und dadurch einer ganzen Gesellschaft beschwerlich und verdrücklich fallen. Eine jede unzeitige Bewegung eines Affects ist ein Gemüthsgebrechen, eine Schwachheit, deren ein großes Gemüth sich billig schämt, und ein um desto größeres Gebrechen ist denn ein heftige Gemüthsbewegung über eine Kleinigkeit, und ist billig etwas sehr unaufrichtiges, das Unwürden seines Gemüths durch Auslassung seiner Affecten über alle Kleinigkeiten ungeschont offenlich zu erkennen zu geben. Doch es geziemet sich eben so wenig, und ist den Gesetzen der Höflichkeit entgegen, wider, wenn ein Mensch in unangenehmen Begebenheiten sich nicht in mäßigen Weis, sondern unmaßig jubiliert, oder prahlet und hochmüthig wird, als wenn er im Unglück sogleich heulet und wehklaget, oder

der bey einer kleinen Beleidigung vor
orn gleich aus der Haut fahren will,
Müllers Anmerkungen über Graci-
us Oracul Mar. 42. pag. 296. Mar. 88.
S. 687.

Holz,

Ueberhaupt versteht man darunter das
wendige Wesen eines Baums, so mit
im Baß und der Rinde umgeben. Sol-
e Hölzer theilen sich nach ihren unter-
chiedenen Eigenschaften in verschiedene
attungen ein, indem sie entweder hart
oder weich, stark oder schwach, leicht oder
schwer, verschiedene Farben haben, und
allerhand Dingen können gebraucht
werden. [Siehe Abbildung in- und aus-
ländischer Hölzer, fol. Nürnberg.] In
Ansehung des Gebrauchs theilt man sol-
es in Bauholz, so zu allerhand Zimmer-
rücken und Brettern dienet; in Korbholz,
oraus man Hausrath, und was man
mit zum Acker- und Feldbau brauchet,
erfertigt; in Brennholz, welches man
im Feuer braucht, wozu zwar alles Holz,
doch in Ansehung eines gewissen Ge-
brauchs eins vor dem andern taugt. So
kennen auch einige Hölzer zur Färberer-
ey, und andere zur Arznei. Das eigentlich
genannte Holz aber wird unterschieden
in Laub- und Tangelholz, auch schwarz-
holz genannt. Das erste begreift alles,
was Blätter, das andere was Nadeln
hat, ferner in hartes, wie Eiche, Buche,
Ehorn, Eller, Birke, Birn, Nuß, Apfel-
baum, Pflaum, Lar- und Wacholderbaum;
weiches, wie Kiefern, Fichten, Tannen,
Linden, Aspen, Haseln, Kirschen und
Weiden, und in Buschholz, so den Ho-
rinder, allerley Dornen, Saalweiden &c.
begreift. So wird auch das Holz unter-
chieden in Oberholz, oder Stammholz,
so hoch und zu Hauptstämmen erwachsen,
und Unterholz, das unter dem Oberholz
hing abgehauen wird, daß es Stöcke be-
steht, welche Latten treiben, wird auch
Schlagholz genennet, anderer Arten zu
schweigen, davon insonderheit Carlo-
vitz in seiner Anweisung zur wilden
Baumzucht, nebst dem, was wir unten
dem Artikel von dem Wald erinnert,
lesen. Es wird auch der Artikel von
den Pflanzen das eigentliche Wesen des
Holzes darstellen, nachdem die Naturkünf-
ter ihre Anatomie vorzunehmen sich be-
mühet. Aufzäher werden mit Nutzen
des Hrn. von Beausobre allgemeine
Einleitung in die Kenntniß der Politik,
der Finanz- und Handlungswissenschaft,
so dem Französischen übersezt von Al-
baum. Riga 1773. 1 Theil pag. 60. ff.
gleiches des Hrn. du Hamel du Mon-
sieur au traité de l'exploitation des bois.
1. II. Paris 1764. 4. m. K. lesen.]

Holzsparkunst,

Daß man oft Ursache habe, das Holz,
welches man nicht entbehren kann, zu
sparen, ist bekannt genug, und lehret
einem jeden die vielfältige Erfahrung,
dazu allerdings eine Geschicklichkeit er-
fordert wird. Es kann sich aber dieselbe
entweder auf politische, oder auf physi-
sche und mathematische Principien grün-
den, folglich kann man diese Kunst in
eine politische und in eine mathematisch-
physische eintheilen. Jene, als die po-
litische, gehört in die Oeconomie, auf
dessen Grundsätzen sie beruhet, daß man
mit dem Holz so umgehe, damit nichts
vergebens verbrennet werde, folglich al-
lezeit bey vorfallenden nöthigen Gelegen-
heiten ein Vorrath davon vorhanden
ist, darauf nicht allein ein jeder Hausva-
ter für sich und die Seinigen, sondern
auch ein Fürst in Ansehung seines Landes
zu sehen hat. Ein Landesherr muß be-
sorgen, daß das Holz auf alle Art und
Weise menagiret werde, und zu dem En-
de an denjenigen Orten, wo dasselbige
rar und angenehm zu werden, anfängt,
die starken Holzdeputate einziehen, oder
lieber in Geld verwandeln, das Bast- und
Rindenschälen, welches die Wälder sehr
verderbet, verbieten, dabey acht haben
lassen, daß die Korbmacher, Wörtcher,
Schwammensammler, Vogelseller, Ho-
pfensängenschläger, Schäfer, Viehhir-
ten, Fuhrleute und andere dergleichen
Holzwerber dem Gehölze keinen Scha-
den zufügen, und wenn sich das Ungezie-
fer anmeldet, so ist den Unterthanen
anzubefehlen, das Raupen vor die Hand
zu nehmen, und in den Waldordnungen
ist zu determiniren, zu welcher Zeit, auf
was Art, und in welcher Quantität aller-
ley Brenn- Bau- und Korbholz geschlagen
und gefällt werden könne, u. s. w. Siehe
Kobers Haushaltungsbibliothek cap. 8.
S. 4. Es redet davon der Herr von Se-
tendorf in seinem deutschen Fürsten-
staat part. 2. cap. 8. pag. 222. also: man
sollte an denen Orten, wo man dessen
keinen Ueberfluß hat, damit aufs be-
ste umgehen, solches gebühlich he-
gen, zu seinen rechten Wachs sparen,
auch von den Landleuten nicht allein
fruchtbare Bäume, sondern auch an-
dere, die zur Feurung dienen, als vie-
ler Orten die Weidenbäume sind,
pflanzen lassen, wovon er noch weitläuf-
tiger part. 3. cap. 3. sect. 6. handelt. Der
lekt verstorbene König in Frankreich soll
in verschiedenen Edicten gesagt haben:
die Erhaltung derer Gehölze sey eines der
vornehmsten Stücke gewesen, deswegen
die Vorfahren am Reich Sorge getragen.
Ja an manchen Orten werden sogar die
Weiden, so bey herrschaftlichen Gütern
befind-

beständig, gezeuht, und richtige inuentaria darüber gehalten, wo solche stehen, was jährlich abgehauen, und hinwiederum an Saumweiden gepflanzt wird, davon des Herrn von Carlowitz silui cultura oeconomica cap. 6. 5. 7. 8. 10. nachzu sehen ist. Die mathematisch-physische Holzsparkunst gründet sich auf eine mathematische und physische Erkenntnis, daß man in Ansehung der letztern die Beschaffenheit des Feuers und der Luft wohl inne hat, vermittelt der erfarn aber zeigen kann, wie die Oefen, Röhren, die Herde zu bauen, daß man mit wenigem Holz dennoch die benötigte Wärme und Hitze verschaffen kann. Es sind desfalls allerhand Vorschläge aufs Tapet kommen, wie man die Oefen verbessern und mithin viel Holz sparen soll, auch solche in die Ausübung gebracht, und von außer Wirlung befunden worden. Es gedendet Decker in der nährischen Weisheit p. 94. daß zu Nürnberg ein Büchelgen vor etlichen Jahren herab gekommen unter dem Titel: Holzsparkunst, worinnen der Erfinder demonstret, daß je länger man die Wärme in den Oefen könne circuliren machen, je mehr Wirkung sie thue, da hingegen sie in unsern gemeinen Oefen alsobald zum Ofenloche heraus und verlohren gehe. Diesem vorzukommen, habe er einen Ofen von drey Röhren, der zwar seine Wirkung thäte, das Feuer aber leicht erlosche, erfunden, indem das Feuer seiner Natur nach gern aufwärts, und nicht gern niederwärts gehe, daher er, wenn es sein Werk wäre, gar eine Spirallinie machen wollte, so hoch der Ofen wäre, und etwa drey Schube im diametro, da denn die superficies noch so groß, und der Effect um so viel besser seyn würde. So hat auch Popin, Professor der Mathematik zu Würzburg, einen sonderbaren und nützlichen Ofen erfunden, und selbigen in seinen dissertationibus academicis beschrieben, und den an vielen Orten schon bekannten Hamburgerofen hat Geerit Koose in einem besondern Tractat unter dem Titel: nuzbarer und gründlicher Unterricht von dem jezo gewöhnlichen Gebrauch und Art der unrathsamen Kachelöfen, darinnen angestrichen worden, die großen Fehler, warum dieselbe keine genugsame Wärme von sich geben, und wie solchen zu helfen sehe, sammt deutlicher Vorstellung einer neuen Invention und Form sehr vortheilhafter Kachelöfen, welche mit wenigem Holze mehr Wärme geben, als die bisher gebräuchliche, so wohl Wind- als andere Oefen, und doch auswendig und von innen können eingeheizt und gebraucht werden 1695. 4. entworfen. Wie denn auch Franz Kesslers Holzsparkunst und Georg Andreas Böcklers turnologia, oder hausbaltige Ofen-

kunst hieher gehört, nebst mehreren Inventionen, die Sturm in der vierten Anmerkung der ersten Ausfertigung der vollständigen Anweisung zu der Civilbaukunst Nicolai Goldmanns pag. 46. 199. anführt. Außer denen ist auch heraus gekommen la mécanique du feu, ou l'art d'en augmenter les effets, et d'en diminuer la dépense, Cosmopol. 1714. 12. und D. Joh. Adolph Wedel hat einige programmata de fornacum emendatione verfertigt. [Ingleichen Abhandlung des Holzsparens der Stubenöfen, m. K. in i. Dresden 1774.] Es läßt sich hier nicht thun, die besondern Erfindungen zu erzählen, weil es eigentlich eigne Sache, welche in die Mathematik geböret. Uebriaens ist zu diesem Artikel dasjenige hinzu zufügen, was unter dem Artikel Forst bemerkt worden.]

Homiletische Tugenden,

Heißen beim Aristotele diejenigen Tugenden, welcher man sich im Umgang mit andern, es sey nun in Reden, oder Berathungen, bedienen müsse. Es zieht auch ihre griechische Benennung auf den Umgang, und werden sie von einigen im lateinischen virtutes conuersatitiae genennet. Er zählet derselben drey, verciatem, die Wahrhaftigkeit, comitem, die Freundlichkeit, und vrbantem, die Manierlichkeit, daß man nämlich in der Uebereinstimmung der Reden mit seines Herzens Meinung, heraus bey ernsthaften Reden und Handlungen, und drittens bey Scherzreden, oder Lächerung derselben das Mittelmaß beobachte, s. ethic. ad Nicomach. lib. 4. cap. 12. 13. 14. nebst Sagittario in otio lenens pag. 387. Es gehört diese Materie nicht sowohl in die Ethik, als Politik, da man von der Klugheit mit andern zu conuersiren handelt, und die politische Geschicklichkeiten müssen mit den moralischen, oder ethischen Tugenden nicht vermischt werden; daß aber dieser Weise solche Tugenden in der Ethik gelehret, darüber hat man sich nicht zu verwundern, weil er in der That nichts anders, als eine Politik hat schreiben und nur den Weg zu einer zeitlichen Glückseligkeit zeigen wollen.

[Königthau.]

[Unter dem Königthau versteht man kleine Tropfen, welche manchmal an unreifen Kornähren gefunden werden, und weil sie süße schmecken, so hält sie der gemeine Mann vor ein König. Man leitet den Ursprung derselben von mancherley Ursachen her. Einige suchen solchen in einer andern Stellung und Lage des Schirms, oder der Erde und Luft. Andere leiten die Erzeugung von dem Gewächse selbst her, wo zu jedoch die Erde und Luft das Ihrige beitragen.

tügen. Auch glaubt man, es entkünde der Honigthau, wenn auf einen nassen Winter ein heißer Sommer folgte, und würde aus dem überflüssigen Nahrungsstoffe, in dem noch weichen Körnchen, das von der Hitze aufschwellt, und das harte Häutchen sprengt, erzeugt, da denn dieser Saft an der Hitze gerinne, und zu saulter anwache. Weil nun hierdurch das sprengende Körnchen seinen heißen Saft verliere, werde es schwarz, sey unnahrhaft und ungesund. Es werde vom gemeinen Mann nicht Mutterkorn genannt. Die meisten halten ihn für eine Art eines verblümmerten Thaues, der von einer lizialischen, alkalischen, scharfen, sauren und zersetzenden Beschaffenheit sey. Siehe *Samazzinus* diss. de constit. ann. 1690. I. M. N. C. II. an. IX. Adp. p. 37. *Joh. Boerl.* obs. med. cent. 3. obs. 87. pag. 53. glaubet, daß man durch natürliche Anse den Honigthau machen könne. *Joh. Sam.* Tromsdorf in einer Dissertation unter dem Titel: *Ros mellis, non ros, nec mellis ros*, hält den Honigthau für eine Ausziehung und Ausdampfung der Schwämme. *Sofmann* in seinen coll. hyl. sagt: Die gemeine Meinung ist, daß der Honigthau giftig und ätzend, klein er steigt nur mit seiner süßlichen Hebrigkeit zu schaden, da er nämlich die Lungen verstopft. Die ätzende Kraft aber entspringt dieser Honigthau durch die Hitze der Sonne, welche die sauren Saftigen, voraus alle süße Sachen befehen, hervorzieht u. s. w. *Anton.* von Löwenst. in seiner Continuat. *Arg. Nat.* detect. pist. 104. glaubt, es falle der Honigthau aus der Luft, und habe mit dem Thau eine Gemeinschaft, doch sey er vermöge der Vergrößerungsgläser eine unberechenbare Menge derer allerfeinsten Würmchen, und derselben Eierchen. Und *Hist.* *Friedr.* *Garmann* colleg. cu. ol. diss. II. §. 206. pag. 220. hält den Honigthau für eine unzählbare Menge kleiner geflügelten Würmer. Wiewohl anders: dieser Meinung widersprechen. Wenn noch vor Zeiten das Feld der Israeliten rasen wollte, so sendete er dörre Zeit und Brandkorn, welches die Vulgata *Ango* nennet, wodurch man insgemein den Honigthau versteht. I. Reg. VIII, 37. mos IV, 9. Die Römer mögen vorzeiten sehr damit geplagt worden seyn, daß es auch denselben eine besondere Gotteszeit vorgefetzt, nämlich den Gott *Robiam*, der zwar von einigen *Deus rusticorum* genennet wird, gleichwohl aber nur eine Art von den klügsten Mökern verachtet. Daher unter andern *M. Terent.* *arro* de re rustica VII, 1. zuerst dem *Itterpaare Iovi* und *Telluri*, hernach *et Soli* und *Lunae*, alsdenn dem *Baccho* und *Cerer*, und endlich auch dem Gott *Abigo* und der *Floren* eine Ehrerbietig-

keit bezeugte, damit durch dieser letztern Besand, wie die Worte heißen, der Brand weder die Früchte und Bäume verderbe, noch dieselbigen allzubaldig blühen möchten. *Zwinger* de method. rustic. *Numa Pompilius* verordnete im 11. Jahre seiner Regierung dem Gott *Abigo* zu Ehren ein Fest, so man *Rubigalia* genennet hat, und welches zur Zeit des *Plinii* den 26. April feierlich begangen wurde, weil um diese Zeit die Pflanzen von dem *Rubigine* am meisten angegriffen worden. Siehe *Plinius* hist. nat. XVIII, 29. Dieses alles geschah zu dem Ende, damit diese heidnische Gottheit diesen schädlichen Brand, Rost oder Mehlthau von den Feldern abwendend möge. *Plinius* sagt am angeführten Orte 17. daß dieser Thau eine himmlische Strafe vor die Früchte und Weinberge sey. Daher ihn die Griechen *αεφυλισμὸν*, und die Lateiner *Siderationem* nenneten, in seiner Wirkung aber ihn für die Pest der Pflanzen hielten. Die Ursach desselben leitet *Plinius* I. c. 29. vornehmlich von dem schädlichen Einflusse des Hundesterns her. Daher man auch dem *Rubigo*, so wie dem *Sirio* oder *Caniculae* einen Hund zu opfern pflegte, wie *Ovid.* IV. Fast. extr. anzeigt: *Flamen in antiquae lucum rubiginis ibat extra canis flammis, extra daturus ovis.* Nämlich, es mußte der *Flamen Quirinalis* außerhalb der Stadt diesen Gottesdienst verrichten, und über die Eingeweide des Hundes Wein und Wein gießen. Siehe *Alexander* ab *Alexandro* Noa. genial. III, 12. pag. 142. b. An dessen statt nach der Zeit die Christen auch noch heut zu Tage hier und da ihre Umgänge, oder wie sie *Joh. Kas.* vis. Textor. in theatr. hist. et Poet. I. 21. p. 53. nennet: *supplicationes amburbias et ambaruales, vt fructus terrae, agricolarum voto respondeant*, zu feiern pflegen. Der Honigthau ereignet sich vornehmlich im Frühlinge, besonders um die Zeit des heil austreibenden, schießenden und blühenden Korn, und derer stark ausprossenden und blühenden Bäume, als welche er beiderseits, auch manchmal Bohnen und andere Hülsenfrüchte beschädiget, doch mehrentheils Strichweise. In dem Honigthau auf Bäumen befinden sich gewöhnlichermassen kleine Würmer und Maden, welche durch Abstreifung der zarten Stiele an Blättern und Blüthen das Abfallen derselben befördern. An dem Honigthau des Getraides leugnet man dieses. Der Nussbaum soll fast der einzige Baum seyn, welcher vom Honigthau befreit wäre. Die besten Abhandlungen vom Honigthau kommen in dem hamb. Magazin vor. Daher gebührt die Untersuchung, woher er entstehe 3 Bänd, S. 48. 362. 9 B. S. 57. Der 14. Band un-

tersucht gar vielerley hieher gehörige Fragen. Unter andern auch diese: ob der Honigthau die Blattläuse verursache S. 167. Ob er von Bienen oder Wespen entstehe S. 154. ob er mit dem Thau aus der Luft komme S. 155. oder von Blüthen und Blumen S. 155. f. Daß er mit dem Reithau nicht einerley sey, S. 159. die Wirkungen desselben, und ob er den Brand im Gerände verursache S. 161. 164. Ob man Mittel dagegen habe, und wie er den Gewächsen schade, S. 166. 170. Noch ist Joh. Leche Geschichte des Honigthaues, in den schwed. Abhandlungen 1762. S. 89. zu bemerken, wie auch Friedr. Heinrich Wilhelm Martini allgemeine Geschichte der Natur in alphabetischer Ordnung 1774. unter dem Artikel Fischenbaum. Auch kann der Artikel Thau verglichen werden.]

[Hornstein,]

[Cornus, lapis corneus, saxum cornutum, hat seinen Namen der Aehnlichkeit zu danken, welche er mit dem Horne gemein hat. Er ist nicht allein halbdurchsichtig, wie ein Horn, sondern es haben auch viele dieser Steine eine hornartige Farbe. Man nennet die Hornsteine sonst auch Feuersteine, Pyrites, andere sind aber damit nicht zufrieden. Er ist auch von einigen unter die Kiesel gezelet worden, Schröter aber in seiner Einleitung in die Kenntniß der Steine giebt hierzu nicht seinen Beifall. Siehe dessen 1. Th. p. 306. f. f. Auch ist die Rubric Steine zu vergleichen.]

Hülfe,

Bedeutet dasjenige Mittel, wodurch man sich wider eine anstoßende Noth zu retten, zu beschützen, oder zu vertheidigen sucht. Es gründet sich solche entweder auf unsere eigene Kräfte, wenn wir selbige dahin insonderheit appliciren, daß wir dadurch einer Noth und Gefahr entgehen, wohnin das innerliche Vermögen des Gemüths sowohl, als das äußerliche gehört; oder auf anderer Leute Macht, die wir um Hülfe ansprechen, und wenn wir in unserm Suchen glücklich seyn wollen, müssen sie nicht nur das Vermögen, sondern auch das Wollen zu helfen haben. Es wäre eins Einfalt, wenn ein Bettler den andern um ein Almosen bätte. So erhellet auch nach der Vernunft daraus, daß es am sichersten ist, wenn man seine Zuflucht in der Noth zu Gott nimmt, der nicht nur kann, sondern auch will helfen. Die Frage: ob ein christlicher Potentat zur Zeit der Noth Hülfe den ungläubigen Völkern suchen könne: ist schon oben in dem Artikel von den Bündnissen

vorgekommen, und gedenken wir deswegen allhier nur so viel, daß 1711. eine Schrift unter dem Titel: aufgelöst Frage, ob seine Königl. Majestät zu Schweden, Carolus XII. als ein christlicher Potentat rechtmäßige Ursache habe, zur Zeit der Noth Beystand bey ungläubigen Völkern zu suchen? Der Verfasser sucht viele Beweisgründe aufzuweisen, und macht ohne Noth Weitläufigkeit. Denn ist die Noth von den Aestien der Gerechtigkeit, ob mans mit gutem Gewissen thun könne? so antwortet darauf ein Philosoph kurz, daß wenn man mit seinen Feinden zu streiten, und sie todt zu schlagen habe, so läge nichts daran, ob sie von Christen oder Türken eingeschlagen würden, welches Urtheil Kaiser Friedrich der andere brauchte, als ihm der Pabst Gregorius IX. vorgeworfen, er hätte die Saracenen wider seine Feinde, die doch Christen wären, angeführt. Auf Seiten der Klugheit aber läßt sich überhaupt nichts Gewisses determiniren, indem man bey vorkommenden Fällen aus den Umständen schließen muß, ob man sich beym Ausgange durch ein solches Bündniß in der That mehr schade oder nütze. Einem andern helfen heißt durch den Gebrauch seiner Kräfte des andern Vorsaß ausführen. Die Hülfe kann mancherley seyn, nachdem wir dem andern durch Kräfte des Leibes, der Seele, ferner durch die Kräfte des äußern Zustandes beyspringen. Daher nennt man die Ausstattung, welche die Eltern einem Kinde bey der Verheurathung geben, eine Hülfe, auch redet man von einer Rechtshülfe, die wir von den Gesetzen und der Obrigkeit zu erwarten haben, u. s. w.]

Huldigung,

Heißt derjenige Eyd, womit das Völkchen zwischen dem Volke und der zukünftigen Obrigkeit bekräftiget wird, wodurch sich nämlich das Volk der neuen Obrigkeit dergestalt unterwirft, daß jene Macht haben soll, zu beschlen, was sie zur Beförderung der gemeinen Wohlfahrt vor nöthig erachtet; dieses aber schuldig seyn soll, solchen Befehlen zu gehorsamen; dahingegen sich die Obrigkeit wiederum verbindlich macht, die Wohlfahrt des Volks bekens zu befördern. Die Huldigung bringt keine neue Verbindlichkeit zuwege, welches aus der Natur eines Eides erhellet. Nach dem die Gewalt des Oberherrn ist, nach diesem entstehet auch entweder eine gemäßigte, oder eine volle Landeshuldigung, s. Auchen de iur. territ. cap. 3. n. 260. Decmann medit. politic. cap. 19. §. 6. parall. 19. §. 7. Hochstetter colleg. Pseudoc. exercit. II. §. 61. Hertium elem. prudent. civil. part. 1. sect. 6. §. 24. art. 1.

ndern, die in besondern Schriften von iester Materie gehandelt, und in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita . 146. angeführt werden. Diese Materie wird bey der Lehre von der Republik, der von dem Staate in der Politic, und auch einiger Methoden in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit berührt.

Humaniora,

Litterae humaniores werden gewisse gelehre Wissenschaften genennet, und ommt diese Benennung von den alten Römern her. Sie studirten die Philosophie, Historie, Poesie, Oratorie, Grammatic, dazu auch etliche die Rechtsgelehrsamkeit thaten, sonderlich aber legten e sich auf die Oratorie. Aus dem Cicerone pro Archia §. 3. 4. siehet man, daß sie diejenigen Studien humanitatis nua genennet, worinnen man junge Leute unterrichtet, dergleichen die Grammatic, Poesie, Oratorie und Historie waren, die wir in einer Dissertation de litteris humaniorib. prolegom. gemessen, welche miser historiae criticae latinae linguae gedrukt ist. Doch hat eben auch Cicero zumellen die Philosophie und die Rechtsgelehrsamkeit darunter begriffen.

Diese Studien und Wissenschaften kann man süglich in die Philologie und Historie theilen, so daß zur Philologie sonderlich te lateinische und griechische Sprache geschuet werden. Denn die Römern gien en mit der griechischen Sprache, wie wir mit der lateinischen um, welche den Anang ihres Studirens mit Lesung griechischer Schriften machten, und ihre Weisheit bey den griechischen Gelehrten such en. Cicero hat bis zur Zeit seiner Praur griechisch declamirt, s. Sueton. de laris rhetor. cap. 1. Atticus hat griechisch geredet, als wenn er zu Athen geöhren, s. Nepot. vit. Attic. cap. 4. M. ato trieb in seinem Alter die griechische Sprache, s. Valer. Max. lib. 8. cap. 7. Iugustus war derselben auch sehr mächtig, Sueton. vit. Aug. cap. 84. 89. Es ehört aber zur Philologie eigentlich die Sprachkunst, Redekunst, Poesie und Critic, und zur Historie müssen auch die Urthümer mit gerechnet werden. Diese Wissenschaften zielen eigentlich dahin ab, als sie theils ein notwendiges, theils ein angenehmes und nützliches Werkzeug in en andern Wissenschaften, als in der heologie, Rechtsgelehrsamkeit und Melein abgeben. Ein notwendiges Wertug geben die Sprachwissenschaften und ie Historie ab; zu einem nützlichen aber ienen die Redekunst, Poesie und Critic. us dem Wesen derselben ist zu schließen, is sie nicht zur wahren Gelehrsamkeit zu hnen, weil sie zur Glückseligkeit des enschen nichts unmittelbar beitragen

können. Sie machen vielmehr die allge meine Instrumentalgelehrsamkeit aus, weil sie in allen andern Wissenschaften können gebraucht werden, gleichwie aus der Philosophie die allgemeine wahre Gelehrsamkeit besteht. Ob sie in den jetzigen Zeiten mehr, oder weniger blüht, als in denen vorigen gehabt, ist eine Frage, welche von einigen aufgeworfen worden. Viele haben in ihren Schriften den Verfall dieser Wissenschaften zu den neuern Zeiten beklaget. Schon zu seiner Zeit hat Maturinus Simonius ein Buch de litteris pereuntibus geschrieben, welches Elswich mit Noten erläutert 1716. niederauslegen lassen. Diesem sind nachgehends andere gefolget, als Clericus, der tom. 1. Parrhasianorum eine comment. de causis pereuntium litterarum elegantiorum eingerückt, welche Kromayer ins Lateinische übersezt hat; ingleichen Guetius, der gleich im Anfange der Haerianorum den Untergang dieser Studien beklaget. Fragt man: ob diese und andere zu dergleichen Klagen rechtmäßige Ursache gehabt? so muß die Sache mit Unterschied beurtheilet werden. Sollen die humaniora bloß auf die lateinische und griechische Sprache ankommen, so ist es wahr, daß man sich deswegen im funfzehenden und Anfang des sechzehenden Seculi mehr Mühe gegeben, wiewohl es auch darinnen zu den neuern Zeiten an geschickten Leuten nicht gefehlt hat. Doch gehört dazu noch was mehrers, als die Historie und die Antiquitäten, welche zu den neuern Zeiten nicht liegen blieben. Legen sich gleich jeto irrt so viel auf diese Wissenschaften, als wie ehemals geschah; so muß man auch bedenken, daß viele andere Wissenschaften desto fleißiger excolliret worden. Was wollte auch daraus werden, wenn alle mit gleichem Eifer die humaniora lediglich treiben, und die obern Disciplinen liegen lassen wollten? Inzwischen ist nicht zu leugnen, daß viele mehrern Fleiß darauf wenden sollten und könnten, als sie wirklich thun, davon eine Hauptursach das Verderben vieler niedrigen Schulen ist. Man kann hier die schöne Oratio des D. Budei de bonarum litterarum decremento nostra aetate non temere metuendo lesen; und was er von eben dieser Sache in isagoge ad theologiam vniuersam lib. 1. cap. 4. pag. 144. 149. erzinnert. Von Erlernung dieser Disciplinen machen wir vier allgemeine Regeln. Die erste ist: man solle diese Philosophie mit selbigen verknüpfen, weil zwischen diesen beyden Studien eine so große Verwandtschaft ist. Eine rechtschaffene Grammatic muß sich auf die Logie gründen; ein Redner würde wenig ausrichten, wenn er der Vernunftlehre nicht mächtig, und die Lehre von der Klugheit zu leben nicht ausdret hätte; ein Criticus braucht vornehmlich

lich die Lehre von der Wahrscheinlichkeit aus der Logik, und ein Poet ebenfalls die Logik und Moral. So wird auch niemand die Historie glücklich treiben, wenn er aus der Logik nicht weiß, was die historische Wahrscheinlichkeit, und aus der Moral, was die Regeln der Gerechtigkeit und Klugheit mit sich bringen. Die andere Regel ist: man soll eine gute Ordnung in Ansehung der unterschiedlichen Stücke derselben in acht nehmen, folglich, welche Disciplinen am leichtesten können begriffen werden und andern Disciplinen dienen, dieselben muß man zuerst erlernen, daß man daher in der Philologie den Anfang mit der Grammatic, und in der Historie mit der Geographie, Chronologie und Genealogie zu machen habe; ingleichen welche Disciplinen genau mit einander verknüpft sind, selbige muß man zugleich mit einander treiben, und also die Poesie und Rhetoric, die Philologie im engern Verstande und die Critic; die Grammatic und Rhetoric, die Antiquitäten unterschiedener Völker verknüpft; welche Disciplinen aber ihrem Wesen nach nicht unter einander verwandt sind, die hat man auch nicht zugleich zu treiben, in Ansehung dessen die Poesie und Critic, die Philologie und Historie, die Antiquitäten und Poesie von einander können abgesondert werden. Die dritte Regel ist: man setze seinem Fleiße die gehörigen Grenzen, welche aus dem Endzwecke, den ein jeder dabei hat, zu beurtheilen sind, und denn hüte man sich für die Bedanteren, welches geschehen kann, wenn man sich einen richtigen Begriff von dem Wesen und dem daher dependirenden Werth der humaniorum litterarum macht. [Siehe Grammatic.]

[Humeur.]

[Ist diejenige Gemüthsbeschaffenheit eines Menschen, wodurch er sich von andern Menschen auszeichnet, und von ihnen unterscheidet. Es gehört zu dem Humeur eines Menschen seine Hauptneigung, die ihm zu seinen Handlungen antreibt und leitet, oder das moralische Temperament. Doch pflegt man diese bloße Neigung allein noch nicht den Humeur zu nennen, vielmehr scheint das Wort die Hauptneigung mit sammt der besondern Art der Aeußerung derselben auszudrücken. Daß z. E. ein Mensch zum Hauptgrunde seiner Handlungen die Belustigung der Sinnen, oder sinnliches Vergnügen festsetzt, bestimmt zwar sein sanguinisches moralisches Temperament, oder die sanguinische Neigung, will ich aber den Humeur dieses Sanguinei wissen, so muß ich zugleich mein Augenmerk darauf richten, wie und auf was für Art er diese Neigung zu äußern

gern gewohnt ist. Aeußert er selbige mit Gelassenheit und Stille, so entsteht ein stiller, gelassener Humeur des Sanguinei; pflegt aber diese Neigung mit Heftigkeit sich zu äußern, so legt man einen solchen Menschen einen heftigen, stürmischen Humeur bey. Eben so verhält sich die Sache bey der melancholischen und cholerischen Neigung. So laßt sich z. E. ein Cholericus gedanken, dem es zwar natürlich ist, mit Heftigkeit zu handeln, der aber doch einen gelassenen Humeur hat, weil er durch gute Erziehung die Heftigkeit seiner Neigung im Anbruche zu verhindern gewöhnet worden. u. s. w. Man redet von einem lustigen, aufgeräumten Humeur, u. s. w. welches alles eine Art in der Aeußerung der Gemüthsbeschaffenheit eines Menschen ausdrückt. Man lese hierbey alle Rubriken, die unter dem Worte Temperament ausgeführt worden.]

Hunger,

Ist diejenige Empfindung des Magens, die nach einiger Rechnung aus dem Reizen der Magensäure entsteht, welches Magensauer, so lange Speisen vorhanden, daran es zu zehren habe, den Magen nicht angriffe, bis selbige fehlten, indem alle saure Sachen den Appetit erwecken; sette, übrige Speisen aber solchen stillten. Andere wollen, daß der Hunger bloß aus dem Forttreiben der genossenen Speisen komme, und aus dem Zucken der Gedärme und anderer Gefäße, wenn sie dasjenige, was sie bekommen, weiter fortgehen ließen, wodurch entlediget würden, und noch mehrers verlangten. Mit dieser Empfindung ist allezeit eine Begierde nach der Speise verknüpft, nicht daß wir durch einen Gedanken erkennen, daß wider den Hunger nichts anders, als das Essen diene, sondern vermittelst eines natürlichen Triebes. [Unter diesen Ursachen entsteht die Empfindung des Hungers auch daher, daß die innere feine Haut des leeren Magens, die viel Nerven hat, sich nicht allein leicht an einander reiben könne, sondern auch der zur Verdauung nöthige Magenrost eine Schärfe annehme, welches beides das sich in den Magen endigenden Stigma der Nerven eine unangenehme Empfindung verursachen müsse, die durch genossene Speise und Getränk gehoben wird. Siehe Jo. Sigism. von Wogan ad, de fame naturali et praeter naturam 22. 22, die er unter dem Vorfige des Hofrath Nicolai zu Jena 1774. gehalten hat.]

Hurenhaus,

Wird ein solches Haus genennet, worinnen sich Weibspersonen aufhalten, die den Gebrauch ihrer Leiber um ein Hurenlohn andern verkatten, dergleichen wohl in großen Städten von der Obrigkeit aus der Absicht gegen Erlegung eines gewissen Hurenzells geduldet werden, daß man größere Uebel abwende. Fragt man aber von der Moralität solcher Hurenhäuser, so wird wohl kein vernünftiger Mensch unter den Christen selbige aus dem Grund billigen, weil Hurerey keine Sünde sey, welches man wohl einräumt; zur Entschuldigung aber solcher Duldung will man eine politische Ursach anführen, daß man dadurch größere Uebel, als Ehebruch und Noththaten verhindern könne. Will man nun damit so viel andeuten, als gleichwohl die gute Absicht die That rechtfertigen könne, so lehrt ja nicht nur die gesunde Vernunft, daß die Absicht klein nicht zulange, wenn eine Handlung gut heißen soll; sondern es bedingt sie auch die heilige Schrift, wenn Paulus Röm. 3. v. 8. ausdrücklich lehret, man solle nichts übel thun, auf daß gutes daraus komme, welche Worte klar wohl hieher schicken, wie der ganze Context weist. Meint man aber, man müsse manches in einer Republic, das nicht recht; aber nicht zu ändern sey, dulden, damit man ein weit größeres Uebel verhüten möge, wie hier bey den Hurenhäusern, so steht dahin, ob diese Sache nicht zu ändern, und ob das Uebel, es dadurch angerichtet werde, nicht größer sey. Die fleischliche Wollust wird dadurch nicht gedämpft, sondern nur mehr und mehr gereizet. Thomasmus meynet fundam. iur. nat. et gent. lib. 3. cap. 3. 38. weil die Hurerey nur mit den Regeln des ehrbaren und wohlstandigen richte, so könnte hier wohl eine Duldung erscheinen, und man pflege die oben angeführten Worte Pauli insgemein nicht recht zu erklären, und anzuwenden.

Hurerey,

Wird in weitläufigen und engern Verstand gebraucht; in jenem begreift es alle Arten der Unreinigkeit, die dem Gebot der Keuschheit zuwider, als Ehebruch, Aufschande u. s. f. wie es auf solche Weise Lambertus Veltuyssen de principis et de decori und in einem besondern tractat von der Hurerey brauchet, dergleichen weite Bedeutung auch das griechische Wort πορνεία hat, s. Seldenum v. vxore ebraica lib. 3. cap. 23. und Schömer de iure princip. evangelic. circa

diuortia pag. 49. Die päpstliche Clerik hat nach der Hypothese, daß die Ehe ein Sakrament sey, einen jeden Verschlag außer der priesterlichen Einsegnung, auch eines Bräutigams und einer Braut, Hurerey genennet. Eigentlich und in engem Sinn heißt Hurerey oder fornicatio ein künftiger Verschlag mit einer Weibsperson, die mit ihrem Leibe Gewinn sucht, und einen Hurenlohn nimmt; die Unzucht aber, oder stuprum ist eine fleischliche Vermischung mit einer ledigen Person, welche vor ehrbar gehalten wird, s. Thomasmus in fundament. iur. nat. et gent. lib. 3. cap. 2. §. 22. 199. Hiemwohl wenn man auf den gemeinen Gebrauch siehet, so nennt man überhaupt den Verschlag lediger Personen eine Hurerey. Fragt man in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit: ob selbige vor eine Ehe zu halten? so wird darauf mit nein geantwortet, weil man dabei nicht auf den Hauptzweck, das ist auf die Zeugung der Kinder sehe, und wenn gleich die geile Wollust gedämpft werde, welches als der Nebenweck der Ehe anzusehen, so werde doch kein Exempel einer Gesellschaft gefunden werden, welche in öffentlicher Ermangelung des Hauptzwecks ihren Namen vom Nebenweck erhalten hätte. Und wenn weiter gefragt wird: ob die Hurerey wider das Recht der Natur sey? so antwortet man darauf auf unterschiedene Art, wenn auch die Liebe von der eigentlichen Hurerey ist. Diejenigen, die nur die Pflichten gegen andere, oder die Regeln des gerechten darunter fassen, sagen, sie sey zwar nicht wider selbige, wohl aber wider die Regeln des ehrbaren, weil dadurch nicht die Wollust gestillet, sondern nur mehr gereizet werde, s. Thomasmus in fundamentis iur. nat. et gent. lib. 3. cap. 2. §. 23. 24. Andere hingegen behaupten, daß sie allerdings wider das eigentliche Recht der Natur, maßen wir uns dadurch unglücklich machen und eine Unmäßigkeit nachhängen, s. Rulpius in colleg. Grotian, exerc. 4. pag. 34. Fochstetter colleg. Pufend. exerc. 9. §. 9. pag. 393. nebst Pufendorf de iur. nat. et gent. lib. 6. cap. 1. §. 4. 5. Osterwald in traité contre l'impureté. Von dem Theodoro einem alten Weltweisen wird berichtet, er habe gelehret, es könne auch ein Weltweiser ohne alle Scham offensichtlich Unzucht treiben, s. Laetium lib. 6. segm. 97. und Menagium ad Laert. 1. 2. segm. 99. welcher letztere anführt, daß er bey einem Gastmahl der Hipparchia den Mantel aufgehoben, und also seine Lehre mit der That bestätigt; der erste aber bringt Sophistikeran bey, deren er sich zur Bekräftigung seiner Meinung bedienen habe. [Vergleiche den Artikel: Concubinat.]

[Hurkind,]

[Hurkind,]

[Heißt überhaupt ein jedes Kind, das außer der Ehe erzeugt worden. In der Abtheilung der Hurkinder stimmen die Gelehrten nicht überein. Manche theilen solche in natürliche, in eigentliche Hurkinder (oder vulgo quæsitos) und in ehebrecherische Kinder (adulterinos). Die ersten sind solche außer der Ehe erzeugte Kinder, die von Leuten, welche übrigens honest leben, durch einen Vertrag erzeugt worden, wohn die Kinder, die aus dem Concubinat geböhren worden, gehören. Die eigentlichen Hurkinder werden von solchen lieberlichen Dirnen geböhren, die von der Hurerei und Heiligkeit Profession machen, und ihren Leib für Geld zur Unzucht verwilligen. Die letztern oder die ehebrecherischen Kinder werden durch Ehebruch erzeugt. Brunner tract. theolog. setzt folgende drey Sorten der Hurkinder. 1) Nothus, welches ein solches Kind wäre, das von Leuten gezeugt würde, die gegen andere Personen ehelich verpflichtet sind, oder da wenigstens die Mutter eine Ehefrau gewesen, die mit einem andern zugehalten hat. 2) Manser, oder ein Kind, das von einer allgemeinen und Jedermanns-hure gezeugt worden, und dessen Vater man gar nicht wissen kann. 3) Spurius, ein Kind, das von einer geliebten Person außer der Ehe gezeugt worden.

Alle Hurkinder werden gewisser Rechte und Vorzüge verlustig, welche ehelichen Kindern eigen sind. Die Absicht dieses Verlustes mag wohl keine andere gewesen seyn, als einen Abscheu gegen die Hurerei zu erwecken. Der Philosoph zweifelt aber mit Grunde, ob ein solches Mittel hinreichend sey, der Hurerei Einhalt zu thun. Außerdem leiden solche Kinder unschuldig, und ob sie schon oft vorzügliche Fähigkeiten besitzen, dem Staate erspriessliche Dienste zu leisten, so macht doch der Schandfleck, der ihnen anklebt, daß sie zu einem solchen Amte nicht gelangen können, wodurch der Staat einen wahren Verlust erfährt. Inzwischen ist es gut, daß man die Legitimation eingeführt hat, wodurch solche Kinder für rechtmäßige erklärt werden.]

[Hyacinth,]

[Man glaubt, dieser Stein habe seine Benennung von der Farbe derer Blumen, die gleichen Namen führen. Einige nennen diesen Edelstein auch Goldstein und sehen dabei auf seine rothgelbe Farbe. Lateinisch heißt er Hyacinthus, Hiacinthus, Iacinchus. Einige nennen ihn Lincurius veterum weil sie ihn mit den Concur der Alten obwohl ohne Grund vor einerley halten. Woltersdorf und Cartheuser

sahen auf die Beschaffenheit seiner Farbe, daher heißt er bey den ersten gemma rubrolutea, und bey dem andern gemma vera ex flavo rubescens. Wallerius beschreibet ihn nach allen seinen Umständen und nennet ihn gemma plus minus pelucida, duritie nona, colore ex flavo rubente igne liquens. Der Ritter von Linnæ nennt ihn Nitrum lapidosum quarculum octocædum purpureo fulum.

Es wird unter diesem Stein derjenige Edelstein verstanden, welcher eine rothgelbe Farbe hat, und bald mehr in das rothe, bald mehr in das gelbe fähet. Mehrers siehe in Schröters Einleitung in die Kenntniß der Steine. 1 Th. pag. 146. f. f. Vergleiche auch die Natur: Edelstein.]

Hydraulik,

Ist die Wissenschaft von der Bewegung der flüssigen Körper, davon unter den neuern Mariotte in seinem traité du mouvement des eaux et des autres corps fluides, ingleichen Hermann de motu solidorum et fluidorum mit großem Fleiß und Nutzen geschrieben haben.

Hydrographie,

Wird diejenige Wissenschaft genannt, darinnen man alles dasjenige abbathet, was zur Schiffahrt, zur See gehört, wie der Jesuit Fournier sein Wert von der Schiffahrt zur See hydrographis genannt hat.

[Hydrophobie,

siehe Wäterscheu.]

[Hydrostatische Wage,]

[Oder Bilanz hydrostatica ist dasjenige Instrument, welches man gebraucht, um das verschiedne eigenthümliche Gewicht der festen Körper sowohl als auch der flüssigen unter einander zu bestimmen und zu vergleichen. Der Unterschied dieses Instruments von einer gewöhnlichen Wage besteht darinne, daß sie feiner und zu der Absicht, die Körper in flüssigen Elementen abzumägen, besser und bequemer eingerichtet ist.]

[Hyetometer,]

[Ist ein Instrument oder Maßstab, womit man die Menge des Wassers, das jährlich aus der Luft im Schnee, Regen, und Hagel niederfällt, zu bekümmet sehet. Es heißt auch Regenschnee- und Ombrometer. Die Menge des Nasses zu schätzen, ist am schwersten. Eine Beschreibung von einer solchen Maschine

ann man in den encyclopädischen Journal, welches 1774. zu Cleve seinen Anfang genommen, im ersten Stück S. 60. f. lesen.]

Hygrometrum,

Ist insgemein dasjenige, was auch *Hygroskopium* genennet wird, wie in dem obigen Artikel zu ersehen. Einige, die Sache genauer nehmen, verstehen dadurch dasjenige Instrument, wodurch man erkennt, ob die Luft feuchter oder trockner wird, so fern es zu solcher Vollkommenheit gebracht, daß man dadurch messen kann, wie viel die Luft feuchter oder trockner worden. Einen solchen Unterschied beobachten sie auch unter der Benennung eines *Baroscopii* und *Barometri*, eines *Thermoscopii* und *Thermometri*. [Siehe Succow's Briefe an das hohne Geschlecht S. 1041. f. f. und Lamerts *Hygometrie* 8. Augb. 1774.]

Hygroskopium,

Wird dasjenige Instrument genennet, wodurch man erkennen kann, ob die Luft feuchter, oder trockner wird. Man nimmt zu solche Materien, welche im feuchten ein, und im trockenen wieder aus einander gehen, als Stricke, Saiten, tulischen Lännenholz, welches im feuchten aufquillet, und im trockenen schwindet. So bedienen sich auch einige des Schwammes und anderer Materien, die im feuchten schwerer und im trockenen leichter werden, woraus zugleich zu schließen, daß dergleichen *hygroskopia* mit der Zeit wandelbar werden. Verschiedene Arten davon findet man in des Sturmii *allegio curiosos*, in des Balence *traité des hymogeres*, in den *adis eruditorum* 587. pag. 76. und 1686. pag. 180. 181. Zwei Teuber und Lichtscheid welche anzuzeigen, und in Wolfens *element. aeromet.* 5. 209. adde Kirchers *artem magnetic.* lib. 3. cap. 3. Schotti *mechanico-hydraulico-pneumatic.* part. 2. class. 1. p. 3. mach. 4.

[Hypomochlium,

siehe Sebel.]

Hypothek,

Wird genennet, wenn man einen weichen geborgten Geld an ein unbewegliches Gut anweist, daß im Fall die Zahlung nicht folgen sollte, man sich daran halte. Man diesen Unterschied macht das Römische Recht unter einem eigentlichen Pfand und einer Hypothek, daß jenes kein bewegliches Gut; diese auf ein bewegliches gieng, folglich muß dorten

die Uebergabe der Sachen geschehen; hier aber bekommt man nur ein Recht, daß wenn die Zahlung nicht erfolgt, man sich damit bezahlt mache. Auf bewegliche Güter eine Hypothek annehmen, wäre vergebens, indem sie leicht können weggeschafft werden. Unter den Bürgern einerley Republic geht diese Art der Sicherheit schon an, und ist so weit gut, daß sie eingeführt worden, damit diejenigen, die nicht gleich zu zahlen im Stande sind, nicht sofort genöthiget werden, ihre bewegliche Güter wegzugeben, oder die liegende Gründe loszuschlagen, s. Pufendorf *de iure naturae et gentium* lib. 5. cap. 10. §. 16.

Hypothesis,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, dessen sich aber die Philosophen oft bedienen. Einmal versteht man darunter einen gewissen Satz, ein gewisses Principium, woraus andere Sätze als Schlüsse folgen, (oder den Grund von einem Satz, welcher auch *Conditio* genennet wird; siehe die Rubrik: Bedingung;) hernach setzt man selbiges dem Wort *thesis* entgegen, als wenn man sagt, ich rede in *thesis* und nicht in *hypothese*, ingleichen die Sache ist wohl gar in *thesis*, aber nicht in *hypothese*, folglich braucht man solches nach diesem Sinn, wenn die Application eines allgemeinen Satzes, den man *thesis* nennet, auf einen besondern Fall soll gemacht werden. (Man nennet auch in der Philosophie denjenigen Satz eine *Hypothese*, welchen man mit Wahrscheinlichkeit als wahr annimmt, um daraus etwas anders zu erklären. Solche *Hypothese* wird in die Erfindungshypothese und in die strenge philosophische *Hypothese* eingetheilt. Jene ist diejenige, woraus bloß eine Wahrheit erkannt werden kann. Diese aber, aus welcher der Grund, warum etwas als wahr anzunehmen sey, erhellet. Von ungewissen Dingen muß man sich mit solchen Hypothesen behelfen, um wenigstens so viel einzusehen, als möglich ist. Siehe *Varies viam ad veritatem* §. 144. 156. Wie auch meine praktische Logik §. 11. 16. wo gezeigt wird wie man solche Hypothesen bilden soll.)

[Jachzornig,

[Wird derjenige genennet, der sogleich bey der geringsten gegebenen Gelegenheit in Zorn geräth. Rebrentheils dauert ein solcher Zorn nicht lange, und nimmt im Grade eben so geschwinde ab, wie er zunahm. Ein *Sanguineus* und *Cholericus* sind vorzüglich zum Jachzorn geneigt, weil der erstere bey jeder Gelegenheit geschwinde und ohne viele Ueberlegung, der letztere aber mit Heftigkeit zu handeln,

dein pfeget. Hingegen ein Melancholischer, dem es natürlich ist, langsam und bedachtsam zu handeln, wird nicht leicht vom Jagdorn überleitet. Uebrigens siehe Zorn.]

Jagd,

Wird in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit bey der Lehre von dem Eigenthum und den unterschiedenen Arten solches zu erlangen, erklärt. Denn da man dahin die Occupation, oder Einnahme rechnet, wenn man Herrnlose Sachen in Besitz nimmt, so werden von derselben insgemein dreyerley Arten erzelet, die Eröberung, die Jagd und das Finden. Anders aber verhält sich die Sache mit dem Jagen im Stand der natürlichen Gesellschaft. Denn dorten ist das Wild als herrnlos anzusehen, weil keiner im Stand ist, ein Stück Wald, darinnen sich das Wild aufhält, eigenthümlich zu haben, indem er andere davon nicht ausschließen kann. In der bürgerlichen Gesellschaft aber hat der Regent das Recht zu jagen, es sey denn, daß er den Unterthanen solche Freyheit von neuem verschattet. Man lese den Artikel von der Einnahme, wo die hieher gehörigen Scribenten vorkommen; welche aber in besondern Schriften diese Materie abgehandelt, werden in der bibliotheca iuris imperantium quadrupartita pag. 222. sq. angeführt. [Von der Jagd, und dem Nutzen der Jagdthiere kann man in der Kürze mit vielen Nutzen lesen des Hrn. von Beausobre allgemeine Einleitung in die Kenntniß der Politik, der Finanz- und Handlungswissenschaft, übersetzt von Albaum Riga 1773. f. 1. Ab. p. 104. f. f.]

Jägerrey,

Weidewerk, ist eine Geschicklichkeit, allerlei wilde Thiere zu fangen und zu erlegen, welche in den Wäldern mehrentheils vorgenommen wird, mit diesem Unterschied, daß durch dieselben entweder hohes Wildpret, als Hirsche, wilde Schweine, Bären, Trappen, Auerhähnen, Haselhühner, Berghühner, Schwäne; oder mittleres, als Rehe, Frischlinge u. s. w. oder niederes, als Hasen, Dachsen, wilde Kanen, Feldhühner, Schnepfen, Enten und dergleichen Wasservögel, wilde Tauben, Krametsvögel, Lerchen u. s. w. erlangt werden. An manchen Orten haben sie die Mittellagd gar nicht, sondern nur die hohe und niedere, und man mag für eine dritte Art das Jagen der Landthiere, als Wölfe, Füchse, Luchse, Fischottern, Marten, und unter den Vögeln der Adler, Habichte, allerlei Grex und Reiger rechnen, welche zwar ordentlich, auch von denen, so die

Jagd haben, sonst aber und im Nothfall zu Beschützung seiner und der Seinen von mannlischen angegriffen und verwundet werden dürfen, sonderlich, wo die selbe in großer Menge, und für Reichen und Nie, auch wider ander Wilder schädlich sich erweisen, welchenfall hi, so dergleichen eines erlegen, von der Obrigkeit nach darzu belohnet werden. Ein Jäger muß wissen, wie er ein Wild nach eines jeglichen Art füttern, suchen, bekämpfen, fangen und jällen könne. In Erhaltung aber des rechten Gebrauchs und der pfleglichen Uebung des Weidewerks wird vornemlich dieses gerathet, daß das Jagen nicht das ganze Jahr, und zu der Zeit, da das Wildpret und so thierisch sich paaret und vermehret, wie etwa der Ägung und Weide halben gering und wenig nutzbar ist, sondern in bestimmter Jahreszeit getrieben werden muß, dessen sich denn der Landesherr selbst einer sonderbaren vorstehenden Ursachen zu enthalten pflegt. Um deswillen ist in der hohen Jagd der Hirsche und Schoten die Zeit von dem hohen Sommer bis zu Ende des Herbsts, als etwa von Trinitatis an bis Andreä; oder Johannit bis Weihnachten; zu dem niedern Weidewerk von Bartholomäi bis Fastnacht, der Ägidit bis Petri bestimmet, in der ndern Zeit aber die Uebung des Weidewerks bey hoher Strafe verboten. Das Jagen und die Geometrie ist den dreyerley Weisungen gar sehr nöthig, indem sie durch deren Hülfe die Wilder in gehörige Risse bringen, und hernach in eine bequeme Art beschügeln können, wie das geoffnete Jägerhaus pag. 1. der geöffnerten Ritterplages und Kobes Sammlungsbibliothek cap. 2. allem die vorher gehörigen Scribenten anstehen. Diese Materie geböret in die Demonstration als einen Theil der Philosophie. [Siehe den Artikel: Forst.]

[Jahreszeiten,]

[Um die Jahreszeiten zu erklären, müssen wir erst einige andere Begriffe im Grunde legen. Die Ebene durch die Erdbahn, nennt man die Ebene der Ecliptic, und den Kreis, den man sich an der hohen Himmelstugel durch die Enden geschrieben vorstellt, welchen die Erde jährlich einmal zu durchlaufen scheint, heißt die Ecliptic oder die Sonnenbahn. Eben so gedent man sich auch auf der Oberfläche der Erde eine Ecliptic. Will nun die Ecliptic den Aequator in zwey Punkten schneiden, so scheint die Erde zweymal im Jahre im Aequator zu stehen, und dies geschieht um den 20. März und um den 20. September. Solcherley Punkte, worinnen sich der Aequator und die Ecliptic schneiden, nennt man

lequinoctialpuncte, und zwar den ersten den Frühlingspunct, den andern den Herbstpunct. Vom 20. März an reicht die Sonne nach Mitternacht zu, der dem Aequator, von Aequator zu ihm ab, bis sie am 21. Junius die größte Abweichung hat, welche der Schiefe der ecliptic gleich ist. Nun nähert sie sich wieder dem Aequator, geht am 20. September ihn durch und bekommt eine südliche Abweichung bis zum 21. Dezember, wo sie die größte südliche Abweichung erhält. Die Puncte der Ecliptic, worinnen die Sonne die größten Abweichungen hat, heißen Sonnenstandes- oder Sonnenwendepuncte (puncta solstitialia) und zwar der erste der Sommerpunct, der andere der Winterpunct. Wenn die Sonne in dem Winterpunct ist, so fallen die Sonnenstrahlen auf den nördlichen gemäßigten und kalten nördlich am schiefesten auf, und dann ist selbst Winter. Je näher die Sonne dem Frühlingspuncte derauf wirkt, je milder schief werden die Sonnenstrahlen; wenn sie in den Frühlingspunct eintritt, so fängt sie dem Frühlings an. Nun kommt sie dem Sommerpuncte immer näher, steht sie in dem Sommerpuncte selbst, so haben wir den Sommer. Nun geht sie wieder nach dem Aequator zu, die Strahlen werden schief, die Wärme geringer, und bekommen im Herbst, wenn die Sonne in den Herbstpunct tritt. Im Anfange des Sommers steht die Sonne am höchsten; im Anfange des Winters am niedrigsten, und in dem Anfange des Frühlings und des Herbstes hält sie zwischen diesen beiden Enden das Mittel. Aus diesen Veränderungen ist das ganze Calendervesen entstanden. Die Alten verhielten auf folgende Art darauf. Man wußte nemlich, daß der Schatten bei einem unveränderten Körper bald größer, bald kleiner würde, nachdem die Sonne höher oder niedriger stand. Man errichtete also eine lange und bemerkte den täglichen Schatten, den sie auf eine gerade Fläche warf. Er sah man, daß wenn vom Winter, bis im Anfange des Sommers die Sonne höher kam, der tägliche Schatten nahm; daß er den 21. Jun. bis im September aber täglich größer wurde, aber nicht über einen bestimmten Punct gieng, sondern, wenn er diesen Punct genommen hatte, wieder in der Länge nahm. Daraus war der Schluß zu ziehen, daß in einem Jahre die Sonne einmal den mittlern Stand zwischen der höchsten und der geringsten Höhe einnehmen mußte, und dieser Stand macht die Tage und Nachtgleiche, welche nach dem Winter den Anfang des Frühlings, und nach dem Sommer den Anfang des Herbstes giebt. Mit mehreren können hiervon Philof. Lexic. I. Theil.

gelesen werden Succows Briefe an das schöne Geschlecht, und in 22. und 125. Briefe. Noch finde ich anmerkungswürdig, daß die Ebene der Ecliptic mit der Ebene des Aequators einen Winkel macht, dessen Größe neuester Zeit $23^{\circ} 28'$ und $20''$ bis $40''$ beträgt. Denn vor Zeiten hat man ihn größer gefunden, und scheint er sich also zu vermindern, obgleich sehr wenig. Daher die Frage: ob die Schiefe der Ecliptic alle Jahrhunderte um eine Minute regelmäßig abnehme? wie Loville behauptet, eine nähere Untersuchung verdienet, die wir aber an diesem Ort anzustellen unserer Absicht nicht gemäß zu seyn erachten. Man vergleiche inzwischen Eugen de Loville de mutabilitate eclipticae dissertatio; in den act. erudit. Lipsiens. 1719. pag. 281. Ferner: Que l'obliquité de l'ecliptique diminue et de quelle manière, et que les noeuds des planètes sont immobiles, par M. Gobin; in den Mem. de l'academ. roy. des scienc. 1734. pag. 491. Nicht weniger: Recherches sur l'obliquité de l'ecliptique, et remarques sur le système de M. le Chevalier de Loville, par M. Le Gentil; ebendas. 1757. pag. 180. Anfänger können bei diesen und ähnlichen Materien Johann Christ. Dommerichs Sphaerologia oder kurzen Unterricht, wie sowohl die Himmels als Erdbugel beschaffen, und recht zu gebrauchen, Lemgo 1745. nutzen.]

Jahrmaktsrecht,

Durch den Jahrmakts verleiht man einen bestimmten Tag, oder Zeit, der jährlich wieder kommt. Da an einem gewissen Ort ein öffentlicher Handel im Kaufen und Verkaufen mancherley Waaren angesetzt wird. Das Recht, Jahrmakts anzulegen, und deswegen in Ansehung des Orts, der Zeit, der Dauer, der Personen, und der Güter gewisse Bestimmungen zu machen, hat der Regent vermöge der höchsten Gewalt in der Republik. Hieron handeln Ahasverus scriptus de regali nundinarum iure, 1660. Henr. Petr. Haberhorn de nundinis, Gießen 1670. Christian Lyserus in dissertat. politica de iure nundinarum, Wittenb. 1654. [Joh. Georg Averbach dissert. de nundinis. Erf. 1685. Joh. Thoma dissert. de nundinis. Ien. 1650. welche mit der Roffellianischen wiederum zu Halle 1724. aufgelegt worden. Mehrere hieher gehörige Schriften siehe unter dem Artikel: Kaufmannschaft.]

[Jaspachat,]

[Dieser Stein hat daher seinen Namen, weil Achat und Jaspis in einer Steinart vereinigt sind. Lateinisch heißt dieser Stein Iaspachates, oder Iaspachates.]

[Jaspis,]

[Unter den edlen Hornsteinen, behauptet der Achat die letzte Stelle, dem Jaspis aber gehört die erste, sowohl wegen der Mannigfaltigkeit der Farben, als auch wegen dessen Nutzen. Lateinisch heißt dieser Stein *jaspis*. Woher aber das Wort komme, darüber sind die Gelehrten nicht einig. Man giebt auch diesem Stein den Namen: *felsstein* mit lebhaften Farben, auch *Petrosilix*. Der Ritter von Linne nennt ihn *silix margaceus rupestris* und *silix rupestris rudus opacus cinereus*. Von Bomare braucht das Wort: *Saxum subitius*; Woltersdorf *corneus opacus polituram admittens colore variegato*; Carcheuser nennt ihn *lapidem granulatam granulis siliceis armiter connexis*; Gerhard hat die Benennung: *petra vitrescibilis opaca, fractura aspera fere granulata*.

Man versteht darunter die einfachen edlen Kiesel, spricht Schröter in der Einleitung zur Kenntniß der Steine 1 Th. p. 349. Die verschiedenen und sehr widersprechenden Rechnungen findet man in eben diesem Verf. am angeführten Ort. Vergleiche die Rubric: Steine.]

[Jasponyx,]

[Jasponyx, ein Stein, der aus Jaspis und Onyx vermischt ist. Beim Plinius heißt er *onychipunda*, ohne Zweifel, weil man zu seiner Zeit einen Jaspis kannte, der nur Punkte vom Onyx hatte. Es ist kein anderer Stein, als ein solcher, wo im Jaspis Onyx anzutreffen ist, und zwar so, daß beide Steinarten auf das genaueste mit einander verbunden sind. Die verschiedenen Rechnungen muß man in Schröter seiner Einleitung in die Kenntniß der Steine 1 Th. pag. 275. lesen.]

[Jctus,

siehe Actio.]

[Ideal,]

[Ist die Abbildung im Verstande und in der Einbildungskraft, welche ein Maagstab seyn soll, nach welchem ein Gegenstand mit Vollkommenheit zu bilden ist. Idealisch heißt alles dasjenige, was nur in unsern Vorstellungen und Einbildungen vorhanden, ob es schon nicht in der Welt außer unsern Gedanken anzutreffen ist. Siehe Johann Georg Sulzers Theorie der schönen Künste 8. 1 Th. pag. 743.]

Idealisten,

Werden diejenigen genennet, welche die Wirklichkeit der körperlichen Dinge leugnen und vorgeben, daß die Körper, davon man meynete, als sähe man sie, keine wirkliche Existenz außer uns hätten, sondern sie beständen nur in Ideen, die man sich von denselbigen machte. Man sollte nicht meynen, daß Leute und zwar solche, die Weltweisen seyn wollen, auf solche seltsame Träume verfallen sollten. Doch hats welche gegeben, welche sich diese Einbildungen haben machen können; andere aber haben vermeynet, man könnte die Idealisten so leicht nicht widerlegen. Es ist wahr, daß sie so leicht nicht zu widerlegen, wenn sie die Gewisheit der äußerlichen Sinne leugnen. Mit solchen Leuten muß man gar nicht disputiren. Was lebranche Gründe wider die Gewisheit der Existenz der körperlichen Dinge untersucht undala in *exercitationibus academicis in philosophiam primam et naturalem* pag. 111. sqq. Unter den Engländern hat den Idealismus vertheidigen wollen Arthur Collier in *hova investigatione veritatis, qua demonstratur non existentia; vel impossibilitas mundi exterioris*, Lond. 1713. welches Buch in 2d. erud. supplem. tom. 6. p. 244. recensiret wird. Eben dieses wird auch in des Georgii Berkeley dialogis behauptet, welche in London 1713. in Englischer Sprache zum Vorschein kommen und davon man in dem *journal litteraire* part. 1. p. 147. einen Auszug findet. Einige andern gedenket Canz in seinem tractat. de philosophia Leibnitiana et Wolfiana vsu in theologia p. 200. sq. Man thue hinzu die *memoires de Trevoux* 1705. jun. pag. 1058. Den Idealisten stehen entgegen die Materialisten, welche die Wirklichkeit der geistlichen Substanzen leugnen. (Mehres hiervon kann in meiner Geschichte von den Seelen 5. 14. b. und C. 295. f. gelesen werden.)

[Ideat,]

[Ist der Gegenstand, von welchem man sich eine Vorstellung oder Ides macht.]

Idee,

Wie wollen von dieser Materie erst eine kurze historische Nachricht geben, was unter den Philosophen ältern und neuern davon gelehret worden, und darauf unsere eigene Gedanken sagen; die vornehmsten Arten der Ideen aber in besondern Artikeln erklären. Es ist das Wort *Idee* eigentlich griechisch, welches von *idea* herkommt, und bey den Philologen auch im Lateinischen ein Vorbild, Muster, Entwurf,

wurf, Gehalt bedeutet. Wenns dem Luciano in vitarum autione tom. 1. oper. pag. 380. nachgeben soll, so hat Socrates sich zuerst dieses Worte bedienet. Dem sey, wie ihm wolle, so ist so viel gewis, daß selbiges in der Schule des Platonis sehr gewöhnlich gewesen; was er aber eigentlich darunter verstanden, ist so deutlich nicht, angesehen er diese Lehre in dem Parmenide und Timaeo sehr dunkel vortragen. Cicero de orator. n. 10. sagt: has rerum formas appellat ideas ille non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato: easque gigni negat, et ait semper esse, ac ratione et intelligentia contineri, wobei auch acad. quest. lib. 1. n. 30. zu lesen. Es setzte Plato drei Principia der äußerlichen Dinge, Gott, die Materie, welche er mit den andern Philosophen für gleich ewig mit Gott hielte, doch daß er Gott und die Materie von einander absonderte, und die Ideen. Daß er dieselben vor was wirkliches und von Gott unterschiedenes gehalten, leugnen seine Schüler und Anhänger zu den neuern Zeiten, wie Gale über den Iamblichum p. 299. bemerkt, da hingegen andere vorgeben, daß Plato solche von dem göttlichen Verstand absondert, sie für ewig, unveränderlich und vor was wirkliches gehalten, aus welchem die verständliche Welt bestünde, und nach deren Muster Gott die sinnlichen Sachen erschaffen. Diese Ideen habe die menschliche Seele, welche aus dem göttlichen Wesen gekossen, erkannt; nachdem sie aber gefallen und in das Gefängnis des Leibes gekossen worden, sey sie in eine Vergeßlichkeit derselben gerathen, daher man durch die Philosophie sich nach und nach dahin bekehren müste, daß man durch die Wiedererinnerung zu der vorigen Erkenntnis käme. Man lese hier nach Senecam epist. 58. 65. Alcinoium in doctin. Platon. cap. 9. beym Stanley in histor. phil. p. 335. edit. latin. Vossium de sedis phil. cap. 12. §. 9. sqq. Jac. Thomassium in orat. de Platonis ideis exemplar. n. 13. orat. et praefat. p. 275. sqq. Paschium introd. in rem litterat. moral. veter. cap. 1. §. 16. bey dessen Wert de variis modis morali transandi p. 553. Scipionem Agnellum in disceptat. de ideis, welche Schrift, wie Fabricius in bibl. graec. lib. 3. c. 1. pag. 12. angemerkt, zu Venedig 1615. 4. heraus kommen, nebst den andern Schriftstücken, sonderlich von der Platonischen Trinität. Aristoteles war mit den Platonischen Ideen nicht zufrieden, wie man lib. 1. cap. 7. metaphysic. siehet. Gott konnte er nach dem Sinn des Platonis keine Ideen beylegen; weil sich solches mit seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt nicht zusammen gereimt hätte. In der Lehre von den Ideen der Menschengeieng er ebenfalls von Plato ab. Denn da dieser behauptete, sie wären der menschli-

lichen Seele mit anerschaffen, welche sie nachgebends vergessen, und folglich die menschliche Seele mit einer abgeriebenen Tafel vergleiche; so leugnet hingegen Aristoteles diese anerschaffene Ideen, und lehrte, die Seele wäre eine leere Tafel, die sich von den besondern und einzeln Sachen die Ideen durch die Abstraction vorstellte und eindruckte. In der Logik trägt er nicht sowohl die Lehre von den Ideen für, als daß er vielmehr durch die Prädicamente gewisse Classen aller Sachen, von denen wir Ideen haben können, sezet. Die Stoischen Philosophen halten die Ideen vor die von den Sachen abstrahirte und dem Verstand eingedruckte Bildungen. Nach Christi Geburt waren verschiedene Kirchenväter der Platonischen Philosophie sehr kundig und besaßen auch große Hochachtung für Platonis Lehre von den Ideen, wie von Iuliano Martore, sonderlich Augustino in den Büchern de ciuitate dei bekannt, des Clementis Alexandrini, Origenis und anderer zu gesehwen. Die Scholastiker redeten vieles, aber verwirrt von den Ideen in Gott, s. Heerboords melet. philos. pag. 290. sqq. Veltchens institut. metaphysic. pag. 1878. Schwertners diss. de ideis diuinis; und da sie sich über die Frage: ob die sogenannten Universalien wirklich existirten? heftig zankten, so gar, daß darüber zwei Secten entstanden, die Realistische, welche die Frage bejahte, und die Nominalistische, so selbige verneinte; so ist daher zu schließen, daß die von der ersten Parthei auf Platonis, von der andern auf Aristoteles Wege kommen. Doch waren die Realisten desfalls nicht alle von einem Schlag, indem einige sich offenbar zu der Lehre von den Platonischen Ideen bekannten; etliche aber das Ansehen mehr auf Aristoteles Seite zu setzen, haben wollten; wie sich denn auch die Nominalisten in zwei Haufen theilten, davon der eine die Universalien für bloße Wörter; der andere hingegen für gewisse Concepte, die sich der Verstand durch Abstraction gemacht, ausgab. Zu den neuern Zeiten haben die Philosophen, nachdem sie an der Verbesserung der Logik Hand angelegt, die nicht nur die Aristotelischen Lehre von den Prädicabilien und Prädicamenten nach ihrer Richtigkeit und Nützlichkeit geprüft; sondern auch die Materie von den Ideen mit größerm Fleiß untersucht. Cartesius war der erste unter ihnen, der sich dieses Worte bediente, wiewohl er sie niemals deutlich beschrieb, s. Cartesius in disquisit. metaphysic. pag. 171. und meynet der Auctor artis cogitandi part. 1. cap. 1. es wäre nicht nöthig, daß man die Idee beschriebe, weil dieß Wort vor sich gar klar und deutlich sey, dabei aber Klügiger de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 4. §. 3. erinnert, daß man sich in der

nicht durch die Empfindung beschreiben
möge, wodurch frözlich die Lehre von den
angeborenen Ideen über den Haufen fiel.
Zwischen haben die meisten neuern Phi-
losophen sich die Definition der Idee, wo-
mit ihnen Locke de intellectu humano l. 2.
cap. 1. vorgangen, gefallen lassen, daß sie
dasjenige Objectum sey, welches unmit-
telbar unserm Verstand, wenn er wirke
und gedächte, gegenwärtig f. Cleric. in
logic. part. 1. cap. 1. §. 2. und pneumat.
sect. 1. cap. §. §. 2. Buddeum philos.
instrum. part. 1. cap. 1. §. 6. Gundling in
via ad veritatem part. 1. cap. 2. §. 3. Ma-
lebranche de la recherche de la verité
part. 2. lib. 3. cap. 1. wobei die Frage:
woher die Ideen entstehen? fleißig un-
tersucht worden, darüber allerhand Ge-
danken entstanden sind. Einige halten
es mit den Aristotelicis und Scholasticis,
daß die Ideen aus den Objectis selbst, als
gewisse Abbildungen, die den Objectis
gleich wären, flössen. Diese Abbildun-
gen werden species impressae genennet,
weil sie von den Objectis den äußerlichen
Sinnen eingedruckt würden, welche hier-
auf zum sensu communi kämen, und als-
denn zu dem wirkenden und leidenden
Verstand. Andere lehren, daß der Ver-
stand, nachdem die Objecta in den sinn-
lichen Werkzeugen eine Bewegung erze-
get, solche herself brächte. (Neuester Zeit
hat Joh. Christian Lofius herausgege-
ben: Physische Ursachen des Wahren.
Götta, 1775. gr. 8. In dieser Schrift
sucht er auf physische Art den Ursprung
sowohl der sinnlichen als auch der Intel-
lectualbeurtheilung zu erklären. Er nimmt S.
37. 41. an statt der Seelenorganen des
Search, wodurch der Seele die Ideen
zugeführt werden sollen, eine organisirte
Einbildungskraft an, bey deren Erklärung
aber am Ende die Sache mit dem Search
auf eins hinausläuft. Search in dem
Lichte der Natur 1 Th. 1 B. im 7. 8. 9.
cap. nach Verlebens Uebersetzung, ver-
sethet eigentlich unter den Seelenorganen
ein subtilles materielles Werkzeug, von
welchem das Geschäfte des abstracten
Denkens und der Einbildungskraft abhän-
gig ist, wie ich in meinem kritischhistori-
schen Lehrbuch Metaphys. S. 186. erin-
nert habe. Lofius sagt am angeführten
Ort: „wenn ich mich ein wenig umsehe,
„so finde ich, daß die Einbildungskraft
„alles dasjenige verrichtet, wozu Search
„seine Seelenorganen bestimmt. Diese
„ist der Körper der Seele. Durch Hülfe
„derselben schauet die Seele ihre Gedan-
„ken an, nicht ihre Empfindungen noch
„einmal in der Nähe, und führt durch
„dieselbe mit sich selbst ein Gespräch.
„Man hat sie zu dem niedern Erkennt-
„nißvermögen der Seele gerechnet. Sie
„gehört auch dahin, wenn man unter die-

„geführt werden. — In dieser Imagi-
„nation sind gewisse Organen vorhanden,
„durch deren Spiel und Bewegung
„Idee bis zum Sitz der Perception fo-
„geführt wird. Und wenn die letzte Be-
„wegung in dem Organe der Imagi-
„nation nicht bis an die Seele unmit-
„telbar reicht, so ist es unmöglich, daß
„die Seele ein Gefühl. S. 45. f. heißt es:
„Es ist offenbar, daß wir unsere Idee
„aus einem doppelten Gesichtspuncte
„betrachten müssen. Einmal, wie sie
„der Seele zugeführt werden, wenn ihr
„gegenstand gegenwärtig unmittelbar
„den Körper wirkt, und sodann, wie
„wieder könne erneuert werden, we-
„gen ihr Gegenstand abwesend und nicht
„den Körper wirkt. Das erste wird durch
„das Fibernsystem am besten so erklärt: die
„materiellen Idee wird durch die Schwi-
„gung der Faser, die dadurch ist erze-
„worden, bis zur Einbildungskraft, u-
„von da aus zum Sitz der Perception ge-
„bracht. Diejenigen, welche nicht zu-
„haben, dieser Hypothese beizutreten,
„weil ihnen die Natur der Faser ent-
„gegen zu seyn scheint, als welche nur schla-
„und nicht gespannt im menschlichen Kö-
„per da liegen sollen, und daß mithin
„durch selbige keine zitternde Bewegung
„möglich sey, die mögen es mit dem E-
„rfinder derselben ausmachen, oder es be-
„denken, daß von einem todtten Körper
„auf einen belebten, in diesem Falle
„Schluß zu machen sey. Betrachten wir
„unsere Ideen aus dem andern Gesicht-
„puncte, so muß die Seele vorwärts auf
„ihre Organen wirken, damit diese hin-
„wiederum rückwärts auf den Sitz der Per-
„ception wirken könne. Es muß diejenige
„Schwingung wieder hervor gebracht wer-
„den, wodurch zum erstenmale die Idee
„zuwege gebracht wurde, die die Seele jetzt
„sucht.“ Eine Beurtheilung dieser und
anderer ähnlicher Lehren des Lofius finde
man in der neuen philosophischen Biblio-
thek 2 Band 1 St. 1775. Mehrere die-
her gehörige Schriften, und Remnungen
kann man theils in meinem kritischhistori-
schen Lehrbuch, Metaphys. §. 32. theils
in meiner Seelengeschichte §. 39. 41.
theils endlich in den Anmerkungen und
Zweifeln über die gewöhnlichen Lehrsätze
vom Wesen der menschlichen und der
thierischen Seele. Riga 1774. 8. lesen.)
Der berühmte Janzeniste Antonius Ar-
naldus hält die Ideen und Empfindun-
gen unserer Seelen an sich selbst für eins,
die nur in gewisser Absicht unterschieden
so daß die Idee eigentlich zum Objecto

sa der Verstand betrachte; die Empfindung aber zum Verstande, der da empfindet, gehöre, doch daß dabei allezeit nur eine Wirkung und Beschäftigung des Verstandes bleibe. Malebranche hatte hiesu besondere Gedanken, daß wir die Vernunft aller Dinge in Gott, der die Vollkommenheit der erschaffenen Dinge bey sich habe, und mit unserer Seele auf das innigste vereinigt wäre, sähen, wie er selbst in seinem Buche de la recherche de la verité weitläufig ausführt. Er bekam deswegen einen Gegenpart an dem Arnald, der eine Schrift des vrayes et des fausses idées, à Cologne 1683. David der Friedl., welcher Malebranche response de l'auteur de la recherche de la verité, au livre de Monsieur Arnauld des vrayes et des fausses idées entgegen setzte, worauf Arnald wieder heraus gab: defense de Monsieur Arnauld contre la reponse au livre des vrayes et des fausses idées à Cologne 1684. und Malebranche verfertigte trois lettres touchant la defense, de Mr. Arnauld à Rotterdam 1685. Dieser Arnald aber ist die Meinung des Malebranche von andern, als vom Loth in opuscul. posthum. f. Clericus bibl. chois. t. 12. p. 156. Portet in cogitatione, de deo, anima et malo l. 5. cap. 20. Pritio in diss. de enthusiasmo Malebranchii Gropshwald 1710. widerlegt worden. Im Jahr 1710. ist zu Paris herausgekommen dissertation sur l'origine des idées, où l'on fait voir contre Mr. Descartes, le révérend père Malebranche et Messieurs de Port-royal, qu'elles nous viennent toutes des sens et comment, davon in Bernards nouvelles de la republique des lettres 1710. jun. p. 669. ein Urtheil gemacht worden. Clericus, nachdem er in pneum. sect. I. c. 5. über diese unterschiedene angeführte Gedanken vom Ursprunge der Ideen sein Gutdünken erstreckt, schließt s. 15. mit diesen Worten: nec hoc in negotio traxerit, et naturam idearum inter ea numerare, ad quorum cognitionem aut omnino peruenire non licet, nec adhuc saltem non licuit, tutius censendum. Was die unterschiedenen Arten der Ideen anlangt, so sind die Philosophen sowohl in ihrer Anzahl, als Erklärung ebenfalls unter einander nicht eines Sinnes, davon wir die vornehmsten und besterhöhten anführen wollen. Man theillet sie 1) in Ansehung des Subjecti, worin sie entspringen, in ideas sensibiles, die von den Sinnen herkömen, und intelligibiles, die sich der Verstand formirte, welche Eintheilung die Peripatetici haben; und in ideas innatas, die uns angeboren, und acquisitas, die man durch die Erfahrung erhalte, so eine Eintheilung aus der Cartesianischen Schule ist: 2) in Ansehung des Objecti, welches die Ideen

vorkellet, in puras, wenn man etwas ohne einem sinnlichen Bilde begriffe, und impuras, da die Vorkellung unter einem Bilde geschähe; in ideas substantiarum, welche die Begriffe der Substanzen; modorum, wenn man sich gewisse Eigenschaften in einer Sache vorkelle, und relationum, wenn eine Sache gegen die andere ein Absehen habe; ingleichen in ideas adequatas, die eine Sache nach allen ihr zukommenden Eigenschaften vorkellten, und inadequatas, bey denen man sich einen unrichtigen Begriff machte, indem man sich entweder mehr oder weniger einbildete, und denn in singulares, so die Begriffe einzelner Sache sind, particulares, wenn man sich etwas einbilde, so mit einigen andern gemein sey, und vniuersales, das ist, die Begriffe allgemeiner Sachen, 3. E. die Idee von Vetro an sich selbst ist eine singulare; von seiner Gelehrsamkeit eine particuläre, und von seiner menschlichen Natur eine universale Idee: 3) in Ansehung der Art und Weise, wie sie beschaffen, in ideas claras und obscuras, simplices und compositas, wiewohl andere den Grund dieser Eintheilung von der unterschiedenen Beschaffenheit der Objectorum nehmen, daß sie also in der ersten Classe hätten stehen müssen; und in concretas und abstractas. Von allen diesen und mehrern Arten haben wir in den besondern folgenden Artikeln gehandelt. Die Historie dieser Lehre von Ideen haben wir auch in der historia logicae pag. 735. sqq. parergor. acad. umständlich vortragen. Im Jahre 1718. wurde alhier eine Dissertation unter dem Titel: tentamen introductionis in historiam doctrinae logicae de ideis von Jacobo Bruckero editet, welche er nachgehends weiter ausführt, und sie 1723. als einen Tractat, wiewohl ohne sich zu nennen, herausgegeben, der die Ueberschrift hat: historia philosophica doctrinae de ideis, qua tum veterum imprimis graecorum, tum recentiorum philosophorum placita recensentur. Es hat auch der Herr von Leibniz eine besondere Anmerkung von der Erkenntniß, Wahrheit und den Begriffen in die acta eruditor. 1684. p. 537. einverleiben lassen.

Nachdem diese historische Nachricht vortausgesetzt, so kommen wir zur Sache selbst, und sehen erstlich, was eine Idee sey? Das Wort Idee kann im weitern und engern Sinne genommen werden: in jenem steht es der Sensation, oder der Empfindung entgegen. Denn gleichwie diese die Leidenschaft des Verstandes anzeigt; also bedeutet die Idee eine jede Wirkung desselben, sie gehöre nun zum Gedächtnisse, oder zum Ingenio, oder Iudicio. Nach der engern Bedeutung aber ist sie eine Wirkung des Verstandes, da er

die Empfindungen, wie sie ihm vorkommen, ohne Bejahung und Verneinung faßt, und sich die Sache vorstellt, da man wohl die Empfindung von der Idee, welche letztere auf die erstere folget, unterscheiden muß. Denn indem wir uns erinnern, was wir empfunden, so entsethet die Idee, weswegen wir selbige insonderheit für eine Wirkung des Gedächtnisses ausgeben, woraus denn fließet, daß die den Creaturen von Natur gewisse eingepflanzte Triebe zu etwas; inaleichen die in den Pflanzen bezeichniete Signaturen in unelgentlichem Verstande Ideen genennet werden. Man hat auch die Idee mit der Bejahung und Verneinung nicht zu vermengen, welche vor diesen allezeit geht, wie denn auch folglich das Gedächtniß vor dem Judicio hergeht. Denn bey einer Idee geschieht der Begriff der unterschiedenen Theile einer Sache zugleich; bey einer Bejahung aber nach und nach, da man an einer Sache länger, als an einer andern gedenkt, 1. E. wenn ich ein Pferd sehe, so fällt mir dessen Gestalt, Farbe, Bewegung zugleich in die Augen, und bekomme auch zugleich eine Idee von allen diesen Umständen; wenn ich aber bejahen will, daß das Pferd einen guten Trab habe, so lasse ich die Umstände von der Gestalt und Farbe weg, und gedente nur an dessen Bewegung. Doch ist nicht zu leugnen, daß bey aufgeweckten und lebhaften Köpfen auf die Idee die Affirmation, oder Negation gleich folget, bleiben aber doch an sich selbst unterschieden. [Alle Neuere halten das Wort Idee für gleichvielbedeutend mit dem Worte: Gedanke, Begriff. S. Gedanke. Und so habe ich auch das Wort genommen, wenn ich hier und da bey dem Hrn. Verf. Zusätze gemacht habe.] Fürs andere müssen wir sehen: wie vielerley die Ideen sind? Wir können dieselben überhaupt auf zweyerley Arten betrachten: einmal an sich selbst; hernach in Ansehung der Wahrheit, sofern sie bey deren Erkenntniß zum Grunde liegen müssen. An sich selbst die Ideen anlangend, so treffen wir sonderlich zwey Umstände an, die uns zu Eintheilungen Gelegenheit geben. Denn wir können sie betrachten theils in Ansehung der Sachen, die sie vorstellen; theils in Ansehung der Wirkung selbst des Gedächtnisses, wenn sie entstehen. In der erstern Absicht, was die Objecta der Ideen betrifft, so sind selbige sowohl nach ihrer Existenz, als nach ihrem Wesen zu erwägen. Die Ideen der Sachen in Ansehung ihrer Existenz sind zweyerley, entweder *ideae reales*, wenn die Sache wirklich nach ihrer Existenz und nach ihrem Wesen so vorhanden, wie man sich eingebildet; oder *ideae fictae*, wenn eine Sache nicht so da, wie man sich vorstellt. Zu denen Ideen aber der Sachen in Absicht auf ihr Wesen kann

man die Ideen der Substanzen und der Eigenschaften zählen, und nach dem Unterschiede der Eigenschaften, sofern es wesentlich, und außerwesentlich, wieder unterschiedene Arten von denselben machen. In der andern Absicht, wenn man die Ideen gegen die Wirkung des Gedächtnisses, in dem sie entstehen, hält, kommt ein gedoppelter Umstand vor, und zwar erstlich, was den Ursprung derselben betrifft. Außer Streit kommen alle Ideen von der Empfindung. Wir haben all Ideen Erinnerungswiese, daß wir uns erinnern, was wir empfunden; die Erinnerung kann nicht satt haben, wo nicht ein Leiden des Verstandes vorher gegangen nun aber ist dieses Leiden des Verstandes nichts anders, als die Empfindung. Der wir haben nicht alle Ideen unmittelbar von den Sinnen, weswegen wir selbige in Ansehung dieses ihres Ursprungs in unmittelbare und mittelbare theilen. Unmittelbare sind, welche so von der Empfindung entstanden sind, daß keine andere Ideen vor derselben hergegangen; mittelbaren aber, die vermittelst einer andern Idee entstanden sind. Der andere Umstand der Ideen in Ansehung ihrer Wirkung ist die Art und Weise, wie sie beschaffen und concipiret werden, da wir zwey Eintheilungen derselben bekommen. Denn in dieser Absicht sind sie ertheilt entweder *ideae simplices*, wenn ich mir nur eine gewisse Sache vorstelle; oder *compositae*, wenn ich mir mehr, als nur eine einzige Sache vorbilde, es geschehe nun solches Stückweise, oder im ganzen. [Die Neuern verstehen unter einer einfachen Idee einen solchen Begriff, oder solche Vorstellung eines Objectis, welches keine Varietät zuläßt, und wobei folglich keine mehrern Merkmale der Sache unterschieden werden können.] hernach sind sie entweder *intellectuales*, die nur in der bloßen Erinnerung der eingebrachten Bewegung bestehen, wie die Idee von unserm Gedanken, Begierden, und andern d. äußerlichen Sinnen übersteigenden Dinge; oder *imaginariae*, die außer der Erinnerung noch eine gewisse Abbildung 1. E. von der Größe, Gestalt, Farbe und andern dergleichen Eigenschaften bey sich haben, wie 1. E. die Idee von diesem oder jenem Menschen, da ich in meinem Verstande zugleich eine Abbildung von seiner Statur, Farbe, Kleidung habe, dergleichen Ideen, die weit vollkommener, als die andern sind, man nur von denjenigen Sachen, welche äußerlich in die Augen fallen, hat; von den übrigen aber sind sie allezeit *intellectuales*. Denn ob es zwar scheint, als könnte man sich bey den Objectis, die man sieht, auch von der Gestalt, und von denen, die man hört, ebenfalls von der Gestalt und von der Farben eine gewisse Abbildung machen

Es wird dennoch niemand, wenn er etwas andrhet, oder wenn ihm jemand von was erzelet, sich die Figur, oder eine Farbe einbilden können, wenn er vorher dergleichen nicht gesehen. Dieses ist die erste Betrachtung der Ideen an sich selbst. [Der Unterschied inter ideas intellectuales et imaginarias, nach der Erklärung des Herrn Verfassers, ist unter den Neuern nicht gebräuchlich.] Nun können wir sie auch in Ansehung der Wahrheit, da sie zum Grunde liegen müssen, erwägen. Von der Wahrheit überhaupt so wohl ganz gewissen, als wahrscheinlichen, ist die Idee das andere Principium und das nächste Kriterium: Jedes bey der sonstbetischen; dieses bey der mathematischen Erkenntnis des Wahren, gleichwie die Empfindung das erste Principium und letzte Kriterium ist. In der Demonstration ist die Definition das besondere und eigentliche Principium und Kriterium mit, und da müssen die Ideen auch besondere Eigenschaften haben, das ist sie müssen klar, distinct und wesentlich sein, welches uns drey Eintheilungen von Ideen an die Hand giebt, daß sie entweder deutlich, oder dunkel, distinct, oder confus, wesentlich oder außerwesentlich sind, wovon die folgenden besondern Artikel mit mehrern zu sehen sind. Schoeffer hat 1726. edidit doctrinam philosophicam de ideis, descriptionibus et diuisionibus in omni genere meditationis distincte acque accurate formandis. Poirets vera et cognita omnium prima; siue de natura idearum ex origine sua repetita, asserta et abstractus Pungelerum defensa disquisitionis, Amsterd. 1715. betrifft nur die Materie des den Ideen der Dinge in Gott. Pungelerus hat in dissertatione de rerum possibilitate ideis in deo behauptet, es wären selbige notwendig; dahingegen Poiret wider ihn zu erweisen sucht, daß einige solcher Ideen von dem freyen Willen Gottes können hergeleitet werden. Zu Köpfigberg ist 1717. Kreuschneri disput. de origine idearum in mente humana; und zu Mittenberg Vollacks zwey disputationes de origine idearum 1720. herausgekommen. [Vergleiche den Artikel Gedancken.]

Idee eines Abstracti,

Is die Vorstellung gewisser Eigenschaften an sich selbst, ohne Absicht auf ihre Verbindung mit den Subjectis, daran sie sich befinden könnten, i. E. einen gelehrten Menschen nennt man ein Concretum, die Vorstellung nun desselbigen eine Idee eines Concreti; die Gelehrsamkeit aber an sich ein Abstractum, und den Begriff davon die Idee eines Abstracti, welche daher allezeit nur in den Gedanken existirt, und ein gelehrter Concept. [Siehe Erkenntnis.]

Idee adäquate,

Eine vollständige Idee, welche auf eine zweifache Art kann genommen werden: einmal in Ansehung der Sachen selbst, die man sich vorstellt, da denn die Vorstellung vollständig ist, wenn man sich von etwas weder mehr noch weniger, als ihm zukommt, vorstellt; hernach in Ansehung der Absicht, die man bey dem Meditiren haben kann, so fern man eine Idee zum Grunde in der Erkenntnis der Wahrheit brauchen muß, i. E. stellt sich jemand eine Schlaguhr nach allen ihren Theilen, daraus sie besteht, vor, und begreift, wie ein Theil von dem andern unterschieden, so ist solcher Begriff nicht nur deutlich, sondern auch an sich adäquat. Die Neuern unterscheiden gar genau ideam adequatam und ideam cum definito adequatam. Die adäquate Idee, der entwickelte, oder auch der ausführliche deutliche Begriff, wird derjenige genannt, bey welchem man nicht allein die Merkmaale und Kennzeichen des Gegenstandes unterscheiden kann, sondern da man auch das Verschiedene in diesen Merkmaalen wiederum zu unterscheiden im Stande ist. Man nennt dieses auch eine analysis oder Zergliederung der Idee. Wobey verschiedene Grade möglich sind. Denn je mehrere und je entferntere Charaktere ich bey dem Merkmaalen eines Begriffs entwickeln und zerlegen kann, desto größer wird die Zergliederung. Solche Analysis giebt die Tiefinnigkeit. Eine Idee, welche mit dem Definito, oder der zu erklärenden und zu definirenden Sache adäquat ist, heißt derjenige Begriff einer Sache, welcher weder zu weit noch zu enge ist, oder der weder mehrern noch wenigern Dingen zukommt, als denenjenigen, welchen das Definitum eigen ist.]

Idee allgemeine,

Idea vniuersalis ist ein abstracter Begriff von etwas, sofern dasselbige allen und jeden Individuis einer gewissen Art, oder allen und jeden Arten eines Generis, wie man in Schulen redet, zukommt, es sey nun eine Substant, oder ein Accidens, und zwar wesentliches, dergleichen Begriffe eigentlich gelehrte Concepte sind. Bey Gelegenheit dieser Materie pflegen einige neuere Logici die berühmten Universalien der Aristotelicorum, welche Genus, Species, Different, Proprium und Accidens sind, zu erklären.

Idee angebohrne,

Idea innata, welche sonderlich aus der Schule des Cartesii herkommt, und wenn es gleich scheint, er habe solche von dem Plato;

Platone entlehnet, so siehet man doch von genauer Ueberlegung, daß er sich die Sache anders vorgekeltet. Er setzte dreierley Arten von Ideen. Einige wären *ideae adventitiae*, wie die Idee von der Sonne, die ein jeglicher bey'm Anschauen derselbigen habe; etliche *ideae factitiae*, dergleichen die Idee von der Sonne, wie sich selbige die Astronomi vorkellen, und andere *ideae innatae*, wie die Idee von Gott, vom Gemüthe, von den mathematischen Axiomaten, s. tom. 2. epist. 54. und mediet. 3. was er aber eigentlich durch die natürlichen Ideen verstehe, hierinnen erklärt er sich nicht deutlich, noch gewiß, widerspricht sich auch, und hält die angebörne Idee bald für das Vermögen zu denken, bald für eine gewisse Art der Gedanken, s. tom. 1. epist. 59. daher er diese angebörne Ideen den erkern nicht kann entgegen setzen, noch auf solche Weise mit der Idee von Gott, die allen Menschen angebörn, s. princip. phil. part. 1. §. 15. auskommen wird. So viel aber siehet man, daß insgemein die Meinung der Cartesianer dahin gehet, daß wir uns gewisse Sachen im Gemüthe vorstellen, ohne selbige empfunden zu haben, und dadurch diejenige Hypothesis, welche schon die Aristoteliker hatten, daß alle Ideen von der Empfindung herrühren, geschwächt werde. Solcher Meinung haben sich viele widersetzt und gezeigt, daß wir keine angebörne Ideen hätten. Denn wenn wir uns was vorstellen, so muß dieses durch die Erinnerung geschehen, und diese setzt eine Passion des Verstandes, das ist, die Empfindung, voraus. Man lese, was desfalls Cassendus in *disquisition. metaphysic.* pag. 155. *Quettius in censura philosophiae Cartesianae* cap. 3. §. 9. und in *traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain* lib. 2. cap. 3. p. 188. *Locke de intellectu humano* lib. 1. cap. 2. 3. *Clepticus in pneumatolog. sect. 1. cap. 5. §. 16.* *Rüdiger in disput. de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensatione*, Leipzig 1704. *Muzel in tract. de rationis natura, incremento, maturitate, etc.* welcher auch dasjenige, was in dieser Sache zwischen Noell und Gerbard de Vries vorgegangen, anführet, nebst andern dagegen erinnert haben. Insonderheit gab diese Lehre von den angebörnen Ideen in der Materie von der Existenz Gottes Anlaß zu allerhand Streitigkeiten, nachdem Cartesius daher beweisen wollen, es wäre ein Gott, wie wir oben in dem Artikel von Gott gezeigt, dabey die *historia philosophica doctrinae de ideis*, die 1723. herausgekommen, p. 276. seqq. zu lesen. Andere, die sonst von dem Cartesio abgehen, geben wohl eine eingestanzte Erkenntnis gewisser Grundsätze zu; sie verstehen aber dieses nicht so, als wäre solches Erkenntnis von Natur actualiter, oder

der wirklichen That nach da, sondern viel mehr von einer *potentia propinqua*, daß sie könne erweckt werden, und ein Mensch von reifem Alter und gesunder Vernunft aus Betrachtung der menschlichen Naturliebt im Stande sey, die allgemeine Grundsätze von dem, was recht und tugendhaft sey, heraus zu ziehen, mit einer Neigung und Bereitschaft, diesen Wahrheiten, so bald er sie erkannt habe, Beifall zu geben, s. Buddeum in *institue theol. moral. part. 2. cap. 2. §. 5.* welche natürliche Geschicklichkeit aber unausgeübt unrichtig eine Idee genennet wird. Gerbard in *delineat. philos. rational. lib. 1. cap. 5. §. 6.* läßt auch eine angebörne Idee zu, nämlich die Idee des Unterschieds zwischen etwas und nichts, woraus das allgemeine Axiom käme, nichts könne zugleich etwas seyn und nichts seyn, womit er aber nicht auskommen wird. Denn das ist eigentlich ein Satz, daß etwas sey, und nichts nicht sey, da denn die Ideen ebenfalls erst durch die Sinnen haben müssen begriffen werden, das ist, man hat Sachen empfinden müssen, so fern sie existiren, und solchlich was wirkliches sind. [Siehe Carl Benjam. Acoluth *disert. de assensu universali infirmo innatarum idearum fundamento*. Witt. 1745.]

Idee außerwesentliche,

Is der Begriff einer zufälligen Eigenschaft, die von einer Sache mit keiner Gewißheit kann gesagt werden, z. E. man stellt sich an einem Menschen seine Länge, seine rothe Farbe, seine Schönheit u. s. w. vor, dem die wesentliche Idee entgegen steht, von der der besondere Artikel nachzulesen.

Idee besondere,

Idea particularis, ist eigentlich der abstracte Begriff zufälliger Eigenschaften, so fern sie nur gewissen Individuis zukommen, eben deswegen, weil sie nicht wesentlich sind, z. E. die Idee von der Gelehrsamkeit, von der Schönheit u. s. f. [Die Neuern sagen, eine Idee werde particular genommen, wenn sie nicht für alle untere Fälle, die darunter enthalten sind, genommen wird.]

Idee eines Concreti,

Die Vorstellung einer Sache, so fern mit derselbigen gewisse Eigenschaften verknüpft, z. E. die Idee eines gelehrten Menschen, welche wieder zwey Concrete in sich faßt, als den Begriff eines Menschen, und den Begriff der Gelehrsamkeit, wobey der Artikel vom Concreto aufzusuchen. [Siehe auch Erkenntnis.]

Idee

Idee deutliche,

Wolff macht in den Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes cap. 1. §. 12. einen Unterschied unter einem klaren und deutlichen Begriffe, wenn er sagt: „ist unser Begriff klar, so sind wir entweder vermögend, die Merkmale einem andern herzusagen, oder wenigstens uns selbst dieselbe besonders noch einander vorzustellen; oder wir beschaffen uns solches zu thun unermöglich.“ In dem ersten Fall ist der klare Begriff deutlich; in dem andern aber verworren. 1. E. es hat einer einen klaren und deutlichen Begriff von einem Uhrwerke, wenn er uns sagen kann, es sey eine Maschine, welche durch Herumtreibung eines Zeigers die Stunde zeigt, oder durch den Schlag an eine Glocke dieselbe andeutet. Hingegen ist unser Begriff von der rothen Farbe zwar klar; aber doch verworren. Denn wir können die rothe Farbe zwar erkennen, wenn sie uns vorkommt; vermögen aber doch nicht zu sagen, woraus wir sie erkennen. In den Gedanken von Gott, der Welt und Seele des Menschen macht er cap. 2. §. 192. 206. gleichen Unterschied unter klaren und deutlichen Gedanken. Wenn wir nämlich wohl wüßten, was wir gedächten, und die Gedanken von einander unterscheiden könnten, so sagte man, sie wären klar; und wenn wir den Unterschied dessen, was wir gedächten, bestimmen u. auf Erfordern ihn andern sagen könnten, so wären die Gedanken deutlich. Doch wird auf diesem Unterschied wenig gesehen, wie wir in dem Artikel von der klaren Idee erinnern, dessen man eben auch nicht nöthig hat. [Dieses wird kein neuerer Philosoph zugeben.] Denn bey einigen Ideen beruhet die Deutlichkeit auf die unmittelbare Empfindung, welche ich andern nicht anders, als durch gleiche Empfindung beibringen kann; bey etlichen aber kann man verschiedene Eigenschaften sich dabei vorstellen und selbige andern durch eine Erklärung auch deutlich machen. Man kann hier Davies viam ad veritatem vergleichen, welcher alle Ideen genau unterscheidet. Die Ideen oder Gedanken sind entweder klare oder dunkle. Die klaren steigen von den mehrsten Neuern in die deutlichen und verworrenen (distinctas et confusas ideas) wieder abgetheilt zu werden. Ich glaube aber, es laße sich eine klare Idee gedenken, welche weder deutlich noch verworren ist. Daher sollte die klare Idee in eine einfache klare und zusammengefügte klare unterschieden werden. Die erstere ist diejenige Vorstellung einer Sache, wodurch man zwar die Sache von andern Objecten unterscheiden kann, weil aber die Sache keine Varietät zuläßet, so kann

man weder die Varia in den Sachen unterscheiden noch verwirren. Es ist daher ein solcher klarer einfacher Begriff weder deutlich noch confus. 2. E. wenn ich mir einen mathematischen Punkt vorstelle, so kann ich zwar selbigen von andern Dingen distinguiren, aber das Verschiedene desselben läßt sich weder unterscheiden noch verwirren und confundiren, weil der mathematische Punkt nichts verschiedenes in sich oder an sich hat. Selbst Gott kann keine Varia in dem mathematischen Punkt unterscheiden, weil keine da sind, und würde es Gott thun, so stimmte sein Gedanke mit dem Object nicht überein, er dächte nicht einen mathematischen Punkt, sondern was anders. Eben so wenig confundirt Gott die Varia in dem Punkte, weil keine Varia da sind. Folglich läßt Gott nur einen einfachen klaren Gedanken von dem mathematischen Punkt, der aber vollständig, oder so beschaffen ist, daß er den Punkt von allen andern Gegenständen hinlänglich unterscheiden kann. Solcher Gedanke ist weder deutlich noch verworren. Hieraus ist offenbar a) daß man nicht schließen könne: wo kein deutlicher Gedanke, da ist ein verworrenere oder confuser. b) Daß nur die zusammengefügten klaren Gedanken entweder deutlich oder confus seyn. Der zusammengefügte klare Gedanke (idea clara complexa) ist nämlich eine solche Vorstellung, welche auf eine Sache gehet, die verschiedene Merkmale und Kennzeichen oder Theile an sich hat. Solche Merkmale kann man entweder unterscheiden oder nicht. Ist jenes; so heißt es ein deutlicher Gedanken oder eine deutliche Idee; ist dieses, so wird es ein confuser, verworrenere Gedanke genennet.]

Idee dunkle, ,

Ist, wenn der Begriff so beschaffen, daß er nicht hinreicht, die Sache in ihrer eigentlichen Beschaffenheit zu erkennen, und sie von andern zu unterscheiden. Sie ist dunkel entweder ohne unser Verschulden, wenn uns etwas nicht geoffenbaret, daß wir daher auch keine Empfindung haben können, wie es bey den philosophischen und theologischen Geheimnissen geschieht; oder durch unser Verschulden, wenn man sich eine Sache, die an sich könnte deutlich begriffen werden, dunkel fürstellt. Es geschieht auch, daß eine vorher deutlich gewesene Idee durch die Länge der Zeit dunkel wird und zwar insonderheit, wenn es imaginative Ideen sind, s. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 6. Der Herr Wolff, wie er in den Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes c. 1. die klare Idee von der deutlichen unterscheidet; also macht er auch unter einer dunkeln

und undeutlichen Idee einen Unterschied. Denn §. 8. sagt er, die Idee wäre dunkel, wenn sie nicht zureichen wollte, die Sache wieder zu erkennen. Sähen wir in einem Garten ein fremdes Gewächs, und könnten uns nicht recht besinnen, ob es eben dasjenige sey, welches wir an einem andern Ort gesehen, oder auch mit einem gewissen Namen nennen gehört, so müßten wir von der leutern nur einen dunkeln Begriff haben. Man lese aber, was in dem Artikel von den klaren und deutlichen Ideen erinnert worden. Zu dieser Materie von den dunkeln Ideen in Ansehung der Geheimnisse, von denen wir zwar die Existenz; aber nicht die Essenz wissen, gehört die Streitigkeit zwischen Turretin und Pfaffen, mit der es folgende Bewandnis hat. Es hatte Turretinus in cogitatione de controuersis theol. 31. behauptet, man könne dasjenige nicht glauben, davon man keine Idee hätte, aus welchem Grund er die wirkliche Gegenwart des Leibes und Bluts unsers Heilandes im Abendmahl leugnen wollte. Dawider erinnerte Pfaff in dissertatione de consecratione veterum eucharistica §. 17. so den anecdotis Irenaei angehängt ist, ein und das andere, welches dahinaus lief, man müßte vieles für wahr halten, ohnerachtet uns die Ideen nicht bekannt, und wir selbige nicht zusammen sehen könnten. Es gab darauf Turretinus solutionem quaestionis: verum alystata seu contradictoria proprie loquendo credi possint? heraus, welche Schrift auch in den Gundlingian. part. 14. steht, darinnen er Pfaffen beschuldiget, als habe er gelehret, daß man contradictorische Dinge glauben könnte, welche Einbildung sich auch Clerici in bibl. ancienne et moderne tom. 6. part. 2. art. 6. von ihm gemacht zu haben scheint. Solche Beschuldigung von sich abzulehnen, schrieb er dissertationem apologeticam de contradictoriis, num proprie loquendo credi possint? worinnen er sich weit deutlicher erklärt, wie er nicht von contradictorischen, sondern unbegreiflichen Dingen rede, und merkt wohl an, daß man viele Dinge glauben müste, von denen uns ihre Existenz, aber nicht das Wesen bekannt wäre. Denn sieht man die ganze Controvers beym Licht an, so hat sie nichts auf sich, und kann mit wenigen ausgemacht werden. nur hatte sich Pfaff in Anfang nicht deutlich genug erklärt. Man sehe nur richtige Begriffe von einem Geheimnis, vom Glauben, und von dem was contradictorisch ist, zum Grund, so werden alle Schwierigkeiten vor sich wegfallen. Denn bey einem Geheimnis wissen wir zwar dessen Existenz; nicht aber die Essenz, wie schon etliche mal erinnert worden: glauben heißt hier etwas vor wahr halten, weil

es Gott in seinem Wort gesagt hat, der nicht kann noch will betrügen, wir müssen den Zusammenhang der Ideen begreifen oder nicht; und denn wenn man etwas, als contradictorisch will ausgeben, so muß die Natur verschiedener Ideen bekannt seyn. Aus diesem folgt, daß ganz ungereimt sey, wenn man bey Geheimnissen von contradictorischen Dingen reden will, indem sie gar keine Geheimnisse wären; bey den contradictorischen Sachen aber vom Glauben, insofern man sich befinden, daß Contradictoria vorhanden, kein Glaube statt haben kann. Also sehen wir, daß die Idee der Geheimnisse das contradictorische, und dieses das Glauben aufhebet, folglich ist die Frage an sich ungereimt. [Von dunklen Gedanken habe ich unter dem Artikel: Gedanken gehandelt, und gänzlich dunkle Ideen gelnugnet.]

Idee der Eigenschaften,

Diese Ideen hat man zu den neuern Zeiten ideas modorum genennet, weil Aristoteles und Porphyrius das Wort accidens sehr zweydeutig gemacht. Man stellt sich den denselbigen die Eigenschaften einer Sache für, und wie selbige entweder wesentliche, oder außerwesentliche sind, also entstehen dadurch wieder zwey Arten solcher Ideen, s. Locke de intellectu human. lib. 2. cap. 18. fqq.

Idee einzelner Sachen,

Idea singularis, individualis, ist der Begriff einer Sache, die ihre Existenz vor sich hat, i. E. wenn man sich diesen, oder jenen Hund; diesen Menschen, welcher Sempronius heisset, vorstellt, welches durch dasjenige kann erklart werden, was wir unten von dem Individuo angeführt.

Idee erdichtete,

Idea ficta, ist die Vorstellung einer Sache, die nicht wirklich vorhanden und sich nur in Gedanken aufhält, i. E. die Idee von einem güldnen Berg, welches man in der Metaphysic ein ens rationis nennet. Fällt die Existenz einer Sache weg, so wird auch, deren Wesen aufgehoben, gleichwie bey einem erdichteten Wesen keine Existenz bestehen kann, als wenn man sich einbilden wollte, es wäre ein Gott, der aber körperlich sey. Denn wenn man sagt, Gott sey ein Körper, so ist es eben so viel, als es ist kein Gott.

Idee einfache,

Idea simplex, der einfache Begriff, so der ideas compositas, oder dem zusamm-

men, geſetzten Begriff entgegen ſtehet, welche Eintheilung man ihrem Grund nach inſgemein aus der unterſchiedenen Beſchaffenheit der Objectorum herleitet, ſo fern ſie entweder aus Theilen beſteht, oder nicht. Daher die einfache Idee eine Vorſtellung einer einfachen Sache ſey, ſ. E. die Idee unſerer Gedanken, Begierden, Empfindungen. Andere ſuchen den Grund dieſes Unterſchieds der Ideen mehr in der Art, wie ſie geſchehen, als in dem Objecto, ſo ſie fürſtellen, und ſey demnach die eigentliche idea simplex diejenige, dabey ſich der Verſtand keine von einander unterſchiedene Theile fürſtellen könnte, welches aber dem erſtern eigentlich nicht entgegen ſtehet. Denn nach der Beſchaffenheit der Objectorum ſoll die Art der Vorſtellung geſchehen. Locke de intellectu humano lib. 2. cap. 2. 199. handelt weitläufig von den einfachen Ideen, und man hält inſgemein dafür, daß ſie nicht könnten deſinitet werden, ſ. Clericum in logic. part. 2. cap. 2. §. 11. Grundling in via ad veritatem, rat. cap. 2. §. 9. pag. 13. Gerbard in delineation. phil. ration. lib. 1. cap. 5. §. 15. Der Herr von Leibniz anmert in den actis erudit. 1684. p. 537. daß man zwar bey ſolchen Ideen, als vom Geruch, und Geſchmack keine hinlängliche Kennzeichen habe, wodurch ſie von andern Dingen könnten unterſchieden werden, es wären aber gleichwohl die Begriffe davon zuſammen geſetzt, und könnten reſolviret werden, indem ſie ihre Urſachen hätten. Es kommt alſo darauf an, wie weit man die Empfindung, als bey dem Geſchmack, oder Geruch extendet, welche man ſich fürſtelle, indem man bald den Geſchmack nur an ſich fürſehen; bald aber auch zugleich an ſeine Urſachen denken kann.

Idee erlangte,

Idea acquisita, welche in der Schule der Carteſianer den angeborenen Ideen entgegen geſetzt wird, und darinnen beſtehen ſoll, daß wir ſie durch die Empfindung vermittelt der Sinnen hätten, da hingegen andere billig behaupten, daß alle Ideen von der Empfindung, wo nicht unmittelbar, doch mittelbar herrührten.

Idee inadäquate,

Heißt ein ſolcher Begriff, da man ſich bey der Vorſtellung einer Sache entweder mehr oder weniger: als ſeyn ſollte, concipiret, daher man ſie wieder in excessum, da man im Ueberfluß fehlt, und in defectum in die mangelhafte eintheilen kann. Man ſehe hier zugleich den Artikel von der adäquaten Idee an.

Idee irrige,

Nennt man denjenigen Begriff, der mit der Beſchaffenheit der Sache, die man ſich vorſtelle, nicht überein ſtimmt. Ob man aber die Ideen mit Grund in die wahre und irrige eintheilen könne, davon leſe man den Artikel von der wahren Idee.

Idee klare,

Es merket Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen cap. 3. §. 275. p. 132. an, daß die Ideen oder Begriffe entweder klar oder dunkel, und die klaren entweder deutlich oder undeutlich, die deutliche entweder ausführlich oder unausführlich, und die ausführlichen entweder vollſtändig, oder unvollſtändig wären, welches er auch in den Gedanken von den Kräften des Verſtandes ausgeführt. Denn hier ſagt er cap. 1. §. 2. wenn der Begriff, den wir hätten, zureichte, die Sachen, wenn ſie vorkämen, wieder zu erkennen, als wenn wir wüßten, es ſey eben diejenige Sache, ſo dieſen oder einen andern Namen führte, die wir in dieſem oder jenem Orte geſehen hätten, ſo ſey er klar. So hätten wir einen klaren Begriff von der Farbe, denn wir könnten ſie erkennen, und von einander unterſcheiden, wenn ſie vorkämen. Auf ſolche Weiſe macht er einen Unterſchied unter eine klaren und deutlichen Idee, darauf aber die wenigſten ſehen. Hier möchte wohl kein Neuerer dem Hrn. Verfaſſer beypflichten. Wenigſtens alle Neuere unterſcheiden genau die klaren und deutlichen Ideen. (Siehe Idee, deutliche.) Carteſius princip. phil. part. 1. §. 45. nennt die klare Idee, quae menti attendenti praesens et aperta est: ſicut ea, fährt er fort, clara a nobis videri dicimus, quae oculo intuitu praesentia, facis fortiter et aperte illum movent; Klüßiger aber in institut. erudition. p. 42. ed. 3. erinnert dabey, daß dieſer Begriff von der klaren Idee wohl in der Mathesi, nicht aber in der Philoſophie angieng, und iſt freilich daher kommen, daß da Carteſius ſich von der klaren Idee einen ſolchen Concept gemacht, und das Kriterium des wahren in der klaren und diſtincten Idee geſetzt, er kein Bedenken getragen, die erdichteten Ideen in der Philoſophie als wahrte zuzulaſſen. Die meichen ſind bey dieſem Begriff geblieben, und haben die klare und diſtincte Idee unter einander vermiſchet, welches in der Mathesi angehet, da es wahr, was der Autor artis cogitandi part. 1. cap. 9. ſagt: una eademque res sit claritas et distinctio idearum, indem man die mathematiſchen Objecta nicht

nicht deutlicher erkennet, als wenn man ein Theil nach dem andern fürnimmt, das ist, distinct gehet, welches sich in der Philosophie anders verhält, da wohl was klar, aber nicht distinct ist. Der P. Büf-fer in dem princip. du raison. p. 428. meynet, daß keine Idee an sich dunkel, oder verwirrt sey, und glaubt, die Dunkelheit stecke nicht im Begriff, sondern käme von ganz andern Umständen her, die von außen wären. Den Grund einer klaren und deutlichen Idee müssen wir eigentlich in der Empfindung suchen, wenn wir uns eine Sache so vorstellen können, daß wir begreifen, wie sie sich entweder in den wesentlichen oder außerwesentlichen Eigenschaften so wohl an sich, als auch gegen andere Dinge verhalte, und sich von denselbigen unterscheide.

Idee mittelbare,

Ein solcher Begriff, der vermittelt eines andern entstehet. Solche mittelbare Ideen sind entweder ingenieuse, die ihren nächsten Ursprung vom Ingenio haben; oder iudicieuse, die man sich durch das Iudicium aus der Demonstration und Wahrscheinlichkeit formiret, z. E. die Idee von Gott ist mittelbar, dazu der unmittelbare Begriff seiner Werke Anlaß gegeben, und zwar iudicius, indem man aus der Beschaffenheit der Natur schließt, es müsse ein Gott seyn. Cassendus merkt von den ingenieusen Ideen vier Arten an, wie sie entstehen könnten, als durch eine willkürliche Zusammensetzung, z. E. die Idee eines Centauri; durch die Vergrößerung, wenn man sich z. E. bey der Idee eines Menschen einen Riesen einbilde; durch die Verkleinerung, indem man sich z. E. bey der Idee eines Menschen einen Pygmäum vorstellte, und durch die Vergleichung, z. E. man käme von der Idee eines Hundes auf die Idee eines Wolfs.

Idee ordentliche.

Idea distincta, kann ein solcher Begriff genennet werden, da man sich alle Theile einer Sache, wie sie gehöriger maßen auf einander folgen, vorstelllet, und den Unterschied zwischen dem einem und dem andern deutlich empfindet. Rüdiger in sensu veri et falsi lib. 2. cap. 6. §. 10. nennet die distincte Idee eine abstracte Idee, die weder mehrern, noch wenigern zukomme, als welchen sie nach dem Abssehn des meditiirenden zukommen sollte. [Dies nennen die Neuern eine bestimmte, determinirte Idee.]

Idee der Relation,

Idea relationis, eine Vorstellung einer Sache, so fern sie gegen eine andere ein Verzeihen habe, z. E. die Idee des Vaters in Ansehung des Sohnes. Man pflegt sie insgemein den Ideen der Substanz und der Eigenschaften entgegen zu setzen; es merken aber andere an, daß der Grund der Relationen in den Modis, oder Eigenschaften läge, daß man sie folglich den Substanzen und Eigenschaften nicht wohl entgegen setzen könne, s. Syrbium in philos. prim. part. 1. cap. 5. §. 6. und ist daher besser, wenn man die modos in absolutos und relativos abtheilet.

Idee reine,

Idea pura, heißt die Vorstellung solcher Sachen, die von der Materie abgesondert sind, und ohne sinnliche Bilder geschehen, als der Geister und Abstractorum. Die Cartesianer theilen insonderheit die Kräfte der Seele in reine und unreine, so fern sie entweder außer, oder in der Gemeinschaft mit dem Körper wirken, dahin also die Eintheilung der Ideen in reine und unreine mit theilet. Sie halten auch die ersten vor weit deutlicher, als die andern, welcher Meinung, außer Malebranche de la recherche de la vérité t. 1. lib. 3. p. 290. dem Autor. artis cogitandi part. 1.-c. 1. Poiret de deo, anima et malo lib. 1. cap. 1. auch Titius in arte cogitandi cap. 2. §. 9. ist; daß Gegentheil aber behauptet Buddeus in philos. instrum. part. 1. §. 46. ja Thomasmus hält dafür, man könne sich gar keine Idee, die nicht eine sinnliche Bildung bey sich hätte, machen, in inroad. in philos. aulic. cap. 3. §. 34. und in der Einleitung zur Vernunftlehre c. 3. §. 24.

Idee der Substanz,

Der Begriff der Substanz wird insgemein für sehr dunkel ausgegeben, davon unten der besondere Artikel zu lesen ist. Man muß aber einen Unterschied machen, so fern sie in Abstracto und Concreto betrachtet wird. Nach jener Art kann man sich selbige deutlich vorstellen, als eine innerliche Ursach der an einer Sache sich befindenden Eigenschaften, welche daher macht, daß die Sache bestehen kann; fragt man aber in der Application, was bey diesem oder jenem Wesen die Substanz sey? so kann man nicht wissen, in welcher Absicht man sagen muß, daß die Ideen der Substanzen dunkel sind. So merkt man auch an, daß wir zuweilen

zuweilen eine Idee von einer Substanz hätten; zuweilen aber lägen unter dergleichen Idee viele Substanzen, welche entweder moralisch, oder physisch mit einander vereinigt sind, z. E. die Idee von einem Haufen Getraide, von einem Heer, f. Buddeum in philos. in-
strum part. 1. cap. 1. §. 11. Locke de intellectu humano lib. 2. cap. 23. 24. handelt davon auch weitläufig.

Idee sinnliche,

Es haben die Peripatetici die Ideen eingetheilt in sensibiles und intelligibiles, da sie denn jene, die auch impressae genannt wurden, von diesen, welche auch expressae hießen, unterscheideten, und die letztern von den erstern herleiteten. Denn sie machten sich von den Ideen folgenden Begriff, daß die Sachen, so mit den Sinnen begriffen würden, ihre Abbildungen von sich gäben, welche mit den Sinnen empfunden würden, worauf sie der sensus communis begreife, von einander absondere und erkenne; die Phantasie aber sich noch länger mit ihnen zu thun machte, von der sie auch phantasmatogenenmet werden. Nach dem kam der wirkende Verstand, welcher von den Ideen der Phantasie andere, so die auferstlichen Sinne überstieg, machte, und die nachgehends der leidende Verstand wahrnahm, und erkenne, f. Conimbricenses in lib. 3. Aristotel. de anim. und Jac. Thomassum in physica cap. 49. §. 102. Die Sache an sich hat ihre Rich-
tigkeit, daß wir nach dem Unterschied der Sachen einige Ideen sinnlich nennen können, nämlich die Begriffe derjenigen Dinge, die äußerlich in die Sinne fallen; wegn man aber die Aristotelische Meinung recht einsehen will, muß man wissen, was Aristoteles von dem wirkenden und leidenden Verstand gelehrt, davon unten der Artikel vom Verstand zu lesen.

Idee undeutliche,

Diese unterscheidet Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen cap. 3. §. 215. wie er auch vorher §. 199. und 214. die dunkeln und undeutlichen Gedanken von einander unterschieden. Denn wenn wir selbst nicht recht wissen, was wir daraus machen sollten, was wir gedächten, so wären unsere Gedanken dunkel; wenn man aber den Unterschied dessen, was man gedächte, nicht bestimmen, und darüber auf Erfordern andern nicht sagen könnte, so wären sie undeutlich. In den Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes cap. 1. §. 12. nennt er dieses einen verwirrten Begriff. Man

sehe aber nach, was wir bey dem Artikel von der dunklen Idee erinnert haben.

Idee unmittelbare,

Ist derjenige Begriff der unmittelbare aus der Empfindung desjenigen Objecti, welches er fürstellet, entstanden, ohne daß eine andere vorher gegangene Idee dazu Anlaß gegeben, z. E. ich sehe einen Garten, indem ich mir selbstgen darauf in Gedanken fürstelle, so ist dies eine unmittelbare Idee; gedächte ich aber an den Herrn des Gartens, welcher nicht zugegen, so wäre solches eine mittelbare Idee, die vermittelt einer andern, nämlich vom Garten selbst entstanden.

Idee unreine,

Idea impura, wird die Vorstellung einer Sache unter einem gewissen Bild in dem Verstande genennet, wie es bey den körperlichen Dingen geschieht, die in die Augen fallen. Dieser steht die reine Idee entgegen, von der vorher gehandelt worden.

Ideen = Vergesellschaftung,

Idearum associatio, bedeutet diejenige Bewandnis der Ideen unter einander, daß dieselbigen mit einander in dem Verstand verknüpft sind, und wo nur eine entsteht, selbige zu vielen andern Anlaß giebt, wovon wir schon oben in dem Artikel von der Erinnerung ausführlich gehandelt. Locke ist der erste gewesen, der de intellectu humano lib. 2. cap. 33. etwas davon geschrieben. Man lese auch Buddeum in instit. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 5. §. 9. und Wucherer in dissert. de idearum connexione eisdemque effectibus, Jena 1709. [Es kann Hartley in Betrachtungen über den Menschen, Bonnet in der Palingenesie, wie auch in den analotischen Versuch, nicht weniger in seinem psychologischen Versuch, und meine Geschichte von den Seelen gelesen werden.]

Idee verständliche,

Idea intellectualis, was dieselbige sey, ist leicht aus dem, was wir vorher von der sinnlichen Idee gedacht haben, zu sehen. Sie ist die Vorstellung derjenigen Sachen, die nicht äußerlich in die Sinne fallen, welche zweyerley sind. Entweder befinden sie sich außer dem Verstand, wie die geistliche Sachen, z. E. die Idee von Gott, von unserer Seele; oder existiren nur in demselben, wie die Ideen der Abstractorum, z. E. der Begriff von der Tugend, von der Gelehrsamkeit.

Idee verwirrte,

Idea confusa steht der ordentlichen oder distincten Idee entgegen, daher sie derjenige Begriff kann genennet werden, wenn man sich die verschiedenen Theile einer Sache nicht in gehöriger Ordnung fürstellet, und deswegen keines von dem andern gehörig unterscheidet.

Idee wahre,

Wird diejenige Vorstellung genennet, welche mit der Beschaffenheit der Sache selbst übereinstimmt, daß man sich etwas so concipiret, wie es in der That beschaffen ist. Man ist aber noch nicht einig, ob man die Eintheilung der Ideen in die wahre und falsche soll gelten lassen, oder nicht. Denn einige, sonderlich Lockius in intellectu humano lib. 2. cap. 32. erinnern, daß die Wahrheit und Falschheit Beschaffenheiten der Urtheile und Propositionen wären, die man von einem bloßen Begriff nicht sagen könnte, und wenn dieses ja geschehe, so werde man bey genauer Untersuchung doch finden, daß allezeit eine Proposition dahinter stecke. Andere wie Thomassius introduct. ad philosoph. aulic. cap. 5. §. 9. Buddeus elem. philol. instrument. part. 1. cap. 2. §. 7. Titius in arte cogitandi cap. 5. §. 22. behalten diese Eintheilung und sagen, daß man wahre und irrige Begriffe habe. Gerhard in delineat. philol. ration. lib. 1. cap. 7. §. 3. erinnert, es könnten beide Rechnungen beisammen stehen, wenn man nur einen Unterschied unter der Wahrheit des Gemüths, welche bey den Ideen statt habe, und einer Proposition machen wollte. Es kommt auch in der That diese Mißbilligkeit aus einem ungleichen Begriff von der Wahrheit her. Denn diejenigen, welche selbige bey der ersten Wirkung des Verstandes nicht zulassen, sagen, sie bestände in einer Uebereinstimmung der Ideen unter sich; die andern aber, wenn sie die Wahrheit in einer Uebereinstimmung der Ideen mit der Sache setzen, können gar wohl bey den Begriffen eine Wahrheit und Falschheit behaupten; ob aber damit nicht die metaphysische Wahrheit mit der logischen vermischt werde, ist eine andere Frage.

Idee wesentliche,

Ist der Begriff derjenigen Eigenschaften, welche das Wesen einer Sache ausmachen, wodurch sie dasjenige ist, das sie ist, und sich von andern Sachen unterscheidet. Ein solcher Begriff ist zweyerley, entweder ein gemeiner, welcher die gemeine wesentliche Eigenschaft, so eine Sache mit den ihr sonst entgegen ste-

benden Objectis gemein hat, fürstellet; oder ein besonderer, der diejenige wesentliche Eigenschaft in sich faßt, so der gegenwärtigen Sache allein, und keinem der entgegen gestellten Objectorum zukommt; jenes nennt man das Genus; dieses die Differenz, daher solche Ideen abstracte Ideen sind. Man lese hier insonderheit Kldiger de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 7.

Idee wirkliche,

Idea realis, wird die Vorstellung einer Sache, so fern sie wirklich existirt und vorhanden ist, genennet z. E. die Idee von Gott, von der Sonne u. s. f.

Idee zusammen gesetzte,

Idea composita kann leicht aus dem, was wir vorher von der einfachen Idee, als ihrem Gegenheil gesagt haben, erkannt werden. Sie ist die Vorstellung eines solchen Objecti, welches aus gewissen Theilen zusammen gesetzt ist, oder wie sich andere erklären, wenn sich der Verstand von einander unterschiedene Theile vorstellen könnte.

Identität,

Wird in der Metaphysik, oder Ontologie, in der Lehre von der Gleichheit der Sachen unter einander erklärt. Zuweilen wird dieses Wort im weitern Verstand für eine jede Gleichheit einer Sache mit der andern, es betreffe nun die Gleichheit entweder das Wesen, oder zufällige Eigenschaften, genommen, wie solches auch Aristoteles lib. 10. metaphys. cap. 3. gebraucht. Insgemein nennt man die Gleichheit einer Sache mit der andern in Ansehung der Substanzen identitatem; in Ansehung der Quantitäten aequalitatem, und in Ansehung der Qualitäten similitudinem, s. Donati metaphys. v. 1. cap. 16. §. 14. Scribler in opere metaphys. l. 1. cap. 2.

Es ist wohl am bequemsten, wenn man die wesentliche Gleichheit einer Sache mit der andern, es komme nun dieselbe auf die differentiam specificam, oder auf das genus an, identitatem nennt. Denn da wir von den Substanzen der Dinge keine Erkenntnis haben, und selbige von uns nur nach ihren Accidentien erkannt werden, so müssen wir wohl, wenn die Rede von der Gleichheit der Dinge unter einander ist, bey den Accidentien bleiben, welche entweder wesentliche, oder außerwesentliche sind, davon jene entweder das Genus, oder die Differenz ausmachen. Sokrates pflegt man auch die Identität einzustellen in numericam, specificam und genericam, auch von einer logischen Identität

titt zu reden, die in den Sätzen der Propositionen statt habe, so fern zwischen dem Subjecto und Prädicato eine Gleichheit sey, f. Chauvin in lexie. philos. pag. 300. ed. 2. Locke hat in seinem Buche de intellectu humano lib. 2. cap. 27. ein besonderes Capitel davon.

[Idiosyncrasie,]

[Dieses Wort kann in einem physikalischen und politischen Verstande genommen werden. Die physikalische Bedeutung zeigt einen widernatürlichen Abscheu, einen Ekel vor gewisse Sachen an, der nur in diesem oder jenem Individuo die seltsamen Wirkungen hervorbringt, und wovon sich kein Grund entdecken läßt. Wenn i. E. ein Mensch einen außer natürlichen Abscheu vor Käsen, Spinnen, Ambra u. s. w. hat. Die politische oder die vornehme Idiosyncrasie, hante wohl die Zucht des Eigensinnes genannt werden, und ist von der physikalischen dadurch unterschieden, daß ihre Wirkungen zwar einen Grund haben, doch einen bloßen willkürlichen, den niemand gerne gesehenet. Es gründet sich diese in dem Eigensinn, in der Mode und seltsamen Denkungsart der Menschen, auch in der oft wunderlichen Einbildung, i. E. Wenn ein Arzt gegen einen vornehmen Herrn sagt, er könne mit englischen Salz purgieren, dieser aber erschrickt und glaubt dies könne unmöglich für seine vornehme Natur dienlich und schädlich seyn, weil der Döbel sich solcher Purganzen bediene. Wer hiervon eine artige Ausführung zu lesen wünschet, der kann das Berlinische Magazin 1 Band S. 228. ff. lesen.]

[Ignis Lambens,]

Wird: dasjenige Feuer, oder die Funken und Flammen genannt, die aus den Haaren der Menschen und anderer Thiere, i. E. der Pferde, Hunde, Käsen entstehen, wenn sie zu Nachtzeit gerieben werden. Den Grund und die verschiedene Wohnungen, hiervon muß man unter dem Artikel: Phosphorus lesen.]

Imagination,

Dieses lateinische Wort ist bey den Philosophen auch im deutschen sehr gewöhnlich, daß man nicht nur eine gewisse Kraft der Seele, sondern auch die Wirkung derselbigen darunter versteht, wovon oben die beyden Artikel Einbildung und Einbildungskraft zu lesen. [Von der organisirten Imagination, welche Lofius in den physischen Ursachen des Wahns, Gotha 1775. annimmt, kann die Rubrik: Idee nachgelesen werden. Es ist zwar bereits oben unter der Rubrik:

Einbildungskraft etwas von der Kraft und Macht der Imagination bengebracht worden. Dennoch wollen wir hier noch anmerken, daß man der Imagination der schwangern Weiber vorzüglich eine Kraft zuertheile, dem Embryo im Mutterleibe eine veränderte Bildung zu geben, so, wie man auch oft die Entkehung dieser und jener Mißgeburt von der allmächtigen Einbildungskraft herzuweisen pflegt. Wollte man die Muttermaler sowohl als einige Mißgeburten von der Wirkung der Imagination herleiten, so müßte es nur auf eine entfernte Art geschehen, daß nämlich der allmächtigen und heftigen Einbildung beständige Bewegungen im Leibe zum Begleiter dienen, und diese heftigen, auch wohl regellosen und außergewöhnlichen Bewegungen verursachen in dem jarten Embryo außer natürliche Bildungen. Diese Erklärung hier vollständig zu entwickeln, verstatet der Raum nicht, man kann aber weitläufiger hiervon lesen in meiner Geschichte von den Seelen pag. 99. ff. pag. 124. f. wie auch in meiner Vorrede zu eben dieser Schrift, wo ich zugleich die Lehre des Hrn. Prof. Platner in seiner Anthropologie, welcher eine solche Einwirkung der Imagination läugnet, beurtheilt und beantwortet habe. Auch ist zu vergleichen Krügers Experimentallseelenlehre, besonders in dem beigefügten Anhang, welcher viele Beispiele gesammelt hat, aus welchen auf die Einwirkung der Einbildungskraft in dem Embryo geschlossen werden kann. Auch füge ich hinzu: Cardanastrophe admiranda seu cordis inuersio memorabilis tam physici quam theologiae ac medicis scitu admodum iucunda et utilis, observata a collegio medico civitatis Hallensis, in anatomia cadaveris sexus foeminei, auctore *Friderico Hoffmanno*, Lips. 1671. Man fand nämlich in einem weiblichen Cadaver das Herz ganz verkehrt liegen, und konnte weiter keinen Grund entdecken, als diesen, daß die Mutter zu der Zeit, da sie mit diesem Kinde schwanger gegangen, der Zubereitung eines armen Sünder zum Tode bengehört hatte, woben der Prediger öfters vom verkehrten Herzen geredet, welches bey der schwanger gebenden Frau einen lebhaften Eindruck verursachte. Krüger glaubt gar, es hänge oft von der Mutter ab, ob sie einen Knaben oder Mädchen gebären wolle. Seine Worte sind S. 38. S. 156. am angeführten Ort folgende: „Es giebt noch eine „unbekannte Kunst, durch welche die „Mütter die Kinder bilden können, wie „sie nur wollten. — — Ja, wenn man „mich böse macht, so bin ich gar im Ertan „de zu behaupten, daß es blos an der „Mutter liegt, ob sie einen Sohn oder „Tochter haben wolle. — — Ich habe „dieses verschiedenen Frauen, die gerne „Söhne

„Söhne haben wollten, gerathen, und ihnen gesagt, sie müßten sich beständig vorstellen, daß sie einen Sohn bekommen würden. — Bey denen, die mein lebhaftes Temperament hatten, traf es ein, bey den andern aber nicht, und vermuthlich wegen der geringen Lebhaftigkeit ihrer Einbildungskraft. Dieses ist noch mein Trost bey meiner Erinnerung, denn sonst könnte ich befürchten, daß die Frauenszimmer ausdauern würden, weil die meisten lieber Söhne als Töchter haben wollen.“ Die Meinung des großen Naturkenners Carl Bonnet verdiente zwar vor vielen andern angeführt zu werden, da aber seine Betrachtungen über die Natur fast in jedermanns Händen sind, so führen wir nur die Stellen an, die man nachzulesen hat. Dahin gehört S. 173. f. nach der 2. Auflage der deutschen Uebersetzung von Hrn. Pf. Titius, wie auch S. XIV. der daselbst befindlichen Vorrede aus des Hrn. Spallanzani Vernünftigen Gedanken von der Natur, heraus gegeben von einem christlichen Gottesfreunde. 1743. 8. 602. ff. S. 424. ff. Mehrere Christen findet man unter der Rubrik: Mißgeburt. Ferner daß sich frenlich mancherley Schwierigkeiten ereignen, wenn man aus der Imagination solche oft wunderbare Phänomene erklären will, gebe ich gerne zu, dennoch scheinen mir auch diejenigen Aergte zu weit zu geben, welche alle Einwirkung der Einbildungskraft bey solchen Erscheinungen schlechtmweg läugnen, weil mir selbst gar merkwürdige Fälle bekannt sind, die ich erlebt habe. Billig sollte man hierbey des Soratii Ausspruch vor Augen haben: est modus in rebus, sunt certi denique fines etc. Daß verschiedene der Imagination zu viel zuschreiben, bin ich gar nicht in Abrede. Wobin z. E. das Parlament zu Grenoble gehöret, welches für die Frau von Aiguemere, den 13 Febr. 1637. ein sehr günstiges Urtheil sprach. Es betraf nämlich diese Aiguemere nach einer vierjährigen Abwesenheit ihres Gemahls ein Kind, und versicherte, daß ihre Tugend unbesiegt wäre, indem ihre Schwangerschaft blos eine Folge eines süßen Traums sey, in welchem sie ihrem abwesenden Gatten mit allen davor vorkommenden Empfindungen zu umarmen sich eingebildet hätte. Ein in dieser muthwilligen Nacht offen gewesenes Kammerfenster nebst der etwas abgeworfenen Bettdecke, gaben ihrer Rechtfertigung einen Nachdruck, und das vorhin genannte Parlament erklärte die Aussage der angeklagten Aiguemere für gültig, weil, nach dem Zeugniß der befragten Aergte und alten Frauen, ein muthwilliger Traum die Schwangerschaft wirken könne, im Fall der Jephth durch ein offenes Fenster frey einwehen, und die in ihm

befindlichen fruchtbar machenden Thierchen, wenn die Bettdecke aufgeschoben ist, an den Ort ihrer Bestimmung schleudern kann. Vermuthlich waren die damaligen Parlamentsglieder Voeten. Man findet diese Erzählung in dem Journal encyclopedique in der Recension der Elements du Droit ou Traicté du Digeste vom Hrn. Troussel. Siehe auch Anmerkungen und Zweifel über die gewöhnlichen Lehrlänge vom Wesen der menschlichen und der thierischen Seele. Riga 1774. in 8 p. 328. ff.]

[Immaterialität,]

[Dies Wort zeigt diejenige Beschaffenheit einer Sache an, vermöge welcher sie von einer körperlichen Zusammenziehung frey ist. Oder wenn eine Sache keine reell trennbare Theile hat, so wird sie immateriell genennet. So sagt man, unsere Seele sey immateriell, weil man selbiger keine reell trennbare Theile beylegen kann. Doch behaupten viele Neuerer, daß eine immaterielle Sache eine Ausdehnung, jedoch nur eine ideelle, imaginäre Ausdehnung haben könne. Beideres von der Immaterialität der Seele, wie auch die Beurtheilung der mehrsten neuern Beweise des Kayle, der Leibnizianer, des Crusius, Schaubert, Kunz, Euler, Meier, Plouquet, Cartesius, Wolff, Gravesand, Coder, Feder, von Lussak, von Cezug, Bonnet, Florinus, Sayer, Burnet, Dilston, Pontoppidan, Böhm, Zollmann, Krause, Eschenbach und andere ungenannte von der Immaterialität der Seele, kann man in meiner Geschichte von den Seelen lesen. Vergleiche auch die Artikel: Seele und Seelenbeschaffenheit.]

[Impenetrabilität,]

[Oder die Undurchdringlichkeit einer Sache besteht in derjenigen Beschaffenheit derselben, vermöge welcher sie nicht zuläßet, daß eine andere Sache in eben dem Orte oder Wo sich aufhalte, in welchem sie sich befindet. Man sagt daher, daß alle Substanzen oder für sich bestehende Wesen undurchdringlich sind. So lange z. E. die eine elfenbeinerne Kugel an einem Orte liegt, so kann nicht eine andere eben daselbst sich aufhalten, vielmehr muß die erste aus ihrem Wo getrieben werden, wofern die andere denselben Ort einnehmen soll. Aus dieser Impenetrabilität folgern die Philosophen die Wiederkehrungskraft (vim resistendi) die Trägheit (vim inertiae), da nämlich ein Körper seinen Ort zu vertheidigen sucht, aus welchem ihm ein anderer Körper vertreiben will. Geschiehet aber von einem Körper ein so heftiger Anstoß, welcher die

die Widerkehrungskraft überwindet, so muß der angehoffene Körper weichen, und einen andern Ort einnehmen. Wegen der Undurchdringlichkeit kann eine Substanz nicht aus allen Wo oder Orten in der Welt vertrieben werden, es müßte denn Gott durch seine Allmacht solche vernichten, welches aber seiner Weisheit nicht gemäß zu seyn scheint. Daber die neuen Weltweisen am jüngsten Tage keine geistliche Zernichtung, sondern nur eine Verwandlung der Welt und derer substantiellen Theile zugeben.]

[Imposten.]

[Werden alle diejenigen Beiträge welche die Unterthanen wegen der Staatsbedürfnisse leisten müssen, geneunet. Ein Landesherr hat das Recht, solche Beiträge von den Bürgern zu fordern, (ius colligendi.) Nachdem nun die Bedürfnisse im Staat sich vermehren, nachdem muß auch die Imposten erhöht und vervielfältiget werden. Man pflegt die Imposten in persönliche und reelle abzutheilen. Jeue beziehen sich auf die Personen und ihre Verrichtungen; diese aber auf die Güter, sie mögen bewegliche oder unbewegliche seyn. Es gehören hieher Steuern, Besock, Tribute, Accis, Zinsen, Zehnden, Kopfgehd, Servicegehd, Erbsteu, Dons gratuits, Stempelgehd, Ziegelgehd, Erbschaftsabgaben, Hülfsgehdren, Soldatenaelder, Brückengeld, Standgeld, Wege, Pflastergehd, Collekten u. s. m. Daß ein Landesherr solche Imposten anfordern beaufsetzt, ist offenbar, weil der Staat vielerley Ausgaben nöthig hat, wodurch das Wohl der ganzen bürgerlichen Gesellschaft befördert werden kann. Freylich wird ein weiser Regent nicht ohne Noth die Abgaben erhöhen und vermehren, noch darauf bedacht seyn, von allen Handlungen der Menschen Abgaben zu fordern. Wenn man mit Anastasius in Konstantinopel sogar das Arzembolen mit Steuern belegt, oder mit einem feiner römischen Vorgänger, die heimlichen Gemächer zu Grundruhen des Staats machen will, so ist dies der gesunden Vernunft zu wider. Die hieher gehörigen Schriften sind folgende: Serm. Conringii de contributionibus. Helmst. 1669. Cass. Alost de contributionibus. Bremae 1634. 4. Christ. Phil. Richter diss. de tributis. Ienae. 1651. 4. G. Engelbrecht diss. de contributionibus. Helmst. 1677. 4. Bernh. Jo. Schmid de iure maiestatis circa opera publica. Lips. 1680. Barthol. Leonh. Schwebendörfer de collectis. Lips. 1717. 4. Reinold de contributionibus. Francof. ad Viadr. 1720. 4. Christ. Wildvogel de iure collegiarum. Ienae 1694. 4. Pierre Dreville nouveau des decisions contenant l'origine de la taille, Philos. Lexic. I. Theil.

aides, gabelles, octrois et autres impositions. Paris 1739. 4. Theorie de l'impôt, par L'Auteur de L'Ami des hommes. 1761. Vergleiche die Rubrik: Geleite, 38lle.]

[Impotenz,]

[Dieses Wort wird überhaupt gebraucht, einen Mangel der Kräfte anzuzeigen. Es wird solche in eine bloß natürliche und in eine erworbene Impotenz getheilet. Die letztere gründet sich in den freyen Handlungen der Menschen, wenn z. E. ein Mensch durch gottloses Leben sich um seine Kräfte bringt. Die erstere gründet sich in der Natur, und wenn solche natürliche Impotenz verursacht, daß man den Gesetzen nicht gemäß leben kann, so wird es eine natürliche Schwachheit (infirmitas naturalis) genennet. Man redet auch oft in der Lehre vom Ehestande von einer Impotenz, und versteht darunter einen solchen Zustand des Menschen, da er nicht fähig ist, die Absicht der Ehe zu erreichen. Wes sich demnach außer Stande befindet, Kinder zu zeugen oder zu erziehen, der ist zum Ehestande unfähig. Solche Unfähigkeit kann theils von einer physischen Unmöglichkeit, theils aber auch von einer moralischen Unmöglichkeit in Absicht auf das eheliche Leben herrühren. Das letztere findet statt, wenn die eheliche Verbindung den Gesetzen und Verbindlichkeiten zuwider ist. Z. E. wenn Menschen in allzunahen Grad der Blutsverwandtschaft einander ehelich begehren wollten. Das erstere aber kommt von einer Unfähigkeit her, die in der Natur des Menschen liegt. Weil nun solche so wohl moralische als physische Unmöglichkeiten zum Ehestande eine gerechte Ursache zur Ehescheidung geben, so will ich die Hauptclassen von der Impotenz im Ehestande anführen. Es wird nämlich dieses Unermögen theils aus den Merkmalen der Zeugungsglieder der Manns- und Weibsperson; theils aber auch aus andern Beschaffenheiten dieser Personen hergeleitet. Was 1) die Zeugungsglieder betrifft, so läßt sich denken, daß eine Person entweder beide Zeugungsglieder besitze, nämlich das männliche und weibliche, oder nicht. Die Person, welche sowohl männlich als weiblich ist, pflegt ein Hermaphrodit genennet zu werden. Man läßt solche schwören, wenn sie sich verehelichen, daß sie nur ein Zeugungsglied gebrauchen, und entweder nur als Mann, oder nur als Frau leben wollen. Die mehresten neuern Naturverständigen glauben aber, daß alle Hermaphroditen Weibeleute sind, welche nur nebenher etwas ähnliches vom männlichen Gliede besitzen. Folglich sollte der Hermaphrodit allemal einen Mann nehmen,

nicht aber eine Frau. Uebrigens kann man hierbei die Rubrik: Zwittre lesen. Ehe ich nicht auf solche Personen, welche beyde Geburtslieder haben, so kann ich die Impotenz a) aus der Betrachtung der Mannsperson bestimmen, da denn solche entweder von der Verknüpfung gewisser Theile in benennigten Gliedern, welche zur Zeugung erforderlich sind, berührt; oder aber von der Beschaffenheit der Theile selbst. Zu der erstern Art der Zeugungsimpotenz wird gerechnet, wenn die Vorhaut angewachsen, oder zu eng ist, als daß sie sich gänzlich zurück schleudern ließe. Solche Personen müssen durch einen Schnitt sich helfen lassen, denn so lange dieses nicht geschieht, so können sie keinen fruchtbaren Ehestand führen, weil die Spannung in dem Verschlafe einen Schmerz erregt, wodurch der Zweck der Ehe vereitelt wird. Zu der letztern Art aber werden verschiedene Fälle gerechnet. Indem man a) auf den Ueberfluß bey den Zeugungsgliedern sieht. Ein solcher Ueberfluß kann theils in Ansehung eines Theiles, theils in Absicht auf einen Character des Theils statt finden. Zu jenem Fall rechnet man diejenigen Personen, welche zwey männliche Zeugungslieder gehabt haben. Siehe Bartholini Anatom. L. 1. cap. 24. Hindert freylich das eine Glied in der Zeugung das andere, so entsteht daraus ein wahres Unvermögen, und muß alsdenn das eine weggeschnitten werden. Zumal da alle beyde ohnedem nicht tüchtig seyn können. Ferner werden dahin gerechnet Priorchides und Tetraorchides, oder diejenigen, welche drey und vier Testikeln besitzen. Allein obschon solche Leute genug in der Welt angetroffen werden, so giebt doch eine solche Beschaffenheit keine Impotenz zum Ehestande. Vielmehr wollen viele behaupten, daß solche Leute am tüchtigsten zum Kinderzeugen wären. Zu diesem Fall, oder wenn ein Ueberfluß in Ansehung eines Characters statt findet, wird gerechnet einmal, wenn die Größe des männlichen Gliedes eine Hinderniß in der Zeugung verursacht. Es mag die Länge oder die Stärke seyn. Deswegen haben einige behauptet, es solle das Glied nicht länger als sieben bis acht Daumen betragen. Was aber die Länge betrifft, so glaube ich, es sey völlig ungegründet, wenn man darin ein Unvermögen sehen will, weil ja der Mann nicht die ganze Länge anzuwenden braucht. Die Dicke hingegen könnte eher bey gewissen Weibspersonen eine Hinderniß abgeben, doch auch solche Fälle finden gar selten statt. Zweytens wenn in der Beschaffenheit oder Qualität das Hinderniß der Ehe zu suchen, wohn man rechnet, wenn ein Mensch allzueitl wäre, allzuharte Kehlungen und Ueberfluß von Samen hätte, wie

man von den Landgrafen von Hessen Philipp dem Großmüthigen, behaupten will, welchen daher Lutherus verwilliget, nebst seiner Gemahlin noch Concubinen zu halten. In solchen Fällen spricht man, kann eine Frau den Willen eines solchen Mannes nicht immer genüß leben, und selbst ihre Gesundheit würde in einer solchen Ehe geschwächt werden, daher sollte man lieber die Ehe einem solchen Manne versagen. Ich glaube aber, daß diese Fälle nicht allein sehr selten vorkommen, sondern daß auch Mittel vorhanden sind, dergleichen Hinderniß zu bek. Arbeit, Fasten, Wachen werden schon die übermäßige Wollust dämpfen können. bb) Siehet man auch auf einen Mangel. Solcher Mangel befindet sich entweder an einem Theile, oder an einem Character des Theils. Ist der Mangel bey einem Theile anzutreffen, so hat man auf vielerley Personen zu sehen. a) Erwachtet man den Spado. Dieses Wort leiten einige von spado her, weil eine Königin in Afforten vor ihre Hofdamen solche Bediente zur Wollust gesetset habe, welche nach Spada hätten reißen müssen, so ihnen die vasa seminalia wären genommen worden, damit die Damen vor der Schwängerung wären gesichert gewesen. Andere leiten es von *spado*, *convello*, her, da es solche Leute bedeutet, deren Nerven, welche die Zeugungslieder und ihre Muskeln bewegen sollen, zerschütert worden. Es möchte nun solches durch eine Krankheit oder durch andere Ursachen geschehen seyn. Da sie zum Kinderzeugen untüchtig sind, so kann man ihnen keine Ehe verwilligen. b) Rechnet man hieher den Eunuchum, worunter eine solche Mannsperson verstanden wird, welche keine gehörige Testikeln besitzt. Werden andere der Testikeln bereubet, so dem sagt man, er *castrare* den andern. Der Eunuchus ist entweder von Natur ein solcher; oder durch einen Zufall; oder endlich ein mit allem Fleiß gemachter Eunuchus. Der erstere wird ohne Testikeln geboren, welches man von Eberodo Antiochens Episcopo erzählt. Siehe Schenk Cap. 4. *observationum, circulo testiculis*. Durch das bloße Anschauen ist ein solcher Eunuchus nicht von Cryptorchide, der die Testikeln im Liede verborgen hat, zu unterscheiden. Der letztere kann wirklich Kinder zeugen, aber nicht der Eunuchus. Der zweyte verliert die Testikeln durch einen Zufall und Unzucht. Z. E. durch einem Biß der Biere, durch einen Schuß u. s. w. Der dritte kann auf verschiedene Art entstehen. Durch eine Ausschneidung (*per excisionem*), durch eine amputationem, wenn die ganze Mannheit weggenommen wird; und endlich durch eine Gewohnheit, welche ehmal üblich

ihlich war. Da man nämlich die Knaben oft in warmes Wasser setzte, und die Schenkel durch Schindeln, Schürmen, wie es die Wundärzte nennen, auf beiden Seiten oder auch durch die Finger zertheilte. Siehe *Mago* apud Columellam cap. 6. 26. Solche Personen wurden genannt, *Ethibid*, *Ethasid*, *Kämmerlinge*, weil sie die Weiber vornehmer Personen bedienen mußten, und auf solche Art war der Eheherr versichert, daß solche Bedienten ihre Gemahlinnen nicht würden schlagnern können. 7) *Edomius* ist derjenige, welcher keinen Saamen hat, und liegt folglich nicht zur Ehe. 8) *Monorchides*, welches diejenigen Mannsleute sind, die nur einen Testikel haben. Solche sind aber in der That nicht impotent, sondern oft noch geiler als andere Menschen. Man sagt, die besten Hottentotten wären von solcher Beschaffenheit. Sehen wir auf den Mangel in dem Charakter eines theils, so fehlt entweder die gehörige Größe des männlichen Gliedes, oder die gehörige Beschaffenheit desselben. Das erstere soll statt finden, wenn das Glied unter 6 Daumen kurz wäre. Ich halte es aber mit denjenigen Neuern, welche auch dem kürzesten Gliede keine Impotenz zur Kinderzucht zuschreiben. Indem bey der Zeugung nichts weiter erforderlich ist, als daß die *aura seminalis*, oder die Dunst und das Spirituelle von Saamen hinauf steige, welches auch bey dem kürzesten Gliede geschehen kann, und wie viele Beispiele bestätigten nicht, daß ledige Weibspersonen geschwängert worden, welche ihrem Liebhaber nur die Aussenwerte einnehmen lassen. Was das zweyte betrifft, wenn die gehörige Beschaffenheit bey dem männlichen Gliede fehlt, so ziehet man folgende Fälle hievon. Wenn erstlich der gehörige Ort mangelt. So hat man Beispiele gehabt, daß im Unterleibe das männliche Glied verborgen gelegen, wovon in dem deutschen ad. erud. verschiedene Erzählungen vorhanden, die ich daselbst gelesen zu haben mich erinnere. Wenn solches Glied bey Entstehung einer venerischen Begierde hervorkommt und sonst alle gehörige Eigenschaften hat, so giebt diese ungewöhnliche Beschaffenheit keine Ursache zur Beschaidung und zum Verbot der Ehe. Auch finden sich Exempel, daß das männliche Glied an der Stirn, oder an der Stelle der Nase gesehen hat. Siehe *Lehmann med. legal. cap. 15. quaest. 5.* und solche Personen sind niemals zur Kinderzucht tüchtig, wosfern sie nicht auch zugleich am gehörigen Orte ein schickliches Zeugungsmitglied besitzen. Noch rechnet man die *Cypsochides* hieher, wovon ich vorhin Erwähnung gethan, und solche sind keinesweges vom Ehestande

auszuschließen. Zweytens, wenn eine ungewöhnliche Deffnung an dem männlichen Gliede ausstreifen ist. Z. E. die Deffnung ist nicht forne, sondern zu weit unten u. s. w. Man glaubt, in solchem Fall könne der Saame nicht hinaufwärts geleitet werden, und folglich unterbleibe die Empfängniß. Inzwischen käme es noch drauf an, ob nicht auch bey solchen Gliedern die *aura seminalis* nach aufwärts steigen könnte, wodurch nach meiner Theorie dennoch eine Conception möglich bliebe. Drittens, wenn eine regellose Krümme vorhanden wäre. Ist sie an dem Venschlaf wirklich hinderlich, so ist es freylich eine gerechte Ursache zur Beschaidung. Viertens, wird die *labulatio* hieher gerechnet, welche in jener Einsehung, Verwickelung der Vorhaut durch Hülfe eines Fadens ehemals geschah, um die Jünglinge am Venschlaffe zu verhindern. Die Art, wie solche verrichtet worden, beschreibt *Schurigius* in der *spermatologia* cap. 2. pag. 549. Es thut diese *Infibulation* bey Mannspersonen fast eben dasjenige, was bey den Frauenzimmer die italienischen Schloffer thun, wovon man soviel in Italien höret. b) Kann die Impotenz bey den Weibspersonen in Betrachtung gezogen werden. Auch diese Unfähigkeit wird theils aus der Verbindung der Theile, theils aus der Betrachtung der Theile selbst hergeleitet. Zu jener gehört, wenn eine zu starke Enge das Zeugungsgeschäfte verhindert. Man nennt diesen Fehler *argosia*, und die Weiber von solcher Beschaffenheit wurden leidtragende, *unliores attratae* genannt. *Haec vaginae clausura dependet vel a coarctatione labiorum, vel nympharum, vel caruncularum myrtiformium, vel parietum vaginae etc.* Zu dieser Impotenz aber, welche aus den Theilen selbst hergenommen wird, rechnet man vorzüglich, wenn *Clitoris* allzugroß ist, wodurch allerdings der Congress der Manns- und Weibsperson verhindert wird. Man kann durch Abschneidung dem Fehler abhelfen. Aus der ungewöhnlichen Größe dieses Gliedes einer Weibsperson, welches eine große Neulichkeit mit einem männlichen Gliede hat, und natürlicher Weise verborgen steht, lästet sich erklären, wie eine Weibsperson mit der andern einen Venschlaf, obschon fruchtlos exerciren könne, welches eine Art der Sodomiterey ist. (Siehe Sodomiterey.) Eine Weibsperson, welche dieses unternimmt, heißt *confricatrix*, *fabigatrix*, und ist diese große Sünde wider Rom. VI. 13. Noch wird die Größe der Nymphen als eine Hinderniß des fruchtbaren Venschlaffes angesehen; wiewohl dabei mancherley einzuwenden wäre, wenn man meine Theorie von der *aura seminali* erwäget,

wovon ich oben gedenkt habe. Vergleiche hierben die Artikel: Erzeugung, Fortpflanzung, Saamenthieren. Man kann auch diesen Fehler durch einen Schnitt abhelfen, welches man circumciso muliebris nennet. Von den Abhülfen fand man solche häufig. Dieses waren nun die Impotenten aus der Betrachtung der Zeugungsglieder. Man hat aber noch 2) aus andern Beschaffenheiten einige Veränderungen des Ehestandes zu bemerken. Wohin gehöret a) das Alter. Entweder ist der Mensch noch zu jung, oder zu alt. Ist er zu jung, so hat sein Saame noch nicht die gehörige Reife, welche zur Beiruchtung erforderlich ist. Ja wenn der Mensch noch allzu jung ist, so fehlt ihm gänzlich der Saame. Bey Weibspersonen will man zwar keinen eigentlichen Saamen zugeben, dennoch aber ist etwas anders nöthig, wenn die Fruchtbarkeit von statten gehen soll, und dieses fehlt, in dem jungen Alter. Eine Weibsperson kann als tüchtig zum Ehestande angesehen werden, sobald sie ihre monatliche Reinigung erhält, welches gewöhnlicher maßen im 12 oder 13 Jahre geschieht. Doch bey manchen hat sich die weibliche Blüthe, wie es einige nennen, schon im 10, ja wohl gar im 8 Jahre eingestellt, welches aber außerordentlich geschieht, sowohl als wie die Gebährung einer Weibsperson in dem 10ten Jahre, die sich einigemal zugetragen hat, etwas ganz außerordentliches ist. Die Mannspersonen mochten nach dem 15ten Jahre am schicklichsten zum Ehestande seyn, daher man auch im Staate die Einrichtung treffen sollte, daß die eheliche Verbindung nicht bis zum 40 oder 50 Jahre verschoben werde. Siehe: Bevölkerung. Ist eine Weibsperson über 50 Jahr, so sollte sie ganz und gar nicht zu einer Ehe schreiten. Denn gewöhnlicher maßen haben zu dieser Zeit die Weibleute keine monatliche Reinigung mehr, und sobald diese weg ist, so sind sie zur Kinderzucht unfähig. Zwar sagen viele mit Puffendorf, es könnte auch die älteste Frauensperson in die Ehe treten, nur wäre es keine eigentliche Ehe, sondern ein matrimonium honorarium, wo sich die Personen gegenseitige Hülfe leisten wollten, u. s. w. Ich will gerne eine solche Ehrenehe gestattet lassen, allein darauf sollte man doch sehen, daß solche Ehreneheleute nicht dem Verschlas mit einander ausübten, weil kein Kind dadurch gezeugt werden kann. Schlassen sie also, wie Eheleute beisammen, so thun sie es nur um der Geilheit willen, und huren also mit einander. Was die alten Männer betrifft, so verhält sich die Sache anders. Denn solche können in jedem Alter zur Kinderzucht fähig bleiben. Von dem consubio decrepitorum welches nach

der lege Julia oder Papias verboten war, sehe man Seneceum Comment. ad L. Jul. et Papiam Poppaeam, wie auch Sennongi Arnisai comment. de iure cognobiorum c. 1. Sec. 4. Ferner Puffendorf l. N. et G. L. VI. c. 1. §. 25. Es war nach der lege Papias poppaea verboten, daß ein 60 jähriger Mann mit einem 50 jährigen Weibe nicht in eheliche Verbindung treten sollte. Auf Seiten der Weibsperson war dieses Gesetz sehr weise, aus mehreren angegebenen Gründen. Da aber die Mannspersonen immer zum Ehestande fähig bleiben, so kann man solchen in keinem Alter die Ehe untersagen. Inzwischen ist die lex Papias poppaea l. 27. c. de nupt. abgeschafft worden. b) Die allzu kalte Natur ist auch der Absicht der Ehe entgegen. Wenn nämlich ein Mensch keine Naturtriebe zum Ehestande fühlt und auch nicht einmal durch Ariensmittel dieser Trieb erweckt werden kann, so ist er zu einem solchen Stande unfähig. Man nennt solche Leute frigidos. c) Wenn ein Mensch maliciatus ist, wie man zu reden pflegt. Maliciatus heißt derjenige cuius virga in coeundo succedit. d) Unvermeidlicher und unauflöslicher Streit, Zank und Zorn, welchen Eheleute gegen einander beweisen, sind der Absicht der Ehe auch zuwider, daher man solche Leute, wenn sie schon in der Ehe leben, scheiden sollte. e) Das Neßelknüpfen pflegt auch hier angeführt zu werden, welches ich aber leugne. Siehe den Artikel: Neßelknüpfen. Zum Bechluß dieser Lehre will ich noch anmerken, daß einige die Unfruchtbarkeit von dem Unvermögen (Impotent) unterscheiden. Doch sind bey diesem Unterschiede die Gelehrten wieder nicht einerley Meinung. Einige nennen dasjenige, was den Mannspersonen Unvermögen heißt, bey den Weibern Unfruchtbarkeit. Andere unterscheiden bey Manns- und Weibspersonen das Unvermögen von der Unfruchtbarkeit, und zwar auf folgende Art. Die Unfruchtbarkeit sey diejenige Beschaffenheit bey dem Manns- und Weibsvolle vermöge welcher sie außer Stand gesetzt sind, durch die Ehe Kinder zu zeugen. Das Unvermögen aber bestehe in einer Ohnmacht, die eheliche Pflicht zu leisten. Nach diesen Begriffen könnte ein Mann und eine Frau zwar unfruchtbar seyn, aber doch nicht unvermögend. Jedes Unvermögen im Ehestande aber habe auch eine Unfruchtbarkeit nach sich. Siehe den Mann und die Frau im Ehestande physikalisch betrachtet, Leipzig 1772. 8. S. 205 f. Von der Impubertät findet man eine deutliche Beschreibung in eben diesem Verfasser. S. 493 f.]

[Impulsus, siehe Actio.]

Inäqualität,

Wird in der Ontologie bey der Materie von der Gleichheit einer Sache mit der andern erklärt, und dadurch die Abweichung eines Dinges von dem andern in Ansehung der Quantität verstanden. Wie vielerley die Inäqualität sey, ist leicht aus dem, was wir in dem Artikel von der Aequalität gesagt, zu urtheilen.

Incompletum,

Wird in der Metaphysic, oder Ontologie als eine Beschaffenheit einer Sache entweder in Ansehung ihres Wesens, oder in Ansehung ihrer Subsistenz angesehen. Das ens incompletum in Ansehung seines Wesens wird dasjenige genannt, so zur Ergänzung eines andern an und vor sich gehört, z. E. der Körper, die Seele in Ansehung des Menschen; der Fuß, die Hände, der Kopf u. s. w. in Ansehung des menschlichen Körpers, welche alle als incomplete Sachen in Abticht auf den Körper angesehen werden. Das ens incompletum, was die Subsistenz anlangt; heißt dasjenige, dessen Subsistenz nicht bloß auf seine eigne Kräfte und Accidentien, sondern auch zugleich auf eine andere Sache, mit der es vereinigt, ankommt. Ein solches incompletum Ens ist z. E. das Feuer an einem glühenden Eisen, das Salz in dem salzigen Wasser, welcher Subsistenz zugleich auf diejenigen Sachen, mit denen sie vereinigt, beruht. Dieses nennet man das physische incompletum, da in der That und wirklich eine Sache dem Wesen, oder der Subsistenz nach incomplet sey, und von dem das logische, so auch die meisten das metaphysische nennen, darinnen unterschieden ist, daß es wenigstens nach unserm Begriff ein solches sey, wie das Geiz, und; die Differenz, sofern sie ihre Existenz ausmachen, conf. Scheibler in opere logic. cap. 12. Donati metaph. vusual. cap. 13. nebst den andern metaphysischen Büchern.

[Incurfus, siehe Bewegung.]

Independens,

Heißt in der Metaphysic, oder Ontologie dasjenige Ens, welches seinen Ursprung von keinem andern hat, wie allein Gott. Es wird dem Dependenti entgegen gesetzt, davon an seinem Ort nachzusehen ist.

Indifferente Handlungen,

Man versteht dadurch diejenigen Handlungen, welche zwar einer Moralität fähig, sich aber gegen das Gesez gleichgültig verhielten, daß sie in demselbigen weder geboten, noch verboten, und mithin weder gut noch böse wären. Sie heißen auch actiones mediae, wie sie Gregorius Nazianzenus genennet *adus rōc dv mē-
on xupivus*, welche Benennung nicht von dem medio participationis, als wären sie von den guten und bösen Verrichtungen zusammen gesetzt, und gleichsam gemischt; sondern von dem medio negationis, wie man zu reden pfleget, zu verstehen, daß sie weder gut noch böse. Es versteht sich auch vor sich, daß die Rede von den willkürlichen Handlungen sey, die dem Menschen könnten zugerechnet werden, weil die natürlichen, als nothwendige, sich nach keinem Gesez abmessen lassen. Daher die Frage eigentlich dahin gehet: ob solche Handlungen, die der Moralität fähig wären, gegen das Gesez aber gleichgültig sich verhielten, daß sie weder gut, noch böse, zu finden? worüber viel Streitens unter den Gelehrten gewesen. Die Scholastici theilten sich deswegen in unterschiedene Meinungen. Denn die meisten hielten mit dem Thoma von Aquino dafür, daß gewisse Verrichtungen an und vor sich, oder in Abstracto betrachtet, gleichgültig wären; in Ansehung eines Individui aber, wenn man sie nach diesen oder jenen Umständen bey einer gewissen Person ansähe, wären sie allezeit entweder gut oder böse. Den Thomisten widersetzte sich Job. Duns Scotus mit seinem Anhang, und lehrte, daß man auch in Abticht auf ein gewisses Individuum gleichgültige Handlungen habe, und also wirklich jemand was thun könnte, welches weder gut noch böse. Fragte man z. E. ob das Spielen was indifferentes, so antworteten die Thomisten: das Spielen in Abstracto betrachtet, könne was gleichgültiges seyn, wosern aber jemand spielte, da müßte diese wirkliche Handlung allezeit entweder gut, oder böse seyn, welches letztere eben die Scotisten leugneten, und hielten dafür, daß auch jemand spielen könnte, so, daß diese Handlung weder gut noch böse wäre. Doch hat die Meinung des Thomä die Oberhand behalten, auch bey vielen von unsern Theologis Beyfall gefunden, s. Baier in theol. moral. part. 3. cap. 1. §. 11. Es machen aber Titius in not. ad Pufend. de offic. hom. et civis lib. 1. cap. 2. obs. 79. Barbeyrac über den Pufend. de iure nat. et gentium lib. 1. cap. 7. §. 5. n. 5. p. 106. den Einwurf, daß eine Handlung im Abstracto betrachtet, und die nur in Gedanken befände, in der That nichts

sen, solallch wenn man von den menschlichen Verrichtungen urtheilen wollte, müßte man sie ansehen, wie sie wirklich von dem Menschen geschähen, welcher Einwurf sich schon hören läßt. Daher andere die Frage so einrichten: ob irgend einias Handlungen bey dieser und jener Person insonderheit gleichgültig seyn? wozu die meisten Theologen nein sagen, und machen einen Unterschied unter der allgemeinen und besondern Verbindlichkeit. Nach der letztern oder besondern könnten einige Handlungen gleichgültig seyn, wenn kein Geſetz vorhanden, darinnen dieselben entweder geboten, oder verboten wären; aber nach der allgemeinen Verbindlichkeit sey keine Handlung gleichgültig, weil vermöge derselben ein jeder Mensch alle seine Handlungen, Gedanken, Worte und Werke auf einen gewissen Endzweck, nämlich auf Gottes Ehre einzurichten gehalten sey, s. Bud. dei institut. theol. moral. part. 2. cap. 1. §. 30. wiewohl hier die theologische Erkenntnis deutlicher, als die philosophische. Indifferentia actionum in abstracto heißt eigentlich, wenn die bloße Idee der Handlung die Frage von dem Gut und Böse seyn nicht beantwortet, und da giebt es gar viele gleichgültige Handlungen. Betrachtet ich aber eine Handlung nach allen Umständen, nämlich, bey einem bestimmten Subject, an einem bestimmten Ort, zu gewisser Zeit u. s. w. so stimmt die Handlung mit der wesentlichen Absicht des Handelnden entweder überein oder nicht. Im erstern Fall ist die Handlung gut; im andern Fall aber böse. Auf solche Art giebt es gar keine indifferenten Handlungen in concreto. Siehet man auf die verschiedenen. fora oder Gerichte, so kann in dem einen foro eine Handlung als indifferent, in dem andern aber als gut und geboten, oder als böse und verboten angesehen werden. 3. E. die Beschaffenheit ist in foro naturali et conscientiae keine indifferente Handlung. Hingegen in foro civili wird sie als gleichgültig betrachtet, und weder belohnt noch bestraft. Manchmal versteht man auch unter indifferenter Handlung eine Handlung, die mit der andern gleich gut ist, und alledenn giebt es gar viele indifferente Handlungen, das ist: gleich gute Handlungen. Ob ich z. E. mit dem silbernen Löffel zur rechten Hand, oder mit dem andern Löffel zur linken Hand eine Arznei einnehmen will, wenn sonst nur die Löffel von gehöriger Beschaffenheit sind, das ist gleich gut, oder indifferent. Doch sind viele Anhänger des Leibniz, welche das principium indiscernibilium so weit ausdehnen, daß sie sogar auch zwei gleich gute Handlungen nicht als möglich zugeben. Vergleiche den Artikel: Ähnlichkeit.]

Indifferenz,

Gleichgültigkeit wird sonderlich in einer zweyfachen Absicht gebraucht. Einmal zeigt solches eine gewisse Beschaffenheit des Willens an, so fern sich derselbe bey zweyen Objectis weder auf diese, noch jene Seite mehr lenkt, nachdem man sie durch den Verstand ansähe, als Sachen von gleichem Werth, welches man insonderheit indifferentiam aequilibrü nennet, und die Sache einer Wage vergleicht. Denn so lang die Gewichte in beiden Wagschalen gleich sind, so steht die Wage inne, und kann auf keine Seite einen Ausschlag geben; soll aber der Ausschlag erfolgen, so muß dem Gewicht auf der einen Seite was zugelegt werden. Auf solche Weise stellt das Süngelein in der Wage den Willen; die Gewichte aber die Bewegungsgründe vor. So lang von beiden Theilen die Bewegungsgründe gleichwichtig und also kein Grund vorhanden wäre, warum man dieses und nicht das andere erwählte, so bleibe der Wille gleich stehen, und lenkte sich weder mehr auf diese, noch jene Seite, mithin könne keines von beiden erwählt werden. Die Scholastiker erforderten zu der Freyheit eine solche Indifferenz, oder Gleichgültigkeit, sie ist aber in so weit eine Chimäre und ganz unmöglich, daß der Wille darbey wirken sollte, weil er sich zu nichts determiniren kann, wenn nicht eine stärkere Neigung vor die eine Parthei da ist, und diese muß ihren Bewegungsgrund haben, oder das Gewicht auf hier schwerer, als auf der andern Seite seyn. Der Fall von dem Esel des Buridan ist nicht möglich, und wenn der Fall möglich wäre, müßte man sagen, er würde vor Hunger sterben. Der Herr Leibniz handelt in seiner Theodicee hin und wieder, sonderlich part. 3. p. 301. sqq. davon, und oben in dem Artikel von der Freyheit des Willens ist auch weitläufig hiervon geredet worden, daß wir uns also hier nicht aufhalten. Es wird aber auch die Indifferenz von den Handlungen der Menschen in Ansehung ihrer Moralität gebraucht, wozin der gleich vorhergehende Artikel gehört. [Das Wort: Indifferenz wird auch in Beziehung auf die Religion gebraucht, und zeigt denjenigen Zustand des Gemüths an, da man entweder aus keiner Religion etwas macht, oder eine jede für gleich gut mit der andern hält, so, daß man glaubt, es könne ein jeder in seiner erwählten Religion selig werden. Selvetius gehört unter die Classe der letztern. Auch lese man hierbey den Artikel: Intoleranz.]

Individuum,

Wird in der Logik, auch in der Metaphysic eine jede einzelne Sache genannt, die

die ihre eigene Substanz hat, welche in der Vereinigung verschöndener Eigenschaften vermöge der Substanz besteht. Die einzelne Dinge, so fern sie körperlich sind, begreifen wir unmittelbar mit den Sinnen, von denen wir hernach in dem Verstande abstrahiren, daß wir allgemeine Ideen bekommen. Man hat hier die Substanz, das Accidens und das Individuum wohl aus einander zu setzen. Das Individuum dependirt von den Accidentien und von der Substanz; die Accidentien aber müssen verschiedene seyn, und zwar in einer Vereinigung stehen, welche Vereinigung durch die Substanz, als der Ursach geschieht, z. E. wenn wir Petrum sehen, so ist dies ein Individuum, das eine Sache, welche ihr Wesen, nämlich die menschliche Natur vor sich hat, und da nehmen wir verschiedene Eigenschaften wahr, so sich alle zugleich an ihm befinden, deren etliche zum Wesen gehören, etliche aber nicht, welche Eigenschaften ihre Substanz, oder Ursach haben müssen, die wir nicht unmittelbar empfinden. Die Aristotelici machten gar einen genauen Unterschied zwischen dem Genere, der Specie und dem Individuo, und sagten, die Species stünde unter dem Genere, und das Individuum unter der Specie, an welchen festen Grenzen aber man sich nicht so genau zu binden hat, indem man das Genus eben so wohl von den Individuis sagen kann. Das Individuum steht zunächst unter der Specie, entfernt aber unter dem Genere. Man sehe die Logiken der Neuern. Selbiges wird in der Rede angezeigt, entweder durch ein einfaches Wort, es sey nun ein sogenanntes Nomen proprium, z. E. Plato, Socrates, welches auch Individuum determinatum heißt, oder ein Nomen appellativum, z. E. ein Philosoph anstatt des Aristotelis, ein Redner anstatt des Ciceronis; oder durch ein zusammen gefestetes, welches wieder gedoppelt. Denn da wird das Individuum bald durch das anzeigende Pronomen, und gleichsam mit Fingern gewiesen, z. E. dieser Mensch; bald aber zeigt man eine besondere Sache Beschreibungswiese an, daß etwas zwar von vielen sonst kann verstanden werden, aber wegen der Connexion von einem allein zu nehmen, z. E. der Sohn der Maria d. i. Christus; der Heidenlehrer d. i. Paulus; oder daß ein allgemeines Wort durch ein besonderes Zeichen auf eine besondere Sache, wiewohl etwas undeutlich gezogen wird, z. E. ein gewisser Mensch, s. Beckermanns systema logic. lib. 1. cap. 5. Scherfers manual. philosoph. pag. 107. Chauvins lexic. philosophic. pag. 314. ed. 2. [Die mehrentheils Neuern erfordern alle Bestimmungen und Veränderungen zum Wesen eines Individui oder einer einzelnen Sache. So

gehört z. E. noch diese Lehre zu dem Wesen meiner Einzelheit, daß ich jetzt, in der und der Stunde, und dem Tage auf dem Stuhle sitze, schreibe u. s. w. geschähe solches nicht, so würde ich nicht derselbe Ich seyn der ich bin. Ich glaube aber es gehöreten zur Einzelheit oder Individuation einer Sache weder die äußerlichen Bestimmungen; der Ort; die Zeit; die Lage; die Folge; noch die bestimmten Handlungen und das Leiden; noch andere Veränderungen. Denn so würde ich z. E. derselbe ganze Ich seyn und bleiben, wenn ich gleich jetzt nicht auf dem Stuhle säß, nicht schriebe, u. s. w. Man ermäge die Folgen, die aus der Leibnisschen Lehre entstehen. Ich will solche in der Kürze berühren. Wenn ich jemanden ein bekanntes Buch borge, er bringt es mir aber ohne Staub wieder, so müßte ich sagen, es sey nicht mehr dasselbe ganze Buch. Wollte man sich so erklären, daß alle Bestimmungen und Veränderungen vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Zeit das Wesen des Individui ausmachten, so würde zu behaupten seyn, daß niemals eine ganze individuelle Sache in der Welt vorhanden sey. Denn die endlichen Dinge in der Welt haben nie auf einmal alle diese Bestimmungen, folglich haben sie nicht das ganze Wesen auf einmal, und also ist niemals die ganze individuelle Sache vorhanden. Sonach müßte ich behaupten, es wäre nie in dem Augenblick nur ein Theilchen des Individui vorhanden. Auf solche Art hat niemals ein ganzer Leibniz in der Welt existirt, obschon ein ganzer Mensch hat vorhanden seyn können. Denn Leibniz hat zu keiner Zeit alle Bestimmungen und Veränderungen auf einmal gehabt. Es muß demnach den Lebzzeiten des Leibnizens nur jederzeit ein Partikelgen von Leibniz wirklich gewesen seyn. $\frac{1}{2}$ oder $\frac{1}{3}$ oder $\frac{1}{4}$ Theil u. s. w. Man hat mir dieses alles in einer gewissen Schrift zugegeben, aber gelungen daß dieses unschicklich sey. Wie? es ist dieses nicht unschicklich? so muß mir also erlaubt seyn, wenn ich recht philosophisch mit einem solchen Gegner, etwan mit Mävius reden will, zu sagen: Herr viertels Mävius belieben sie sich zu setzen. Stimmt dieses wohl mit dem sensu communis und mit dem Redebrauch überein? Noch mehr, soll ein Individuum erst alsdenn ein ganzes Individuum seyn, wenn bereits alle Veränderungen desselben, alle Bestimmungen ihre Wirklichkeit erreicht haben, so kann keine einzige einzelne Person ein Individuum seyn, bis nach dem Tode. Und wie sieht es mit der Individuation Gottes aus. War Gott vor der Schöpfung der Welt nicht der ganze individuelle Gott?

Gott? Hatte er aber schon damals alle Bestimmungen, Verhältnisse gegen die Welt? regierte er schon damals die Welt, wie noch keine da war? Wie kann man denn also alle Bestimmungen, Verhältnisse u. s. w. zum Wesen einer einzelnen Sache rechnen. Spricht man, man rede nur von endlichen Individuis, so sollte man erwägen, daß der Philosoph seine Lehren so allgemein machen müsse, daß sie auch auf Gott anwendbar werden. Die Verteidigung einiger Gegner scheint sehr unzulänglich, wenn sie sagen, man müsse *individuum sensu diviso* und *sensu composito* unterscheiden. In der ersten Bedeutung gehörte freilich zur einzelnen Sache nicht jede Bestimmung, wohl aber in der letztern, wenn die Sache oder das Individuum in völligem Sinn und Verstande genommen werde. Ich antworte aber hierauf: ich bin ein ganzer einzelner Mensch, ein *Individuum sensu composito*, in völligem Sinn und Verstande, wenn ich gleich noch nicht auf die Bestimmung sehe, die ich morgen bekommen werde, wenn ich einen guten Freund besuche. Noch weniger thut mir die Antwort einiger anderer ein Senäge, wenn sie sagen, man müsse die veränderliche Bestimmung mit dem Subject verbinden, so würde sich alle Schwierigkeit heben. Nämlich auf folgende Art: die schwarze Kleidung des *Adon* gehört zum Wesen des schwarze gekleideten *Adon*. Was vor Ausdrücke würden aber auf solche Art entstehen? ich will eine Anwendung machen. Auf einem individuellen Stuhle sitzt *J. E.* ein Weib. Diese Bestimmung gehört zum Wesen des individuellen Stuhls, nach der Lehre meiner Herrn Gegner, und die Sache hat keine Schwierigkeit, wenn man diese Veränderung zum Subject: Stuhl setzt, und sagt: ein weiblicher oder vom Weibe besessener Stuhl erfordert, daß ein Weib darauf sitze. Was geht denn das Weib dem Stuhle an, ich kann ja den ganzen einzelnen Stuhl behalten, es mag ein Weib darauf sitzen oder nicht. Die Herren Leibnizianer pflegen aus diesem Principio der Individuation gar viele und mancherley Folgen herzuleiten. *J. E.* daß die Sünde zum Wesen dieser Welt gehöre, und daß nicht die geringste Veränderung in dieser Welt anders seyn könne, als wie sie ist, weil sonst diese Welt, nicht diese seyn würde u. s. w. Siehe meine Vorrede zu D. Dehrolid in Gießen, seiner Abhandlung von der Vorhersehung Gottes.]

[Inducia,

siehe Stillstand.]

Induction,

Heißt derjenige Vernunftschluß, da man von einer gewissen Beschaffenheit aller Theile eines Ganzen ins besondere auf eben die Beschaffenheit des Ganzen schließt. Es ist das Ganze entweder ein mathematisches, so das eigentliche Ganze oder ein philosophisches, so das Ganze ist, welches in seine Species eingetheilt wird, folglich kann man die Induction in eine mathematische und philosophische eintheilen: jene besteht darinnen, daß man von allen Theilen, woraus ein eigentliches Ganze besteht, entweder etwas bejahet, oder verneinet, und hernach dasselbe auf das Ganze folgert, *J. E.* das Haupt; die Hände, der Leib, die Füße des Menschen sind weislich gebildet, *E.* ist der ganze Mensch weislich gebildet, bei dem philosophischen aber wird von den Species auf das Genus geschlossen, *J. E.* Gold, Silber, Zinn, Blei, Stahl, Eisen, Kupfer, Messing läßt sich hämmern und schmieden, *E.* läßt sich jedes Metall hämmern und schmieden. Beide können entweder bejahend oder verneinend seyn, nachdem der Hauptsatz entweder bejahend oder verneinend ist: *J. E.* eine bejahende philosophische Induction wäre es: das Sacrament der Beschneidung, des Osterlammes, der Taufe und des heil. Abendmahls ist von Gott unmittelbar eingesetzt worden, *E.* hat Gott alle Sacramente unmittelbar eingesetzt; hingegen eine verneinende mathematische wäre es: weder die Stuben noch die Kammern, noch der Boden, noch die Keller, noch der Hof des Hauses ist schön, *E.* ist das ganze Haus nicht schön. Von Rechten wegen müssen alle Theile und Species in der Hauptproposition erzählt werden, wenn die Conclusion richtig seyn soll, weßwegen die Induction mit den Individuis, wo deren viel sind, nicht wohl angeht. Die gemeine Lehre davon steht nicht überall richtig aus. Denn einmal macht man keinen Unterschied unter dem mathematischen und philosophischen Ganzen, und vermischt die Theile und die Species mit dem Individuis; hernach theilen einige die Induction in eine vollkommene, und unvollkommene, welche letztere diejenige sey, da in der Hauptproposition nicht alle Theile oder Species erzählt würden, so keinen Grund hat, indem die Conclusion nicht eher angehen kann, bis man weiß, daß sie alle und jede Theile, alle und jede Species sich auf diese und jene Art verhalten, conf. Scheibler in opere logic. part. 4. cap. 13. tit. 3. Reckermann in system. logic. mai. lib. 3. tr. 1. sect. 1. c. 12. Domati de arte sylogistica art. 15. §.

698. pag. 261. Zwar was das letztere betrifft, so meynen einige, man habe nicht nöthig, alle Theile oder Species zu erzeuhen, wenn man die Formel anhängt, und man wird kein gegenseitiges Exempel finden, und also unter andern sage: der Spanische, Italienische, Französische, Rhein- und Frankenwein macht warm, und man wird kein Exempel, oder Species von Wein aufweisen können, der nicht warm mache, E. macht aller Wein warm; allein es bleibt auf solche Weise dennoch in dem menschlichen Verstand ein Zweifel übrig, folglich kann man diese nicht vor einen demonstrativen, sondern nur vor einen probabilen Schluss ansehen. Drittens haben einige die Induction zu einer gewissen Classe der Sophismorum, bald zu der dritten, bald zu der ersten zu bringen gesucht, s. Chauvin in lexic. philos. p. 335. edit. 2. welches abermal nicht angeht, indem so viele Termini vorkommen, und die ordentlichen sophistischen Regeln nicht können applicirt werden. Was Plato hierinnen vor Gebanken gehabt, solches berührt Diogenes Laertius lib. 3. legm. 53. dabei auch Schneiders de variis argumentandi methodis veterum ac recentiorum philos. pag. 21. sqq. zu lesen. [Induction wie man es in der Logik zu nehmen pflegt, besteht darin: daß man dasjenige, was einem untern Begriff (inferiori, speciei) zukommt, auch dem höhern Begriff (superiori, generi) allgemein genommen oder doch unbestimmt (indefinite) beyleget. Ich sehe dabei entweder auf die Beschaffenheit der untern Fälle, oder auf die Anzahl derselben. In der ersten Beziehung, schließt ich entweder von individuellen untern Begriffen auf den höhern, oder aber von solchen untern Fällen, welche gemeinschaftliche Begriffe ausdrücken. Die erstere Art wird eine Induction vom ersten Range, (primaria) genannt; die zweyte Art aber heißt eine Induction vom zweiten Range (inductio secundaria). Z. E. wenn ich schließe: die Erde, der Mond, Mercurius, Venus, Mars, Jupiter und seine Trabanten, Saturnus und seine Trabanten laufen um die Sonne herum. Also läuft jeder Planet um die Sonne herum: so ist dies eine inductio primaria. Hingegen, wenn ich schließe: die Manns- und Weibspersonen haben Vernunft; folglich haben alle Menschen Vernunft; so wäre dieses eine inductio secundaria. In der zweiten Beziehung schließt man entweder von allen untern Begriffen, auf die höhere Idee, oder nicht. Jenes giebt die vollständige, dieses aber die unvollständige Induction. Stehet man gar von einem einzigen Individuo eine Folge auf den höhern Begriff, so pflegt man dieses die unvollständigste Induction oder einen Exempelschluss zu nennen. Z. E. Abra-

ham ist durch den Glauben selig worden. Also werden alle Menschen durch den Glauben selig. Solche Schlüsse finden nur alsdenn statt, wenn der Grund von dem Prädicat, welcher bey dem Individuo statt findet, auch bey andern Individuis anzunehmen, die unter dem höhern Begriff der Induction stehen. Man kann die Induction in einen Schluss verwandeln, wenn man folgenden Obersatz oder maiorem zum Grunde legt: was allen untern Fällen eines bestimmten höhern Begriffs zukommt, das kommt auch dem höhern Begriff selbst zu. Z. E. was allen untern Fällen eines Planeten zukommt, das kommt auch dem Planeten zu. Nun aber kommt allen untern Fällen des Planeten eine Bewegung um die Sonne zu. Folglich ist solche Bewegung auch den Planeten überhaupt beizulegen.]

Insungibiles Res;

Bedeutet solche beweilliche Güter, die man wohl gebrauchen kann, ohne daß man sie verzehren, oder vernichten darf, dergleichen alle durch Kunst verfertigte Sachen, als Kleider, Hausgeräth u. d. gl. sind. Gleichwie im Gegentheil res fungibiles solche Güter anzeigen, die man nicht gebrauchen kann, ohne sie zu verbrauchen, wie alle Ess- und Trinkwaaren, alle Baumaterialien, und insbesondere das Geld sind. Deutsch lassen sich diese Termini nicht wohl ausdrücken; kommen aber in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit bey dem Eigenthumsrecht und bey der Eintheilung der Haab und Güter vor.

[Infusion,]

[Die Physiologen pflegen unter diesem Wort diejenige Handlung zu verstehen, da man etwas in das Blut leitet. Man weiß: wenn erbrechenbe Dinge und Pulver durch eine Oefnung in die Ader, in das Blut geleitet werden, daß eben solche Wirkungen erfolgen, als wenn der Mensch ein Brechpulver eingenommen hätte. Kurz, es scheint die Seele sich lediglich nach der Beschaffenheit des Blutes zu richten, so, daß Ueblichkeit und Abscheu, Begierde u. s. w. sich nach dem Blute richten. Eben deswegen haben einige daraus folgern wollen, das Blut sey die Seele. Allein es folget nur so viel aus der Einleitung ins Blut, daß die gehörige Beschaffenheit des Blutes eine notwendige Bedingung (conditio sine qua non) sey, ohne welcher die Seele nicht gehörig wirken kann. Ich habe in meiner Geschichte von den Seelen E. 105. s. hiervon gehandelt. Man lese hierbey auch den Artikel: Transfusion. Souff wird das Wort Infusion auch bey Pflanzen gebraucht. Siehe davon das Hamburg.

burg. Maaslin 9 B. S. 437. f. 19 B. S. 161. f.]

Ingenium,

Dieses lateinische Wort wird unterschiedlich aenommen, und kommt bey den Philosophen in einer dreysachen Bedeutung vor. Denn in weitern Sinn faffet man darunter die natürliche Beschaffenheit des Verstandes in Ansehung aller seiner Kräfte, des Gedächtnisses, des in engern Verstand aenommenen Ingeit und Judicii. Nach diesem Sinn pflegt man solches auch diesen, die eine durchdringende Urtheilskraft, obgleich kein gutes Ingenium in eingeschränktem Verstand haben, beizulegen. Die verschiedene Kräfte des Verstandes sind in Ansehung ihrer Lebhaftigkeit auf verschiedene Art vermischer, welche Beschaffenheit das Naturell heisset, und man allerhand Classen von den Ingeniis, davon unten der Artikel Temperament des Verstandes zu lesen ist.

Hernach bedeutet Ingenium im engern Sinn diejenige Fähigkeit, oder dasjenige Vermögen des Verstandes, welches die Ideen nach der Möglichkeit entweder zusammensetzet, oder von einander absondert, und hierdurch den Weg zur genauern Erforschung der Wahrheit dem Judicio bahnet, das man im Deutschen nämlich die Zusammenreimungskraft nennen kann. Das Gedächtnis hat nur mit den bloßen Ideen zu thun, und kann wohl Sätze merken, aber keine machen, welches hingegen dieses Ingenium thut, doch braucht es die Ideen, wie sie ihm vorkommen, und dürfen weder definit, noch dividirt werden, worinnen eben der Unterschied zwischen dem Ingenio und Judicio lieget. Denn da die Verbindungen der Ideen, welche das Ingenium wirket, nur bloß möglich sind; so ist das Judicium eine Fähigkeit, diejenigen Connerionen unserer Ideen gründlich zu erkennen, die nicht bloß möglich, sondern wahrhaftig sind. Man kann bey denselben einen gedoppelten Endzweck bemerken: 1) einen eigentlichen, oder göttlichen, zu welchem Gott den Menschen solches verliehen, daß er diejenigen Verbindungen der Dinge, die er vermittelst des Judicii weder durch die Sinne, noch durch nothwendige Folgerungen zu erkennen vermag, durch ingenieus oder sinnreiches Herumrathen, oder Verführung allerhand möglicher Connerionen, zu seinem großen Nutzen zu finden möge fähig seyn; auf welchem Grund dann die ganze Lehre von der Wahrscheinlichkeit, und wiederum auf dieser eine gute Anzahl der schon ten Disciplinen der Gelehrsamkeit beruhen, wie denn z. E. dergleichen vermittelst des Ingeniis versuchte und nachgehends nämlich durch das Judicium gebil-

igte Connerionen in der Physic Hypothesen, in der Politic Rathschläge, in der Hermenevtic Erklärungen u. s. w. genannt werden, dahero ein Mensch, der wenig ingenieus, oder sinnreich am Verstande ist, das ist, der nicht eben auf eine große Anzahl von dergleichen möglichen Connerionen herum zu sinnen fähig ist, in der Physic zu einem Erfinder der an noch verborgenen Geheimnisse der Natur, in der Politic zu einem Rathgeber, in der Hermenevtic zu einem Ausleger u. s. f. sich eben schicket, wie z. E. ein Ketz, der lahm und taub ist, zu einem Musico und Tanzmeister, wenn er auch gleich dem Judicio noch so scharfsinnig wäre: 2) einen zufälligen, dazu die Menschen solches zu gebrauchen angefangen, nemlich zu Erfindung allerhand artiger Verbindungen ihrer Ideen, die bloß zur Belustigung dienen. Diese sind von zweyerley Gattung. Denn einige dienen zu einer ernsthaften Belustigung, und werden von geschickten Leuten auch in den ernsthaftesten Abhandlungen nicht sonder Nutzen gebraucht, um die Gemüther, die sonst leicht in ernsthaften Betrachtungen allzuzeitig müde werden, immer aufgewekt zu erhalten, wozin das Dichten gehöret; andere hingegen dienen, eine Belustigung mit einem Geldichter zu erwecken, welche man Scherz nennet, s. Müllers Anmerkungen über Gracians Oracul Maxim. 76. pag. 602. Auf solche Weise äußert sich dieses Vermögen auf eine dreysache Art durch das Herumrathen, oder Vermuthen, durch das Erdichten und durch den Scherz. Lenket das Judicium diese Wirkungen, daß die Regeln der Klugheit, Gerechtigkeit und Weisheit nicht überschritten werden, so heißen sie sinnreiche, geschickte, artige, annehimliche Gedanken, davon wieder drei Arten sind, in Ansehung des Herumrathens die Wahrscheinlichkeit, in Ansehung der Dichtung die wahre Poeterey, und was den Scherz betrifft, die Artigkeit und Höflichkeit desselben, wozu aber die obigen Regeln nicht in acht genommen worden, so heißen es abgeschmackte Einfälle; und zwar nach den drei Wirkungen des Ingeniis Unwahrscheinlichkeiten, elende, magere und nichtwürdige Erfindungen, und dann scurrilische und Pöbelheringscherze. Ist das Ingenium mit dem Gedächtnis verknüpft, und es fehlt am Judicio, so entsethet eine Widerscherey, gleichwie die Verknüpfung des Ingeniis und eines verderbten Willens die Verschlagenheit zumege bringet, s. Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 1. c. 2. s. 28. lqq. Die Munterkeit und Lebhaftigkeit des Ingeniis nennen die Franzosen gar artig la presence d'esprit, welche darin besteht, daß wenn sich ein Mensch in einer Verwirrung beget, daraus er durch

durch judicantes Nachsinnen, oder Verstand nicht wohl kommen dürfte, oder da ihm vielleicht nicht Zeit dazu gelassen wird, er dem obgeachtet doch nicht lassen bleibe, sondern ebenfalls durch einen unversehnen artigen Einfall, oder Invention des Ingenii sich also fort zu lassen wisse. Es zeigt sich solche *præcocia d'esprit* entweder in Discursen, wenn man nemlich auf eine bedeutliche Rede gleich andern antworten soll, oder in Thaten. Sehr artig wußte ehemals ein Spanischer Ambassadeur König Heinrich dem Großen in Frankreich zu begegnen. Denn als dieser kurz vor seinem unglückseligen Tode sich gegen ihn, den Ambassadeur, vernehmen ließ, er gedente mit der zahlreichen Armee, die er eben damals zu sammen gebracht hatte, in Italien zu gehen, da er denn in Neapaul frühstückte, in Rom die Messe hören, und in Neapoli das Mittagmahl einnehmen wolle, replicirte der Spanier: Sire, wenn Ew. Majestät so hurtig-seyn wollen, so können sie den guten Zeit in Sicilien zur Wehr zu rechte kommen, womit er paratant auf die Tragödie zielte, die die Franzosen in vorigen Zeiten in der besetzten Sicilianischen Weiser mit sich mußten spielen lassen, wie dieses Exempel auch Gracian in seinem Buch *Agudas discurs.* 49. p. 126. anführt. Derselbe hatte dem berühmten Baugelas eine Pension zuwege gebracht, welcher das Dictionarium der Französischen Akademie mit helsen zu Stande bringen, worauf er einkens im Scherz zu ihm sagte: mein Herr, ihr werdet das Wort pension in eurem Werke nicht vergessen: darauf Baugelas antwortete: nein, nein, Herr Cardinal, aber noch viel weniger das Wort reconnaissance. Man hilft sich mit dergleichen hurtigen und sinnreichen Einfällen auf inwenrigen Art, nemlich entweder also, daß ein verurtheilter Handel in der That dadurch gelöst werde, oder in Ermangelung dessen doch also, daß man selbigen vermittelst einer solchen Erfindung auf eine ansehnliche Art von sich ablehne. Hier kann man zum Exempel den König Salomon nehmen, welcher durch einen sinnreichen Einfall den verwirrten Pauf der Weiber um das Kind entschiede: und eben Alexander, da er den Nordischen Anekdoten in Stücken zerhieße. s. Müller in den Anmerkungen über Gracians *Orakul* Kap. 36. pag. 429. Sonst erklären andere das Wort Ingenium in dieser eigern Bedeutung durch ein natürliches Vermögen, etwas leicht zu fassen, zusammen zu setzen, und in geschickte Ordnung zu bringen, zu erfinden und andern wiederum mitzutheilen.

Drittens nennt man Ingenium die künge Geschicklichkeit der Kräfte des

Verstands, entweder aller, oder einer einzigen, daraus wir manche Beschreibung von Ingenio vernehmen können, als wenn solches Aristoteles eine Kraft des Gemüths um zu seinem Zweck zu gelangen: Plato das Herz der Seelen, Cicero die Fierde eines Menschen nennet, wovon Buddeus in *disserat.* de cultura ingenii cap. 1. §. 8. und *institut. theolog. moral.* part. 1. cap. 1. sect. 5. §. 13. Lange in *protheoria eruditionis humane vniuersae*, welcher cap. 4. pag. 105. 199. viele Arten von Ingeniis machet, nebst unsern Gedanken vom Philosophischen Naturell cap. 1. §. 4. und den da angeführten Schreibern zu lesen. Anno 1727. ist heraus kommen: David Abercromby Gedanken vom Ingenio; oder von witzigen und scharfsinnigen Leuten anfänglich in Englischer Sprache geschrieben; nun aber in die deutsche übersezt von Christian Benjamin Tüchtler. (Viele Neuere nennen das Ingenium eine Fertigkeit, die Uebereinstimmungen oder Identitäten der Dinge wahrzunehmen, und setzen ihm Acumen entgegen, welches eine Fertigkeit die Verschiedenheit der Gegenstände zu bemerken, ausdrücke. *Ingenia præcocia* werden die frühzeitigen Gelehrten genennet. Von solchen behaupten verschiedene, daß ihre Gelehrsamkeit mehr eine Gedächtniskunstwissenschaft, als wahre gründliche Gelehrsamkeit zu nennen, und daß selbige der Gesundheit und dem Leben dieser gelehrten Kinder schädlich seyn, wie die Beispiele des Zerbüßlichen jeheniährigen Christlieb Lebrecht von Ersters, des Lübeckischen fünfjährigen Christian Heinrich Heinecke und des vierzehnjährigen Magistri Johann Philipp Baratiens an Tag legen. Siehe Colomirs *opuscula* edit. fabric. Ersters Leben, welches S. A. Franke zu Halle 1709. 12. herausgegeben. Heinekens Leben hat sein Informator Christ. von Schöneck beschrieben, siehe J. S. von Seelen sel. litt. Von Baratier kann gelesen werden: merkwürdige Nachrichten von einem frühzeitigen gelehrten Kinde, Stettin 1728. 8. Ein Verzeichniß von frühzeitigen Gelehrten kann man finden bei Adrian Baillet; Pet. Bayle; Vigneul Marville; Andr. Tirraquello; Leon. Allatio; Balch. Bonifacio; Joh. Heinrich Bockler; Alex. Ficheto; Wilh. Saldeno; Paul Colomies; Seb. Kortholt; David Sculteto; Joh. Gottlob Pfeiffer; Heinrich Klausung; Joh. Christoph Wolf; Georg Heinrich Göge; Joh. Christian Lange; Joh. Heinrich von Seelen; Mich. Lillenthal; Joh. Alsefer; Georg Ludwig Goldner; Morhof; Reimmann; Struv; Stolle u. s. w. die auch noch mehrere anführen.)

Injurie,

Injurie,

Ist ein Generalwort, welches noch andere Specialbeeren unter sich faßt, meistens man dadurch überhaupt eine Beleidigung verstehen kann, wenn der andere an seinem Recht gekränkt wird. Zwischen einer ungerathenen Handlung und Injurie bemerkt man folgenden Unterschied, daß jene von dem Gesetz abweicht, oder den Regeln des Gerechten; wenn aber dadurch dem Recht eines andern hochthätiger Weise Eintrag geschieht, so würde eine Injurie daraus, daher zwar eine jede Injurie unrecht sey, aber nicht alles, was unrecht, könne man gleich eine Injurie nennen, indem dabei nicht nöthig, daß eine Handlung wider des andern Willen geschieht, und er in die Verletzung seines Rechts nicht williget, nach dem bekannten Sprichwort: *volenti non fit iniuria*, s. Treuer in not. ad Pufend. de officio hom. et civis lib. 1. cap. 2. §. 15. pag. 67. an welchem Orte Pufendorf erinnert, daß einem auf dreifache Art eine Injurie könne angethan werden, als wenn man einem dasjenige versage, was er mit Recht fordern könne; oder ihm etwas nehme, das er mit Recht habe, oder ihm was böses zusage, darzu man doch keine Gewalt habe. In genauern Verstand nennt man Injurien, wenn jemand an seiner Ehre beleidiget wird, welches geschehe entweder mit Worten, wenn sie schimpflich und ehrenrührig sind, oder mit Werken durch verächtliche Geberden, Schläge, oder einige andere That, die zu des andern Schimpf und Verkleinerung gereichen mag. Von dem Schimpf mit Worten macht man indgemein fünf Arten, Schmach, Verkleinerung, Lästerung, Ehrenblasen und Hohn, wovon die Scholastici und Moralisti, auch Wilhelm Grotius im *enchiridio de principis iur. naturae* cap. 24. §. 12. handeln.

Innerlich,

Ist diejenige Beschaffenheit einer Sache, so fern sie sich in einem Ding befindet, daß sie von außen nicht empfunden wird, dem das äußerliche entgegen steht, so oben erklärt worden.

[Inoculation,]

[Inoculiren, einäugeln, impfen, einimpfen, pflanzen, pflöpfen, einpflöpfen, wird 1) im Pflanzenreiche von Bäumen gebraucht, da es die Handlung anzeigt, wenn man ein Auge (siehe Auge) von einem frischen Zweige oder Trieb-

reis desselbigen Jahres, so im Julio oder Augusto gebrochen wird, bestehend abnimmt, und solches hinter die Rinde eines nicht gar starken Stammes, die geschicht geöffnet werden muß, schiebet und gebort verbindet. Diese Art des Pflöpfens wird bey jarten Gewächsen, Citronen, Pomeranzen, Artocosen, Pfirsichen und dergleichen oder auch bey Zwergbäumen gebraucht. Die janiäen, die im Julio oculirt werden, erhalten noch in selbstem Jahre ein Wachsthum, die aber im August geimpft werden, wachsen erst im folgenden Jahre, daher auch von den Franzosen eine solche Inoculation *dormant*, oder die schlafende genannt wird. Außer diesem eigentlichen Oculiren hat man noch eine andere Art von Pflöpfen, wenn man nämlich einen Zweig oder Pflöpfreis von einem fruchtbaren Baume abnimmt, und solchen auf einen wilden oder unfruchtbaren Stamm vergefalt setzet, daß, nachdem in dem Stamm mit einem scharfschneidenden Instrumente behutsam ein mäßiger Einschnitt gemacht, und der Pflöpfreis unten zugetriefft worden ist, er bequem in diesen Einschnitt passe, und damit leicht verwachsen könne. Oder man trennet auch nur die Schale ein wenig vom Stamme, und schiebet den Pflöpfreis geschicht dazwischen, der sich denn durchs Anwachsen befestiget. Dadurch können wilde Bäume zahm, und unfruchtbare fruchtbar gemacht werden. Alte Bäume werden durch Aufsetzung solcher Pflöpfreiser gleichsam verjünget, Spatfrüchte werden in Frühfrüchte, auch in der Farbe und Geschmack verändert. Mehreres hiervon, und wie hiezu zu verfahren sey, siehe in Zincks ökonomischen Lexicon unter der Rubric Pflöpfen, Pflöpfreis.

2) Braucht man auch dieses Wort im Thierreiche, wenn man 2) von der Inoculation der Kinderblattern oder Pocken redet. Man versteht darunter die künstliche Art und Weise, wie die Kinderblattern sowohl Kindern als Erwachsenen mitgetheilt und hergebracht werden. Diese Kunst ist in China und den großen Indien von undenklichen Jahren her in Übung gewesen; in Georgien und Circassien bedient man sich derselben schon einige Jahrhunderte, und die Bewohner dieser Gegenden haben sie im vorigen Jahrhundert nach Constantinopel gebracht. Von da ist sie zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts 1717. durch die Lady Wortley Montague nach England gekommen, und von dorthier hat sie sich nach und nach weiter in Europa und Africa ausgebreitet. Die Inoculation geschieht auf verschiedene Art, entweder durch den Stich, oder durch den Einschnitt, oder durch das Einre-

Einreihen. Im ersten Falle befeuchtet man die Spitze einer Nadel oder Lanzette mit Eiter von frischen Pocken, ritzt und führt damit scharf zwischen den Oberhäuten und der Haut desjenigen, der inoculirt werden soll, ein oder etliche Linien hin, drückt das getrennte Häutchen ein wenig an die Nadel oder Lanzette, damit das daran hestehende Eiter sich abreibe und zurückbleibe. Den Einschnitt zum inoculiren macht man aber bloß, wenn man aus Mangel frischen Pockeneiters sich bloß Fäden bedienen muß, an denen man Pockeneiter hat einzuweichen lassen. Dergleichen Fäden behalten lange ihre Kraft, und man hat Erfahrungen, daß nach Jahresfrist und länger sie ihre Wirksamkeit bewiesen haben. Es kommt viel darauf an, daß sie anfanglich saftig getränkt seyn, und weder in einem zu trocknen noch zu feuchten Orte aufbewahrt werden. Der Einschnitt wird nur sehr flach gemacht, so, daß er mehr einem kleinen Risse, als Wunde, gleicht, und daß aus selbigem nur einige kleine Hinstropfen gleichsam herauszuweichen. Bei dem Einschnitte bedient man sich auch eines kleinen blasenziehenden Instruments, da man denn nach gezogenen und geschnittener Blase den Impfstaden einlegt. In beiden Arten der Inoculation hat man verschiedene Örter an der Oberfläche des Körpers gewählt. Zum Stiche, welches die Suttonische oder Gattische Inoculationsart genannt wird, nimmt man jetzt gewöhnlich die Haut, so zwischen dem Daumen und Zeigefinger ist. Der Einschnitt aber wird meistens am Oberarme, oder einigen nur an einem, von andern aber an beiden, und von noch andern aber auch zugleich am Oberschenkel gemacht. Wenn man kräftige Impfmaterie hat, ist ein Ort zureichend, in zweifelshaften Fällen handelt man sicherer, wenn an zweien Orten das Pockengift beigebracht wird, damit, wenn es an einem schädigt, dasselbe doch am andern eindringe. Einige haben auch versucht, durch bloßes Einreiben und Auflegen, sowohl fruchten als trocknen Pockeneiters, die Pocken beizubringen, und ihr Verfahren ist ihnen oft gelungen. Hieher ist das sonst gewöhnliche Kaufen der Kinder, um zu rechnen, da derjenige, so diese Krankheit einem mit Pocken beaffeteten abkaufen wollte, demselben ein Stück Geld geben, der Blatternde einige Zeit in der Hand behalten, und dem Abkäufer dann wiedergeben mußte, wodurch denn mittelstlicher Weise das am Gelde lebende Pockengift leicht in des andern Schweißlöcher einkriechen, und diese Krankheit erwecken konnte. Man hat noch verschiedene andere Arten erdacht, die Pocken beizubringen, die sich aber alle im Wesen auf diese drei Hauptarten beziehen, und

die, so wie auch das übrige Verhalten und Behandeln der Inoculirten bei den Ärzten nachzusehen sind. Wir begnügen uns hier nur kürlich die vornehmsten Gründe anzuführen, deren sich theils die Gegner, theils die Verteidiger der Inoculation bedienen, sie entweder als gefährlich, schädlich und unerlaubt zu verwerfen, oder als heilsam, nützlich, und dem menschlichen Geschlechte erspriesslich anzupreisen. Denn obschon von der ersten Bekanntwerdung der Inoculation in Europa sechzig Jahre verlossen sind, so giebt es doch noch viele Gegenden, wo sie entweder gar nicht bekannt, oder doch nicht sehr im Schwange ist. Die Ursache hiervon liegt zum Theil ohne Zweifel in dem Streite, der über den Nutzen oder Schädlichkeit der Inoculation ist geführt worden.

Diejenigen, so sich der Einimpfung der Blattern entgegen setzen, führen folgende Gründe an: 1) Stürben doch zuweilen solche Personen, welchen die Blattern eingefroßt wurden, die vielleicht nie die Blattern würden bekommen, und folglich länger gelebt haben. Würde man sich also in diesem Falle nicht einen Vorwurf zu machen haben, daß man das Lebensziel eines Menschen verkürzt habe? 2) Will man Exempel aufweisen, daß solche Menschen, denen die Blattern inoculirt worden, dennoch nachher die gewöhnlichen Blattern wiederbekommen hätten. Da also die Einimpfung der Pocken uns keine Gewähr leihe, daß der Mensch auf die Zukunft von dieser Krankheit frey bleiben werde, so sey es wohl am klügsten gerathen, man überlasse sich der weisen Vorsorge Gottes. 3) Sollen diejenigen, welchen die Blattern eingepfist worden sind, nicht leicht über vierzig Jahr alt werden. 4) Glauben einige, daß die natürlichen Pocken nicht so gefährlich und tödend sind, wie die Freunde der Inoculation vorgeben, wenn man nur gehörig mit den Patienten umgehen wisse. 5) Man maache sich bey der Einfrostung der Pocken eine Nacht an, die der Gottheit allein zuläme, indem man nach seiner eignen Willkühr eine Krankheit sich zuläge, von deren glücklichen Ausgang man nicht sicher seyn könnte. 6) Die Einfrostung der Pocken lasse nicht allein andere Krankheiten zurück, sondern setze uns auch in die Gefahr, daß andere ansteckende Krankheiten mit dem Pockeneiter aus einem Körper in den andern gebracht werden könnten. 7) Auch streite die Inoculation mit der Nächstenliebe; weil durch dieselbe leicht das Pockengift weiter ausgebreitet würde, und man seinen Nächsten dadurch Schaden zufügen könne, wenn wider seinen Willen er oder die Seinigen von dem

verbreiteten Pockengifte angesteckt werden sollte.

Hierauf antworten aber die Vertheidiger der Einsprosser, welches jest nicht allein die meisten Aerzte, sondern auch viele der Vortragelehrten unserer Zeit sind: 1) Zwischen der Anzahl derer, so an inoculirten Pocken sterben, und derer, so von natürlichen hingerafft werden, sey ein sehr großer Unterschied, da man aus wiederholter und lange angemerkter Erfahrung wisse, daß nach einer sehr mühsigen Rechnung im Durchschnitt von leichten und gefährlichen Epidemien von hundert Kranken an natürlichen Pocken doch wenigstens 10 sterben, hingegen unter gleichen Bedingungen und bey mit unter vorkommenden und eingerechneten unglücklichen Fällen der Inoculation von 300 Inoculirten kaum einer verlohren gehe, wie die unten aus verschiedenen Quellen gezogene Nachrichten zuverlässig zeigen werden. Daß ferner diejenigen, so von Natur keinen Stoff zu dieser Krankheit bey sich hätten, durch die Inoculation auch nicht angesteckt werden können; wie man denn Exempel habe, daß bey einigen Personen nach 5 und mehrmaligen Inoculiren keine Pocken oder Pockenfieber haben erregt werden können; mithin diejenigen, so natürlicher Weise stets von Pocken würden frey geblieben seyn, hiebei nichts wagten. 2) Sey noch nicht völlig dargethan, ob man nicht ebenfalls von den natürlichen Pocken zu zweyen Malen befallen werden könne, wie man theils aus Schriften, theils durch mündliche Nachrichten, glaubwürdige Exempel anführen will. Da uns nun die natürlichen Pocken nicht zuverlässig vor einem neuen Anfall sichern können, wie könne man eben dieses der Inoculation zum Vorwurfe machen, wenn es ja gegründet seyn sollte, daß nach wahren durch die Inoculation hervorgebrachten Pocken, die Krankheit zu einer andern Zeit nochmals ausgebrochen wäre? Wenn überdieses alle Exempel, die theils aus Vorurtheil und Parteilichkeit erdacht worden, theils aus unrichtigen oder übelverstandenen Nachrichten entsprungen sind, abgerechnet werden sollten, so würde die wahrscheinliche Wichtigkeit dieser Einwendung sich sehr vermindern. 3) Der dritte Vorwurf sey von noch geringerer Erheblichkeit, und zu einer Zeit entstanden, da gewiß noch nicht viel Personen so inoculirt worden waren, daß vierzigste Jahr erreicht haben konnten, folglich denen Angrud von selbst in die Augen leuchte. 4) Ob es zwar ferner an dem sey, daß oft die natürlichen Pocken, wenn sie vernünftig und behutsam behandelt werden, nicht so gefährlich und tödtlich sind, als man gewöhnlich geglaubt hat, und als sie durch eine verkehrte Curart werden können: so sey doch aber auch

nicht zu leugnen, daß sich oft Pockenepidemien ereignet haben, wo alle vorstichtige, behutsame, und durch offtie Erfahrung sonst als gut bestätigte Curarten, unzureichend gewesen sind, zu verhindern, daß nicht eine große Anzahl Pockenpatienten wären weggerafft worden; hingegen selbst in solchen gefährlichen Epidemien die Inoculation sich als ein sicheres Mittel bewiesen habe. 5) Wie denn auch der Vorwurf, als griffe man bey der Inoculation Gott in seine Rechte, ganz ungegründet sey, da uns nicht allein nicht verborgen, sondern vielmehr anbefohlen sei, drohenden Gefahren Gegenmittel entgegen zu setzen; und da man bey der Inoculation sich nicht viel mehrerer Gefahr unterwerfe, als wenn man aus Voricht, einer Krankheit vorzubeugen, zur Ablass, ein Brech- oder Durgliermittel nehme, oder sich ein Fontanelle setzen lasse, in welchen sämtlichen Fällen man sich gewissermaßen eine Krankheit ziehe, die wohl hiemit durch Nebenumstände eine Veranlassung zur Lebensgefahr und Erbs geben könne, wie einige Erfahrungen bewiesen hätten, gewöhnlicher Weise aber, und das allermeistmal, in einem heilsamen Vorbaumungsmittel bestehe. Sollte man also, um dieser so seltenen Möglichkeit zu entgehen, sich obiger Mittel niemals bedienen? und habe es nicht mit der Inoculation vollkommen ähnliche Verwandniß? 2) Ferner sey der Einwurf, so wahrscheinlich und der Theorie gemäß er zu seyn scheine, daß mit dem Pockengifte bey der Inoculation zugleich andere Krankheiten aus einem Körper in den andern gebracht werden könnten, noch durch keine zuverlässige Erfahrung bestätigt worden; denn die sehr wenigen von den Gegnern der Einimpfung angeführten Exempel sind als ganz falsch nach genauern Nachforschern befunden worden. Daß aber nach inoculirten Pocken andere Krankheiten zurückbleiben können, würde zwar niemand leugnen: allein, da die vieljährige Erfahrung nunmehr außer Zweifel gesetzt habe, daß nach inoculirten Pocken weit weniger und seltner andere Uebel zurückblieben, als leider nach natürlichen Pocken nur gar zu oft zu geschehen pflegt: so erbeke von selbst, daß dieser Vorwurf der Inoculation nicht allein nicht schade, sondern gewissermaßen dessen Anführung vielmehr zur Empfehlung diene. 3) Und daß endlich durch die Einimpfung der Blattern, und durch die darüber zu befürchtende Ausbreitung des Pockengiftes dem Nächten Schaden zugefügt wurde, sey so ungegründet, daß man vielmehr das Gegentheil behaupten könne. Die größte Gefahr der Ansteckung sey da, wo viel Pockenpatienten wären, durch die Inoculation würde aber die An-

ist deren, die bey einer entstehenden Epidemie zu Pocken erkranken können, vermindert, mithin auch die Gefahr des Ansteckens. Auch hindert das Einimpfen gar nicht die Behutsamkeit, die man anwenden könne, andern nicht gefährlich zu werden, vielmehr adde sie Gelegenheit, bey Zeiten hietinn Vorsicht zu brauchen, weil man zum voraus wahrscheinlich wissen kann, wenn nach geschehener Einimpfung die Krankheit und die Pocken ausbrechen werden. Zudem wären inoculirte Pocken weder so häufig, noch so schmerzhaft, daß man von ihnen in der Entfernung ein nothwendiges Aufsehen zu befürchten habe. Und über dieses alles wäre es eine unbillige Forderung, daß ich mein Leben deswegen in Gefahr setzen, und mich der Inoculation nicht bedienen solle, weil mein Rath, der nicht gleiche Vorsicht an sich üben will.

Man fährt ferner zu Vertheidigung der Einimpfung noch verschiedene Nebengründungen an, deren wir nur einige wenige noch anmern wollen. Dabin gehört vorzüglich: daß man zum Inoculiren nicht allein die bequemste Jahreszeit, sondern auch denjenigen Zeitpunkt wählen kann, in welchem sich der menschliche Körper am gesunden befindet, oder nachdem er zu diesem Unternehmen hinlänglich zu bereitet worden ist; wenn man zur Wartung und Pflege die mehrste Muße und Bequemlichkeit hat; wenn keine Epidemie herrscht, die der Pockenkrankheit, im Falle sie sich einmischen sollte, Gefahr bringen könnte; wenn ich die Aufsicht eines erfahrenen und gewünschten Arztes haben kann. Ferner bestehe ein großer Vortheil der Inoculation auch darin, daß das Pockengift nicht durch die Lunge oder den Magen, wie bey dem gewöhnlichen Anstecken, sondern durch die Haut in den Körper gebracht werde, wo es mit weniger Gefahr verknüpft sey; daß nach dem Einimpfen selten eine große Anzahl der Pocken ausbreche; entweder gar kein, oder nur selten ein sehr schwaches Suppuratum; oder zweytes Nachfieber erfolge; daß durch die Inoculation das Gesicht vor tiefen Narben und häßlichen Verunstaltungen bewahrt würde, und daß endlich nach der gegründeten Gegenseinanderhaltung der Todtenblößen derer, die an natürlichen, und derjenigen, so angeimpften Pocken gestorben sind, zuverlässig erwiesen sey, daß dem Staate durch Einführung der Inoculation eine ungemein große Anzahl Unterthanen erhalten würden, die im entgegenesetzten Falle verlohren giengen. Es würde zu weitläufig seyn, die verschiedenen Listen anzuhören, die man hierüber hat. Man sehe die Schriften nach, die von der Inoculation geschrieben haben. Weil deren aber eine so große Anzahl ist, ist es schwer fällt, eine Auswahl daraus

zu machen, so rathen wir des Herrn D. J. Georg Krünig Verzeichniß der vornehmsten Schriften von den Kinderpocken und deren Einimpfung, Leipzig 1768. 8. nachzuschlagen, wo die mehrsten bis zu dieser Zeit herausgekommene Schriften, sowohl über die natürliche Pockenkrankheit, als deren Einimpfung gesammelt worden sind. Nach einer Liste, die Herr D. Zenofer aus verschiedenen Schriften zusammengezoget, und in seine Briefe über das Blat. erpellen, so in zwey Theilen 1765. und 1766. zu Altona herausgekommnen sind, eingerückt hat, (p. 171.) sind von 30365 Pockenpatienten 4581 gestorben; da im Gegentheile von 3781 inoculirten zu der Zeit, da man mit der Inoculation noch nicht so geschickt, als jetzt umzugehen wußte, nämlich zwischen den Jahren 1721. und 1755. dennoch nicht mehr als 67 gestorben sind; und nach einer neuern ebendasselbst (p. 174.) befindlichen Liste sind unter 10720 Inoculirten gar nur 25 gestorben, woraus also der Nutzen und Vortheil der Inoculation ganz ungezweifelt erhellet.

Man hat auch angefangen, die Masern einzupfropfen, und der erste, so dieses an 12 Kindern mit gutem Erfolg zu versuchen Gelegenheit gehabt hat, ist D. Francis Home, ein Mitglied des medicinschen Collegii in Edinburg. Siehe dessen Medical facts and experiments. London 1759. 8. pag. 253. und folg. und Comment. de reb. in scientia naturali et med. gest. Vol. IX. p. 504.

b) Das Wort Inoculation oder Einimpfung wird auch vom Viehe gebraucht, dem man die Seuchen einimpft, um dadurch der wüthenden Gewalt solcher Krankheiten vorzubauen. Es ist dieses bereits an verschiedenen Zuchtvieh bald mit glücklichem, bald mit weniger glücklichem Ausgange versucht worden. Siehe hievon des Hrn. de Courtivron Abhandlung in Histoire et Memoires der Pariser Academie der Wissenschaften im Jahr 1748. p. 323. u. f. nach der Pariser Ausgabe. Was über diese Materie geschrieben worden ist, hat ebenfalls der vorhin gedachte Hr. D. Krünig gesammelt und angeführt in dem Verzeichnisse der vornehmsten Schriften von der Rindviehseuche. Leipzig 1767. 8.]

[Insel.]

[Wenn eine entsteht, wer sie haben soll, siehe Zuwachs.]

[Insecten,
siehe Bestie.]

[Insenst:]

[Insensibel,

Nicht Unempfindlichkeit.]

Instruiren,

Oder sich bei andern Leuten beliebt machen, welches ein wichtiger Punkt in der Lehre von der Klugheit zu leben ist. Denn die Liebe wirkt zum Vergnügen dessen, auf den sie geworfen worden, viele nützliche Thaten, daher derjenige, welcher die Liebe und Gewogenheit vieler Menschen besitzt, und den wichtigen Vortheil hat, daß sich viele vor ihn nach dem Maße ihres Vermögens interessieren, und sein Glück und Aufnehmen zu befördern sich bemühen. Bei einem so guten Endzweck hat man wohl Ursach, sich um die Mittel, sich zu instruiren, zu kümmern, welche überhaupt darauf ankommen, daß man ein Wohlgefallen über uns und unsere Verrichtungen andern erwecke, weil sich alle Liebe und Gewogenheit auf ein Wohlgefallen, das man über etwas heget, gründet. Dasjenige, was andern wohlgefällt, ist entweder bloß was artiges, das ist, ein artiges Exterieur, oder was reelles und nützliches, das man einer angenehme Geselligkeit gegen jedermann in allen vorkommenden Gelegenheiten, die den wirklichen Nutzen und das Vergnügen der Leute betreffen, spüren läßt, wovon oben in dem Artikel von der Complaisance, und unten von der Liebe ausführlicher gehandelt worden.

Instanz,

Ist diejenige Art bei einer Disputation auf des Gegners Argument zu antworten, daß man durch ein Exempel, so man von den untern Begriffen, oder von den verschiedenen Arten und Individuis des Subjecti nimmt, zeigt, der erste, oder andere Satz sey nicht allgemein. Rüdiger merkt in instit. erudit. p. 229. ed. 3. an, daß man auf die beyden ersten Sätze, auf die Art zu schließen, auch auf den Schluß selbst eine Instanz geben könne, wenn sie sehr klar und deutlich wäre. Von einer solchen Antwort muß der Opponent zeigen, daß die Instanz hier nicht angehe, und unter seinem allgemeinen Subjecto nicht begriffen werde.

[Instinct,]

[Oder ein Trieb, welcher auch stimulus genennet wird, heißt überhaupt das innere Principium, welches ein Thier (vernünftiges oder unvernünftiges) zu seinen Handlungen antreibt, und in einer starken sinnlichen oder undeutlichen Verwirrung besteht, wodurch das Thier eine

Richtung zu dieser oder jener Handlung erhält. Wir haben verschiedenes hieher gehöriges unter dem Artikel Naturtrieb ausgeführt. Da aber Alexand. Gottlieb Baumgarten in seiner Methaphysik S. 677. verschiedene Worte, die man sonst als gleich vielbedeutend ansiehet, unterschieden hat, so wollen wir seine Theorie hiebien anführen. Die Gründe von einem intendirten Zweck, oder die Bewegsachen (causae impulsivae) geben Triebfedern des Gemüths (elcteres animi) welche in Vorstellungen des guten oder bösen, des angenehmen oder unangenehmen bestehen. Solche Vorstellungen sind entweder deutliche oder nicht. Jene werden Bewegungsgründe (motus) die aber Stimuli genennet. Sind die Stimuli dunkle Vorstellungen, so nennt er sie Triebe, (impulsus); wo nicht, so heißen sie Reizungen (incitamenta). Von den Instincten der unvernünftigen Thiere mag gelesen werden: Sam. Keimarus in den allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere. Hamb. 1773. Carl Bonner Betrachtung über die Natur, mit Spallanzanischem Zusatzen vom Hrn. Prof. Titius. 1774. De la Chaux dre Betrachtung über der Thiere Erkenntniß, Naturtrieb und Abscheu. Leipz. 1751. Georg Friedr. Meiers Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Sinnen der Thiere. Halle 1756. Philosophischer Zeitvertrieb über die Thiersprache. Aus dem Französischen. Frankf. und Leipz. 1740. Journ. Encycloped. 1762. Tom. VII. pag. 337. Remarques sur l'instinct. Lettres sur les animaux par un Physicien de Nuremb. Gaz. lit. de l'Eur. 64. Jun. pag. 242. Juill. et Sept. pag. 3. 17. und noch viele andere. Herr D. Martini in der Völkischen allgemeinen Naturgeschichte 7 Theil p. 130. f. giebt auch noch Schriften, außer den erwähnten an.]

Instrument,

Bedeutet überhaupt ein jedes Werkzeug, durch dessen Hülfe eine wirkende Ursache etwas ausrichtet, oder die Wirkung darstellt, 1. E. die Feder ist bei dem Schreiber ein Instrument, die an sich nicht wirkt, oder sich thätig erweist, als welche Bewegung und deren Einrichtung von dem Schreiber selbst dependiret; gleichwohl aber mag er die Finger und die ganze Hand bewegen, wie er will, so wird ohne der Feder, oder einem andern dergleichen Instrument die Wirkung, oder die Schrift nicht erfolgen. Nimmt man auf solche Art das Wort Instrument, so sieht man zwar, daß dazwischen allezeit eine Relation gegen die Wirkung habe, so aber, daß das selbst lebend verhält, und von einem andern wirkend den

den Principio gebrauchen und dirigiren läßt. Einige sind nothwendig, ohne deren Hülfe die Wirkung gar zurück stehen würde, z. E. wenn man was zer schneiden, oder in Stücken sägen will, muß man ein Messer oder eine Scheere, und eine Säge, bey dem Nähen aber eine Nähnadel haben; etliche aber machen nur, daß eine Wirkung ehe, leichter und besser hervor kommt, z. E. wenn man einen Nagel in ein fest Holz schlagen will, und man bedient sich dabei eines Bohrer und Hammers. So giebt auch sowohl natürliche Instrumente, wie z. E. die Hände in Ansehung des Essens, die Hände in Ansehung des Greifens, u. s. w. als auch künstliche, wie man denn insbesondere mit diesem Namen diejenige Werkzeuge bezeugt, welche man in denen mechanischen Künsten nützlich und mit gewissem Vortheil brauchet, auch die, so zu der Musik und Stimmkunst dienen. Die Scholastischen Metaphysici bringen eine Frage vor, ob die sogenannte causa instrumentalis eine besondere, und von den andern gewöhnlichen causis, als der officiali, formali, materiali und finali, unterschiedene Art sey, oder nicht? mäszen das erstere Plato und Galenus behauptet, so aber ohne Grund wäre. Denn ein Instrument thäte keinen eigenen Einfluß in eine Wirkung, der von demjenigen, so die andern causae thäten, unterschieden wäre. Mitbin könnte man sie füglich als eine Art der wirkenden Ursache ansehen, wiewohl Philoponus selbst mit zu der Materie gerechnet, s. Scheiblers opus metaphys. lib. 1. cap. 22. §. 28. seqq. (Erfst theilen die Metaphysici das Instrument in instrumentum vivum et mortuum; activum et passivum; coniunctum et separatum; u. s. w. Siehe Daries Metaphysic.)

Interesse,

Wird dasjenige Geld genennet, welches man vor den Gebrauch fremder Gelder in Ansehung, daß man selbige nutzen kann, der Eigenthumbherr aber entbehren muß, dergest, es mag nun die Zahlung baar, oder an andern Gütern geschehen. Im Deutschen nennt man es auch die Zinsen. Ob und wie viel man Interesse nach Proportion des Capitals nehmen könnte, wird unten in dem Artikel von dem Wucher vorkommen. [Das Wort Interesse wird bey den neuesten Schriftstellern auch in einer allgemeineren Bedeutung gebraucht, indem man darunter alles, was uns Nutzen bringt, oder den Eigennutzen, er mag nun regelmäßig oder regellos seyn, versteht.]

Interregnum,

Kommt in der Politie bey dem unruhigen Zustande der Republik vor. Philos. Lexic. 1. Theil.

Wenn das Haupt, welches die Republik verlohren, ein König gewesen, und das Reich ein Wahlreich ist, oder wenn es zwar ein Erbreich, aber keinen Erben hat, so entsteht ein solcher Zustand, welcher interregnum genennet wird. Hiedurch wird das Volk wiederum in die Freyheit gesetzt; weil aber noch einiges Band, wodurch das Volk zusammen gehalten wird, übrig bleibt, so bekommt die Republik die Gestalt einer Demokratie. In solchem Zustande stehet ihr frey, entweder ein neues Oberhaupt zu erwählen, welches dem vorigen in allen Rechten gleich, oder eine neue Form der Republik einzuführen, s. Puffendorf de iur. nat. et gent. lib. 7. cap. 7. §. 7. und in dissert. de interregno dissertat. academic. pag. 261. Grotium in element. prudent. civil. part. 1. sect. 12. §. 14. und part. 2. sect. 22. Willenberg in sicilim. iur. gent. prod. lib. 2. cap. 9. qu. 3. Es theilen einige solches ein in ein ordentliches und außerordentliches; jenes sey bey den Wahlreihen, dieses aber bey den Erbreichen.

[Interruptum,

siehe Continuum.]

[Intoleranz,

Dieses Wort zeigt überhaupt dieselbe Handlung an, nach welcher etwas nicht verwilliget, geduldet oder zugelassen wird. Man redet von einer bürgerlichen Intoleranz, und auch von einer Religionsintoleranz. Jene äußert sich in einem Staate, wenn man die oder jene Verriichtung einem Mitgliede des Staats, oder einem solchen, der sich im Staate aufhält, nicht verwilliget. Je zuweilen zeigt es in einer engeren Bedeutung eine regellose Unterfassung eines Geschäfts oder einer Verriichtung an. Joh. Claudius Adrian Helvetius in seinem hinterlassenen Werke vom Menschen, von dessen Geisteskräften, und von der Erziehung desselben. Aus dem Französischen übersetzt. Breslau 1774. 1 Band, S. 321 f. f. hat von der Intoleranz gehandelt.

Die Religionsintoleranz verbietet alle einer in einem Staate eingeführten und verwilligten Religion nachtheilige und schädliche Unternehmungen. Auch diese Intoleranz kann sehr verhältnißmässig, um Ruhe bey den Unterthanen zu erhalten, und sie in ihrem Gottesdienste nicht irre zu machen. Selbst der Staat hat Vortheile hiervon. Wenn man aber freylich diese Intoleranz bis zur Verfolgung und Gewissenszwang derjenigen ausdehnt, die mit uns nicht einerley Gottesdienst ausüben, so ist ein solches Verfahren allerdings der wahren Menschenliebe entgegen. Hr. D. Joh. Paul Sutor zu Ingolstadt

habt sagt ganz wohl hiervon in seiner allgemeinen practischen Weltweisheit 1774. S. 85. „1) Soll ich ein Recht haben, den andern zur Annahme irgend einer Religion zu zwingen, so muß es die wahre seyn. Nur eine einzige Religion kann die wahre seyn: welche ist nun diese? — Ein jeder Irrende hält seine Irrthümer für wahr. Es würden also alle Anhänger einer jeden Religion sich für berechtigt halten; mit Feuer und Schwert ihre Religion auszubreiten, das ganze menschliche Geschlecht würde ein unseliges Opfer eingebildeter Gottseligkeit werden. a) Kann der Gewissenszwang als ein Mittel zur Beförderung der wahren Tugend angesehen werden? Dies ist doch wohl die einzige Absicht, die man vernünftiger Weise dabey haben könnte. Nimmermehr. Die Tugend ist etwas innerliches; nicht diese, sondern Verstellung und Heuchelei kann ein Mensch von dem andern erfassen.“ Neuerer Zeit predigen auch gar viele, sogar unter unsern Gottesgelehrten, mit Heftigkeit die Toleranz in ihren Schriften, und wenn man das Wort so erklärt, daß man fremde Religionsverwandte nicht zur Aenderung ihrer Meinungen zwingen soll, daß man sie nicht verfolgen, sondern ihnen mit Liebe und Sanftmuth bezeugen soll, so schlage ich mich selbst zu diesen Lehrern der Liebe. Aber dieses glaube ich auch, daß man einen Unterschied unter der Toleranz der Irrenden, und unter der Toleranz der Irrthümer und Unwahrheiten machen sollte. Das erkere ich die Pflicht der Menschheit. Den Irrthümern hingegen muß und soll man sich entagen setzen. Jedoch nur durch tüchtige Gründe und Beweise, wodurch der Verstand eine Richtung zur Ueberzeugung bekommt, und eben dieses lehret die Offenbarung der Ebristen. Hr. J. G. Lüdke hat 1774. herausgegeben: Ueber Toleranz und Gewissensfreiheit, insofern der rechtmäßige Religionsseifer sie befördert, und der unrechtmäßige sie verhindert. Erstes und zweytes Buch. Berlin, 25 Bogen 8. Der Religionsseifer ist nach seiner Erklärung die Bemühung, die Religion, oder die Erkenntniß und Verehrung Gottes bey andern in diejenige Achtung und den Werth zu setzen, worinn sie bey uns selbst steht, ihre Veringsachtung aber zu verbüßen. Ob solcher Religionsseifer ein wahrer oder falscher, rechtmäßiger oder unrechtmäßiger sey, das muß aus den Bewegungsgründen, die dazu antreiben, aus den Absichten, die man sich dabey vorsetzt, und aus den Mitteln, deren man sich zur Erreichung seiner Absicht bedient, entschieden werden. Das einzige taugliche Mittel besteht in tüchtigen Ueberzeugungsgründen. Der regelmässige und ächte Religionsseifer muß verständig und bedachtam seyn. Um mit Ver-

stande zu eifern, ist nicht genug, daß man es gut meine. Man muß nach unparteyischer, genauer und wiederholter Untersuchung seiner Sache gewiß seyn. Man muß wesentliche Religionslehren und theologische Hypothesen, Irrthum und Laith von einander unterscheiden. Zu einer wesentlichen und für alle gebhörigen Religionslehre wird erfordert, daß sie das Herz und Leben aller und jeder interessire. Der bedachtsame Eiferer verfährt mit Sanftmuth, mit Mäßigung und Klugheit. Der unächte Religionsseifer eifert springt aus unlautern Quellen, und hat unlaute Absichten. Er suchet mehr seine eigene Sache, als die Sache Gottes und der Wahrheit. Seine Eriehedern sind bald Trägheit oder Unfähigkeit, selbst zu untersuchen, was in der Theologie wahr oder falsch ist; bald eigenlichiger Stolz, Recht haberes und Partbeygeiß, Eigennutz, eitle Ruhmsucht, Menschengefälligkeit, Neid und andere schädliche Leidenschaften. Der Religionsseifer wird offenbar ungerecht, so bald er sich unerlaubte Mittel zu seinem Zwecke bedient. Diese sind ungegründete Beschuldigungen der Gegner, als ob sie ein böses Herz hätten, und Verführer wären, beschimpfende Schmähworte, Consequenzmacheres, Wortverbrehungen und Bezeugung verbasster Ketzernamen. Dies ist der Inhalt des ersten Buchs in Hr. L. angeführten Schritt. In dem zweyten Buche untersucht er, ob die mehr und mehr überhandnehmende Irreligion und Sittenverderbniß eine Folge der größern jetzt von den Christen fürsten verkatteten Freyheit zu denken sey? und leugnet diese Frage. Man findet verschiedene gute Gedanken bey dem Verfasser, ob man ihm schon in verschiedenen Dingen gar nicht beopflchten kann. Es verspricht Hr. L. in Zukunft von dem Werthe der symbolischen Bücher, von der Kirche und ihrem Ansehen in Glaubenssachen, von der Indifferenten, und ob die Toleranz dazu führe, von dem Einne dessen, was die Schrift über Ketzeren, Kotten und falsche Propheten sagt, von dem Unterschiede der bürgerlichen und der christlichen Toleranz u. s. w. zu handeln. Ich erinnere mich hierbey eines Wunsches, den ich in gewissen gelehrten Nachrichten gelesen habe, und darauf gehet, daß der Verfasser genauer, als gewöhnlich zu geschehen pflege, untersuchen möchte, ob nicht oft, wenn man von Gewissensfreyheit rede, die Freyheit, nach seinem Gewissen zu denken und zu glauben, und die Freyheit, das, was man glaubt, öffentlich zu lehren, mit einander vermischt werde, und ob beydes eine völlig gleiche Duldung erfordere, besonders wenn bey dem letztern fällt die Gewissensfreyheit anderer dadurch ge- fränkt würde? Noch erwähne ich eine Schrift

Schrift, die zu Hamburg 1774. in 8. unter dem Titel: die Zeichen dieser Zeit nach ihren Aussichten für die Religion, herausgegeben, welche der Toleranz, und das Wort redet. Der Verf. meynt, die Beförderer der Toleranz, die Reformatoren, die Feinde der symbolischen Bücher, das allgemeine Christenthum, welches man einführen will, die ausgeübte Controverse mit der römischen Kirche, die neue Mode die Theologie zu lehren, der Gebrauch der Profanscribenten zur Erklärung der heiligen Schrift, das Philosophiren in der Theologie, scheine zwar sonderbar genug und von vieler Hebrutung zu seyn, allein es möchte wohl mehr Gewinn als Verlust für die Wahrheit seyn. Gott treue durch allerley Händel seinen Saamen aus, und er allein wisse, wenn er die Frucht bringen werde. Die Bemühungen der Neuern wären nicht schädlicher, als man denke. Der Wahrheit sey der vollkommenste Sieg aufzubewahren. Wenn die Eddrung auch noch einig Jahre daure, so werde doch nur mehr Wahrheit ausgeköstet, und das Ganze desto eher gereinigt und geläutert. Es müssen Ketten seyn, der Saame entwickelt sich von allem, und säugt an zu keimen; wie nahe die Blüthe, wie nahe die volle Frucht sey, müsse man dem überlassen, dessen Werk das Ganze sey. Ich überlasse dem Leser die Prüfung dieser Gedanken. Es ist auch im Jahre 1774. ein Buch geschrieben an den Hrn. von Voltair, gedruckt worden, worinne derselbe eingeleitet wird, die theologische Doctrin in Deutschland anzunehmen, in welchem sehr gute Gedanken von der Toleranz in einem satorischen Tone vorgebracht worden. Der scharfsinnige Hr. Wolff Friedr. Reinhard hat in der Sammlung vermischter kleiner Schriften 4. Bd. Bohn 1770. p. 36 f. f. ein Schreiben über die Frage: Ob aus der jetzigen Lage an einigen Orten herrschenden Toleranz eine Gefahr für die protestantische Kirche, in Absicht auf die weltliche zu besorgen sey? drucken lassen. Man lese auch die Rubrik Freyheit zu gedenken, Religion, und die gleich darauf folgenden Artikel.]

Intriguen;

Man braucht dieses Wort, welches passivisch ist, und einen verwirrten Handel bedeutet, oft im gemeinen Leben, und in der Lehre von der Klugheit zu leben. Man, wie man sich haben klüglich zu verhalten habe. Gracian hat in seinem Oracul eine Maxime n. 47. von der Klugheit, mit weit aussehenden Handen unverwunden zu bleiben, welches Leute angehet, die von großer Fähigkeit sind, aber von der Begierde zur Ehre,

oder Gewinnst stark angetrieben werden, und sich daher allenthalben in die verwirrtesten und ungewissensten Handel einlassen, um Ehre oder Gewinn zu erlangen, folglich sich darinnen nicht mäßigen können, welches ein Fehler wider die Klugheit ist. Denn einmal zerstreuen sich auf solche Art die Kräfte, wodurch sie in der That geschwächt werden, indem man bei so vielen übernommenen Geschäften, auf keines seine Kräfte, oder nach Erfordern, alle seine Kräfte, sondern oft nur wenige wenden kann. Daher man aus der Erfahrung weiß, daß die geschicktesten Ränker, wenn sie aus Ehre und Geldsucht so viel Künste über sich nehmen, oft dem gemeinen Wesen surerficielle Dienste leisten, die ein Mensch von gar mäßiger Fähigkeit in jedem derselben leisten würde. Es kommt darzu, daß solche Leute ihr Leben ohne Noth sich sauer machen, indem man entweder andern zu seinem Schaden arbeitet, oder der zu befürchtende Nachtheil übertrifft weit den zu hoffenden Vortheil, s. Müllers Anmerkungen über den Gracian c. l. p. 335.

Inversion,

Is eine Art in Disputationshandlungen den Einwürfen der Opponenten zu antworten, und betrifft entweder einen Satz, wenn das Gegentheil des erstern oder andern Satzes angenommen wird; oder den ganzen Vernunftschluß, wenn die erstern Sätze in ihrer Richtigkeit bleiben, und dennoch ein contradictorischer Schluß gefolgt wird, welche Inversion mit der Conversion und Contradiction nicht zu verwechseln, s. E. alle Armen sind fromm: eine Conversion wäre: alle Frommen sind arm; eine Contradiction: nicht alle Armen sind fromm; eine Inversion: keine Armen sind fromm. Wenn die Minor invertirt wird, so nennen dieses einige Dictionen, s. Rüdiger in sensu veri et falsi lib. 4. cap. 5. §. 40. seqq.

Jonica,

Secta oder Schola, wurde die allererste und älteste philosophische Secte unter den Griechen genennet, weil deren Urheber, Thales, sich zu Mileto, einer Stadt in Jonien, niedergelassen, auch dessen Schüler und Nachfolger eine geraume Zeit daselbst verblieben. Diese waren Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras und Archelaus, der Lehrmeister Socratis; und ließen sie die Betrachtung der Natur und Geschöpfe ihre größte Bemühung seyn; bis Socrates anfieng, mit Unterlassung dieser, öfters eiteln Unternehmungen, die Moral zum Hauptwerke der Philosophie zu machen; womit also die Jonische Schule

le eine ganz andere und neue Gestalt gewann. Nach diesem hat sie sich in verschiedene Aeste vertheilt, deren einige, als die secta Socratica, Academica oder Platonica, Peripatetica, Cynica und Stoica, ein sehr großes Aufsehen gemacht; die übrigen aber bald wieder untergegangen. Laetius in prooem. Clemens Alex. Stromat. l. 1. [Siehe Bruckers histor. crit. philos.]

[Journal]

[Oder ein Tagebuch, bezeichet überhaupt in einer Schrift, worinne dasjenige, was von Zeit zu Zeit anmerkungswürdig ist, aufgezeichnet wird. Die Moralisten halten mit Grunde für eine sehr nützliche Sache, daß jeder Mensch alle seine Unternehmungen, die von einiger Wichtigkeit sind, sammt den Bewegungsgründen hierzu und den Erfolgen täglich aufzeichne. Der Nutzen hiervon ist mancherley. 1.) Kann hierdurch ein Mensch seine Hauptneigung erforschen, wenn er aus diesen Handlungen und Vergleichen derselben den gemeinschaftlichen Grund entdeckt. Denn eben dieser gemeinschaftliche Grund und die Triebfeder zu handeln, giebt die Hauptneigung oder das moralische Temperament desselben. 2.) Wird der Mensch bey Betrachtung der guten oder auch der widrigen Erfolge auf die Zukunft aufmerksam gemacht, das Gute zu thun, und das Böse zu meiden. Hr. Lavater hat ein Tagebuch bekannt gemacht, in welchen aber gar vieles Unerhebliche aufgezeichnet ist, welches oft den Leser ein Lachen abnötigt, ob er schon vielleicht eine gute Absicht dabey mag gehabt haben.

Was die gelehrten Journale oder Tagebücher anlangt, so haben sie ebenfalls unkreitig ihren vielfältigen Nutzen, da sie dem Leser von dem neuesten Zustande der Gelehrsamkeit Nachricht ertheilen, und den Kern der Schriften benebst einer Beurtheilung vor Augen legen. Freilich aber können solche Tagebücher auch mancherley Mißbräuchen unterworfen seyn. Theils wenn sie nicht aus Wahrheitsliebe, sondern aus Affecten manche Schriften kritisiren, und jeder Leser eine widrige Meinung gegen ein gutes Buch erwecken; theils, wenn man glaubt, es sey die Leistung solcher Journale hinreichend, ohne nöthig zu haben, sich anderer Schriften zu bedienen. In unsern Tagen sind die gelehrten Tagebücher also überhäuft, daß fast ein jeder angesehener Buchhändler ein solches im Verlage hat.]

[Iris,]

[Dies Wort, in wiefern es einen Stein bezeichnet, kommt nicht mehr in den neuern Schriften vor. Die alten aber reden viel

davon. Der auf beyden Seiten zugeschnittene sechs winklichte Erykall wird Iris genannt. Man will bemerkt haben, daß dieser Erykall, wenn er gegen die Sonne gehalten werde, die Farben eines Regenbogens an sich nehme, und dies war die Gelegenheit zu der Benennung Iris, weil Iris im Griechischen einen Regenbogen bedeutet. Mehreres siehe in Schröters Einleitung in die Kenntniß der Steine. I. Th. p. 222. f. f.]

Irrlicht,

Oder Irwish, ignis fatuus, ist ein scheinbares Licht, oder Flamme, welches sich in der Luft nahe an der Erde gleichsam hängend, oder hin und her laufend sehen läßt, und am meisten auf den Wirtsdörfern, über Wäldern und auf fetten Wäldern zu Nacht, oder gegen Abend wahrgenommen wird. Das gemeine Volk hat davon viel Aberglauben. Man hält sie für Gespenster, bildet sich ein, daß sie die Leute des Nachts versführten, und durch Tücher und Schwere sich zurück treiben ließen. Doch ein vernünftiger Mensch lehrt sich an solche alte Weibergeschwätze nicht, weil alles seine natürlichen Ursachen hat. Die wahrscheinlichste Meinung ist, daß die Irwish aus einer kalten und fetten Ausdünstung entstehen, und nichts anders, als ein leuchtender Dampf ohne Wärme sind, die sich von einer erdwardenden Flamme, wie das leuchtende faule Holz von den glühenden Kohlen, unterscheiden. Wegen ihrer Schwere steigen sie nicht in die Höhe, und wegen ihrer bedhabenden Feuchtigkeit brennen sie nicht lange, sondern wenn sie durch die Bewegung der Luft, oder Vermischung einiger salberrischen Theile entzündet worden, erlöschen sie gar bald wieder, oder wenn ihr Schein etwas mehrer, werden sie nach dem Zuge der Luft hin und her getrieben, daher natürlich, daß sie weichen, wenn man auf sie zugehet, und nachfolgen, wenn man zurück gehet. An den Orten, wo Leichname versauern, wo es morastig, steigen vor andern fetten, ölichten Dünste auf, daher lassen sie sich hier am meisten sehen. Inzwischen giebt man zu, daß aus göttlicher Zulassung auch damit der Teufel sein Spiel haben könne. [Siehe Succow Briefe an das schöne Geschlecht S. 347. f. 351. Wie ein Irwish bey dem Schnee entstehe, davon siehe das Hamb. Mag. 13 B. S. 202. Es verdient auch in anderer Absicht der 2 B. S. 292. gelesen zu werden.]

Irrthum,

Ist derjenige Fehler des Verstandes, da er wider die Wahrheit etwas entscheidet, folglich ist derselbige von der Unwissenheit unter-

unterschieden. Denn wenn gleich ein Irrthum, wenn er nicht aus der Bosheit des Willens kommt, eine Unwissenheit voraus setzt, daß man das wahre Verhältniß zweier Ideen, oder die Grade der Wahrheit nicht weiß, so ist doch Unwissenheit und Irrthum nicht einleer, wozu man bei jener nichts entscheidet, so aber hier geschieht, daß man entweder bejahet oder verneinet. Hieraus können wir sehen, weil die Logik eine Lehre von der Wahrheit überhaupt ist, und den menschlichen Verstand zur Erkenntniß derselben geschickt machen soll, selbige eigentlich wider die Irrthümer, nicht sowohl wider die Unwissenheit Mittel setzen soll. Der Unwissenheit helfen wir durch Erlernen anderer Wissenschaften; dem Irrthum aber durch die Logik ab; so fern sie uns Regeln vorschreibt, wie wir eine Sache wahrhaftig beurtheilen sollen; welche Regeln aber an sich nicht können gebraucht und appliciret werden, wozu wir nicht auch die Natur der Dinge, die zu beurtheilen sind, aus andern Wissenschaften, oder dem gemeinen Leben kennen können. Stehet ein Irrthum der Wahrheit entgegen, so kann man so viel Arten derselben setzen, als Arten der Wahrheit sind. Es ist selbige entweder eine gewisse, oder eine wahrcheinliche, folglich hätte man Irrthümer, die entweder der gewissen, oder wahrcheinlichen Wahrheit entgegen stehen, wenn man die Sache in ihrem weitern Umfang betrachten wollte, wiewohl man insgemein dieses Wort nur in Ansehung der Gewisheit nimmt. Ein solcher Irrthum kann auf eine zweifache Art bezeugen werden, indem man ihn entweder in den Sätzen, oder Vernunftschlüssen irret. Wird der Irrthum in einem Satz, oder einer Enunciation bezeugen, so geschieht dieses auf eine doppelte Weise; einmal in Ansehung der Qualität, wenn man was bejahet, so verneinet; oder was verneinet, so zu bejahen; hernach in Ansehung der Quantität, wenn man was von allen sagt, das nur von einigen zu verstehen; oder von einigen was sagt, das doch allen zukommt. Von einem Vernunftschluß geschieht der Irrthum, wenn man unrichtige Schlüsse und Folgerungen machet, es mag der Satz wahr, oder falsch seyn, daher wenn selbige unrichtig, die Irrthümer in insgemeine und besondere Pflegen eingetheilt zu werden, wie sie denn auch einige in theoretische und practische theilen, welche Einteilung aber, weil sie nur von dem Objecto hergenommen und das Wesen des Irrthums nicht betrifft, nicht viel nütze ist. Ist der Irrthum eine Schwachheit oder Fehler des Judicii, so folget, daß man in den Cartesianischen Schulen den Sinnen fälschlich Irrthümer beileget, indem der Fehler, wenn wir

1. E. meinen, der Stod im Wasser wärr trumm, da er doch aleich, nicht den Sinnen, sondern dem Judicio zuzuschreiben. Denn jene können weder bejahen, noch verneinen, und geben nur Gelegenheit zu einem Irrthum. Einige haben auch bey der ersten Wirkung des Verstandes, oder bey den Ideen einen Irrthum zugelassen, wenn man sich eine Sache anders vorstelle, als sie in der That beschaffen, welches andere verwerfen und sagen. Der Verstand irre nur, wenn er urtheile. Die Sache hat nicht viel auf sich. So viel ist gewis, daß man unrichtige und falsche Ideen hat, wenn man sie gegen die Sachen, die sie vorstellen sollen, hält. Man lese, was desfalls Buddeus in observationibus philosophiae instrumentalibus p. 98. erinnert. Den Ursprung der Irrthümer betreffend, so haben wir sowohl nahe als entfernte Ursachen davon, und gehört zu jener, wenn ein Irrthum den andern veranlaßet, indem man aus einem irrigen Principio falsche Schlüsse folgert; diese aber müssen wir nicht nur in der Schwachheit des Verstandes, sondern auch Verderbniß des Willens suchen. Denn vielmal irrt man bloß aus Schwachheit des Verstandes, indem man die Natur der Dinge, davon man urtheilen will, nicht versteht, folglich das Verhältniß zweier Ideen nicht einsehen kann; oder wenn sie auch einem, wenigstens einigermaßen bekannt, so ist doch die Urtheilskraft an sich schwach. Es geschieht aber auch nicht weniger, daß man eine Sache besser einsehen und davon urtheilen könnte, wenn man nur wollte, und da steht der böse Wille mit seinen Neigungen und Absichten im Wege. Es haben Mon längst die Philosophen angemerket, wie die Vorurtheile ihren Grund in der verderbten Eigenliebe, und insonderheit in den drei verderbten bösen Neigungen, Ehrgeiz, Geldgeiz und Wollust haben, daher wenn man specialirrige Lehren vor sich hat, so untersuche man den Grundirrtum, und denn wieder den Grund von diesem in der Verderbniß des menschlichen Herzens. Eben daher entstehen die passionirten Urtheile, die entweder einen ordentlichen Grund haben, bald in dem Ehrgeiz; bald in dem Geldgeiz; bald in der Wollust; oder außerordentlichen, wenn ein gewisser Affect entsethet und man urtheilet in in demselbigen wider die Wahrheit.

[Die Irrthümer, welche durch Veranlassung anderer Menschen in uns entstehen, können mancherley Quellen haben. Die Zweydeutigkeit, die Unbestimmtheit der Rede eines andern, der Gebrauch solcher Zeichen, die eine vielfache Auslegung zulassen, können uns auf falsche und irrige Gedanken leiten. Ich will zur Erläuterung folgendes Beispiel anführen; als die Römer

mer den den Atheniensern um die Rithteilung der Gesetze hielten, die ihnen Solon ehemals gegeben hatte, versammelte sich der große Rath zu Athen deswegen. Es wurde beschlossen, einen von den griechischen Weisen nach Rom zu schicken, um zu untersuchen, ob die Römer auch weise und würdig wären, diese Gesetze zu haben, mit dem Befehle, die Gesetze wieder mit zurück zu bringen, wenn man sie derselben unwürdig fände. Dieser Entschluß konnte nicht so geheim gehalten werden, daß der Rath zu Rom nicht etwas vorläufig davon erfahren hätte. Er besand sich darüber in großer Verlegenheit; denn es war gerade zu einer Zeit, wo Rom keinen so geschickten Philosophen aufzuweisen hatte, den es einem griechischen Weisen hätten entgegen stellen können. Es kam demnach darauf an, wie man sich durch einen glücklichen Einfall aus dem Handel ziehen könnte. Der Senat wußte kein besser Mittel, als den griechischen Philosophen einen römischen Narren entgegen zu stellen, damit die Ehre Roms um so viel größer wäre, wenn von ohngefähr der Narr den Vortzug behielte; weil alsdann ein Narr zu Rom einen Weisen aus Griechenland überwunden hätte; oder damit Athen, wenn dieser letztere das Feld behielte, nicht Hohn darauf seyn dürfte, einem Narren zu Rom den Mund gekostet zu haben. Als nun der Abgesandte von Athen zu Rom ankam, führte man ihn ins Capitolium, wo man in einem kostbar ausgestatteten Zimmer einen Narren, in der Kleidung eines Senators, in einem Armstuhl gesetzt, und ihm ausdrücklich verboten hatte, zu reden. Man hatte dem Athenienser vorher Nachricht gegeben, daß der Senator ein sehr kluger und gelehrter Mann sey, der aber sehr wenig spräche; so, daß der griechische Weise, als er ins Zimmer trat, ebenfalls nichts sagte, sondern einen von seinen Fingern in die Höhe hielt. Der Narr, der es vor eine Drohung annahm, als ob er ihm ein Auge ausfragen wollte, und der sich zugleich erinnerte, daß er nichts reden sollte, reckte drei Finger in die Höhe, womit er zu verstehen geben wollte, daß, wenn ihm der Grieche ein Auge ausfragte; er demselben dafür zwei ausfragen und ihn mit dem dritten Finger erwürgen würde. Der atheniensische Philosoph, der mit Aufhebung eines Fingers zu verstehen gehen wollte, daß nur ein einziges höchstes Wesen sey, welches alles regiere, glaubte, der römische Philosoph wolle mit seinen drei Fingern sagen, daß Gott das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige wisse, und hielt ihn daher für außerordentlich weise. Er setzte sodann die Hand, und streckte sie gegen den Narren aus, wodurch er andeuten wollte,

daß vor Gott nichts verborgen sey; der Narr aber, der es für eine ihm gedrohte Ohrfeige hielt, zeigte dem Philosophen die geballte Faust dagegen, wodurch er ihm zu verstehen gab, daß er eine Ohrfeige mit einem noch noch dörberem Schlag vergelten würde. Der Grieche aber, der sich von der Weisheit dieses Narren den Kopf voll hatte, legte es ganz anders aus, und glaubte, man wolle damit sagen, daß Gott die ganze Welt in seiner Hand habe. Da er nun daraus den Schluß machte, daß die Römer eine unerschöpfliche Weisheit besäßen, so ließ er ihnen die Gesetze des Solon da. Wenn man strenglich so unbestimmte Zeichen gebraucht, wie die Bewegung der Finger und Hände geben, so ist es kein Wunder, daß man durch selbige oft auf ganz fremde und falsche Gedanken geleitet werde.]

Setzt man dieses voraus, was und wie vielerley ein Irrthum sey, so kann man davon eine praktische Betrachtung anstellen, und untersuchen 1) wie man sich in Ansehung der Irrthümer zu verhalten habe? ein Irrthum ist an sich selbst in Ansehung des natürlichen Zwecks, welchen Gott intendirt, da er den Menschen zu Erkenntnis der Wahrheit fähig erschaffen, ein Uebel, gleichwie hingegen die Wahrheit an sich selbst ein Gut ist. Denn wenn man erweget, daß Gott den Menschen deswegen zur Erkenntnis der Wahren fähig erschaffen, daß er vermittle derselben seine wahre Glückseligkeit willkürlich zu befördern möge fähig seyn, welche Fähigkeit er ohne der Erkenntnis der Wahrheit nicht haben würde; so muß man in Ansehung dieser göttlichen Absicht allerdings sagen, daß die Wahrheit an sich selbst ein Gut; Irrthum aber ein Uebel. Es sagt zwar Thomastus in caurel. circa praecogn. iur. cap. 1. §. 6. sqq. daß weder die Wahrheit an sich selbst ein Gut, noch der Irrthum und die Unwissenheit an sich selbst ein Uebel sey, und meinet, wie man viel schädliche Wahrheiten hätte, also fänden sich hingegen viele natürliche Irrthümer, z. E. wenn einer, welcher die Eberuch zu bezeugen Lust hätte, auf Irrthum bei seiner eigenen Frau schliefe. Allein es verwirrt hier Thomastus zwei unterschiedene Stücke, so fern die Wahrheit Unwissenheit und Irrthum accidenteller in Ansehung eines gewissen socialen Gebrauchs; und so fern sie in Abstracto in Ansehung des natürlichen Zwecks, welchen Gott intendirt, da er den Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit fähig erschaffen, können betrachtet werden. An sich bleibt aus oben angeführter Ursache Wahrheit allezeit ein Gut; Unwissenheit und Irrthum aber ein Uebel; zufälliger Weise aber kann Wahrheit ein Uebel, Unwissenheit und Irrthum aber ein Gut

Gut werden, s. Müller in den Anmerk. über Gracians Oracul Mar. 100. pag. 767. Ein Gleichniß kann man an dem Gist nehmen. An sich selbst und ordentlicher Weise schadet solches dem Menschen; es kann sich aber wohl zutrauen, daß jemanden Gist bengebracht worden, und doch davon kommt, welches accidentaliter geschehen, wer wollte aber daraus schließen, daß Gist in Ansehung der Menschen weder gut noch böse? Ist nun der Irrethum ein Uebel; Wahrheit aber ein Gut, so muß man selbigen aus dem Weg zu räumen suchen. Endweder hat man mit seinen eignen, oder mit anderer Irrethümern zu thun. Im ersten Fall hat man in Ablegung derselben keinen Fleiß zu sparen, und wo man sie erkannt, muß einen die Liebe zur Wahrheit auch dahin bringen, daß man sie bei Gelegenheit öffentlich bekennet. Hierinnen haben verschiedene Gelehrten gute Exempel gegeben. Augustinus ist bekannt, und wenn gleich Joh. Ludovicus Vivus lib. 1. de vitiis corrupt. artium schreibt: vnum Aurelium Augustinum virum tantum, libens retractationum reliquisse simpliciter et bona fide, quem nullas sit ad hoc tempus imitatus, so finden sich doch andere dergleichen Exempel. Man lese was Fabricius volumin. tertio bibliothecae latinae pag. 511. davon erinnert. Ist man verbunden, die Wahrheit zu erkennen, und mit den erkannten Wahrheiten andern zu dienen, wie wir an gehörigem Ort gewiesen, so muß man nothwendig selbige auch vertheidigen, und entgegen gesetzte Irrethümer widerlegen. Doch muß man Wahrheit mit Klugheit verbinden, und vor allen Dingen überlegen, was man der Irrethümer anzugreifen gesonnen sey. Denn diese müssen in Ansehung der Personen so wohl, die sie hegen, als der Sachen, die sie betreffen, erwogen werden, daß man urtheile, wie weit man sich entweder Gewissens halber den Irrethümern zu widerlegen, oder selbigen aus Klugheit nachzugeben habe, wovon wir mit mehreren in den Gedanken vom philosophischen Naturell cap. 3. §. 12. seqq. gehandelt. 2) Ob, und wie weit ein Irrethum zu bestrafen: menschliche Obrigkeit kann selbigen an sich nicht strafen. Denn ein Irrethum ist ein Gedanke, den kein Mensch außer mir wissen kann, und damit ich, so lange ich ihn vor mich behalte, niemand schade; nun aber hat die göttliche Obrigkeit nur diejenigen Verbrechen zu untersuchen und zu bestrafen, welche man wissen kann, und die gemeine Wohlfahrt fördern, folglich kann sie die Irrethümer an sich nicht strafen. Wenn aber jemand seine Irrethümer unter die Leute bringet, es sey mündlich oder schriftlich, und thut dadurch der gemeinen Wohlfahrt Eintrag, so wird er zwar

bestraft nicht als ein irrender, sondern als einer, der die gemeine Ruhe störet, gleichwie er auch, wenn er sich selbst durch seine Irrethümer zu Verbrechen wider die äußerliche Sicherheit verleiten läßt, um der Verbrechen, und nicht um der Irrethümer willen, gekraftet wird. Je größer der Schade, der aus der Ausbreitung eines Irrethums entsteht, je mehr wird dieses bestrafet. Aus diesem Grund kann leicht die Frage: ob der Atheismus zu bestrafen? beantwortet werden, der keine bloße Unwissenheit, sondern ein Irrethum ist. Die Materie von dem Irrethum an sich selbst hat der Logik abgehandelt, deren Scribenten hier nachzulesen. Von den Ursachen der Irrethümer und Mitteln wider dieselbige handelt Andala in exercitac. acad. in philosophiam primam et naturalem p. 67. sqq. In dem journal litteraire tom. 8. p. 42. wird eine in Englischer Sprache verfertigte Schrift recensiret, darinnen man weisen will, wie weit ein Irrethum unschuldig. Zu Leipzig ist 1719. Schnellii disputac. de amore errorum fonte gehalten worden. Man lese noch den Artikel von den Vorurtheilen nach, wo die Scribenten, die zum Theil auch hieher gehören, vorkommen. [Das Recht des Landesherrn in Beilegung auf irrende Unterthanen hat von Zöckdorf in seinen Betrachtungen über Pufendorf von dem Verhältniß der Religion gegen den Staat ausgeführt. Westhofs Regeln von Vurtheilung der Wichtigkeit eines Irrethums stehen in dem neuen Hamburg. Magaz. 11 B. S. 365. f. f. und eben desselben Gedanken über den kürzesten Weg den Irrethum zu widerlegen findet man im 12 B. S. 535. f. Vergleiche auch die Rubric: Intoleranz.]

Judicium,

Dieses Wort braucht man sonderlich in einem gedoppelten Verstand. Denn einmal bedeutet selbiges das Vermögen zu urtheilen, oder die Urtheilungskraft, so diejenige Fähigkeit des menschlichen Verstandes ist, welche die gefaßten Ideen zusammen setzet, oder von einander absondert, wie es in der That und wahrhaftig nach der Empfindung geschehen soll. Es hat der menschliche Verstand drey unterschiedene Kräfte, als das Gedächtniß, Ingenium und Judicium, da denn das Gedächtniß die Ideen der Dinge faßet, damit die beyden andern Fähigkeiten ihre Wirkungen daran wesen, und die Ideen unter einander entweder zusammen setzen, oder von einander trennen mögen, jedoch mit dem Unterschied, daß das Ingenium nur nach den Regeln der Möglichkeit; das Judicium aber nach der Wahrheit; und der Natur der Sachen seine Wirkung anstellt. Selbige sind Gedanken, und daher

daher gehört das Judicium außer Streit zum Verstand, bey welchem Funct Cartesius mit seinen Anhänger eine große Confusion bezaugen. Denn wie bekannt, so feste er das Wesen der Seele im Denken medit. 2. und machte zwey Arten der Gedonken, davon einige Wirkungen: andere Eigenschaften der Seele wären: jene rechnete er zu dem Willen; diese aber zum Verstand, de passionib. part. 1 art. 17. mithin sahe er das Wollen, das Überstreben, Begehren, Verneinen als unterschiedliche Arten der Thätlichkeit des Willens an und mußte nach diesem Principio das Judicium zum Willen rechnen. Eben dieses lehrten auch seine Anhänger, als Joh. Clauberg not. ad Cartes. princ. part. 1. §. 32. p. 501. opp. Lubovicus de la Forge de mente humana cap. 8. §. 4. Antonius le Grand instit. phil. part. 1. p. 59. Philaretus in ethic. lib. 1. part. 2. cap. 3. §. 1. nebst mehreren. Es ist nicht nöthig, diese Rechnung weitläufig zu widerlegen. Denn wir sind statfam aus unsern eigenen Empfindungen versichert, daß sich weder der Verstand allezeit leidend, noch der Wille thätig verhalte, und daß wir nicht im Willen, sondern im Verstand urtheilen, der ungereimten Folgerungen, die daher fließen, zu geschweigen. Verwundern muß man sich nur, daß sie die Logik für eine Lehre, die mit dem Verstand zu thun habe, ansehen, und darinnen auch gleichwohl vom Judicio handeln kann, wie unter andern aus den Schriften des Antonii le Grand und Joh. Claubergs zu ersehen, wie davon mit mehreren Mastricht in gangraena nongit. Cartesianar. sect. post. cap. 27. §. 3. Joh. Schmid in einer disput. de iudicio ad intellectum, non voluntatem pertinentem, und unsere histor. logicae p. 711. parergor. acad. zu lesen sind. Diese Urtheilungskraft kann angesehen werden, entweder als eine natürliche; oder als eine durch Fleiß und Mühe erlangte Kraft. Jene haben wir von Natur, damit alle Menschen, wenn sie auch noch so einfältig, versehen sind, daß also kein Mensch in der Welt ist, der nicht urtheilet; diese aber, oder vielmehr den Habitum wohl zu urtheilen, erlangen wir nach vorhergeforktem natürlichen Vermögen durch die Erkenntnis guter theoretischen Regeln und fleißige Ausübung derselben. Wie aber die natürlichen Kräfte nicht in gleichem Maas von der Natur ausgetheilet werden, auch die durch die Kunst anzustellende Verbesserung nicht auf gleiche Art geschieht; also entstehen verschiedne Gattungen judiciose Leute. Sie haben zwar alle durch Hülfe eines vorausgesetzten guten Naturells ihr Judicium zur Reife gebracht, daß sie nicht nur das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden, sondern auch die nöthigen Folgerun-

gen einer Wahrheit oder Falschheit, eines Guten oder Bösen vorhet zu sehen, geschickt sind, in den Graden aber der Activität und Penetration so wohl an sich, als auch in Ansehung der Verbindung mit den benenden andern Fähigkeiten des Verstandes, dem Gedächtnis und Ingenio sind sie unterschieden. Denn in der ersten Absicht haben wir zweyerley judiciose Leute. Einige können mit der Wahrheit zurecht kommen, wenn andere thun den Weg gebahnet, das ist, sind im Stande, die Wahrheit, die ein anderer gezeiget, und deren Grund zu begreifen, können die bereits erfundenen Principia in ein und dem andern Fall verbessern, genauer fassen, auch neue Schlussfolgen daraus ziehen, und durch dieselbigen noch ein und den andern Irrthum erkennen. Andere haben das Judicium im höchsten Grad, daß wenn sie solches auf die gelehrete, und insonderheit auf die philosophische Wissenschaften anwenden, so lassen sie es nicht bloß bey einer Verbesserung bewenden, sondern führen wohl ein ganz neues Gebäude mit gutem Grunde auf, welches auf zweyerley Art geschehen kann, indem sie ganz neue Principia entweder zuvor bekannt, oder noch nicht bekannt gewesenem Disciplin erfinden, die gehörigen Conclusiones daraus ziehen, und alles in richtiger Ordnung abzufassen wissen. Man pflegt sonst das Judicium in ein theoretisches und practisches einzutheilen, davon jenes mit theoretischen; dieses mit practischen Dingen beschäftigt, welche Eintheilung zwar des Wesen des Judicii nicht angeht, und daher so gründlich nicht ist, weil der Unterschied der Objectorum keine Veränderung in der Sache selbst, die eingetheilet wird, macht; gleichwohl aber findet sich der Unterschied unter den Leuten, daß einige glücklicher in theoretischen, andere in practischen Dingen bey dem Judiciren sind; welches vornemlich von der unterschiedenen Art der Bemühung und des Fleisses herrühret, daß man bald mehr mit theoretischen, bald practischen Dingen sich beschäftigt. Es ist das Judicium außer Streit die vornehmste Kraft des Verstandes, welches Gott zum Haupt über die andern Kräfte gesetzt, und daher den meisten Fleiß in der Ausübung des Verstandes erfordert und verdient, daher man auch von einem Menschen, der kein Judicium hat, zu sagen pflegt: es fehlt ihm am Verstand. Man handelt davon insgemein in der Logik, welche von der Wahrheit überhaupt redet; die Erkenntnis derselben aber ein Werk des Judicii ist, daher Clericus in logic. part. 2. cap. 1. Crowsay in system. de reflex. tom. 2. cap. 1. Gundling in via ad veritatem part. 1. pag. 41. Kückiger de sensu veri et falsi lib. 1. cap. 2. §. 35.

1. 35. und in philosophia pragmatic. p. 17. Wolff von den Kräften des Verstandes cap. 3. nebst andern nachzulesen sind. Ders andere versteht man durch das Iudicium das Urtheil selbst, wenn man durch die Urtheilungskraft wirklich was entscheidet. Dieses kann auf eine zweifache Art betrachtet werden: einmal so fern selbiges in den Gedanken besteht, und auf das Verhältnis sonderlich zweier Dorn beruhet, die man entweder zusammen setzet, oder von einander trennet; hernach so fern man es in Worten ausdrückt, und da wirds eine Enuncation, ein Satz genennet, davon man unten den Artikel von der Proposition lesen kann.

Jugend,

Dadurch versteht man einen gewissen Periodum des menschlichen Alters; von welcher Zeit aber sich derselbe anfangen und wie weit er sich erstrecken, kann man so genau nicht bestimmen. Denn man müßte nicht nur überhaupt die Stufen des menschlichen Alters auf eine ungleiche Art ab, wie wir oben in dem Artikel von dem Alter gezeigt haben; sondern wenn auch eine gewisse Zeit gesetzt wird, darinnen sich diese oder jene Wirkungen der menschlichen Natur äußern sollen, so trifft doch bei allen und jeden einzelnen Personen nicht so genau ein, welches insbesonderheit auch bei der moralischen Beschaffenheit geschieht, davon auch in dem angezogenen Artikel gehandelt, und der Unterschied der Sitten in Ansehung des Alters gezeigt worden.

Jupiter,

In der Astronomie ist Jupiter einer der Hauptplaneten, welcher sich um die Sonne bewegen, um die er seinen Lauf beinahe in 12 Jahren vollendet. Er hat um sich vier kleine Sterne, die sich um ihn, und zugleich mit ihm um die Sonne bewegen. Sie heißen satellites Iovis, des Jupiters Trabanten, auch lunae Ioviales. Um die Erde des Novembriß 1609. hat sie Simon Marius ein Mathematikus zu Wesphal zuerst erblickt, wie aus seinem munda Ioviali erhellet. 1610. im Januario hat sie auch Galiläus gesehen, und ist in seinem nuncio siderio bekannt gemacht. Eben diese Trabanten zeigen an, daß der Jupiter auch ein feineres Wesen habe, wie andere Planeten, indem wenn ein solcher Trabant zwischen dem Jupiter und der Erde kommt, sich ein schwarzes Fleckchen in dem Körper des Jupiters zeigt. Seine größte Weite von der Erde ist nach dem Cassini 142919 halbe Diameter der Erde, oder 122910340 deutsche Meilen, und ist obngefähr fünfmal so

weit von der Sonne als die Erde; hingegen 21932 mal so groß, als die Erde, welches eigentlich in die Mathesis gehöret.

Jurisdiction,

Bedeutet das Recht, oder die Gewalt, Gerichte zu halten, das man von den Verrichtungen der Unterthanen nach den Gesetzen Befehlswise urtheilen, die Streitigkeiten unter denselbigen entscheiden und die Verbrechen bestrafen kann. Diese Gewalt kommt allein der hohen Obrigkeit zu. Denn ohne Befehl und Zwang kann kein Gericht gehalten werden; niemand aber außer der hohen Obrigkeit kann aus eigener Macht den Unterthanen befehlen. Solche Jurisdiction kann verwaltet werden entweder unmittelbar, wenn die hohe Obrigkeit selbst in Person den Unterthanen Recht spricht; oder mittelbar, wenn sie im Lande Gerichte anordnet, die in ihrem Namen Recht sprechen müssen, wobei sie aber dennoch ihre Gewalt behält. Denn sie kann den Unterthanen zu appelliren verstaten; eine Sache von dem ordentlichen Richter weg und vor sich ziehen, auch einen Nachspruch thun, oder ein Urtheil fällen, welches zwar den gemeinen Rechten nicht alsdenn, wohl aber der gemeinen Wohlfahrt und gegenwärtigen Umständen der Republik gemäß ist, daß also alles, was hier die Unterobrigkeit thut, im Namen und auf Befehl hoher Obrigkeit geschieht. Man lese, was oben in dem Artikel vom Gericht erinnert worden. Die besondern Scribenten von der Jurisdiction werden in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 195. angeführt, wiewohl sie eigentlich zur Rechtsgelehrsamkeit gehören.

[Jus manuarium,

siehe Faustrecht und Duell.]

[Justitium,]

Wird derjenige Zustand genennet, da man kein Recht spricht noch Gericht hält. Ein solcher Rechtsstillstand kann sowohl nach dem Ursprung als auch nach dem Orte, wo er statt findet, betrachtet werden. In der ersten Beziehung ist er entweder ein freywilliger; wenn wegen einer öffentlichen Freude oder Trauer kein Gericht gehalten wird. Siehe Livium L. X. cap. 4. Socraticum L. IV. od. 2. Oder aber ein nothwendiger, welcher durch den Krieg, Pest, Hungersnoth verursacht werden kann. Siehe Conring de iudic. rei publ. Germ. th. 53. Livium L. IV. cap. 31. In der letzten Beziehung aber, kann er theils ein allgemeiner

V. v. 5

theils

theils ein besonderer seyn, nachdem entweder derselbe im ganzen Staate statt findet, oder nur in einem gewissen Theile, an einem gewissen Orte des Staats. Ein Landesherr muß darauf bedacht nehmen, daß auch bey dem Rechtsstillestand im Fall der Noth, einem jeden zu seinem Recht verholfen werde, wenn Gefahr vorhanden oder periculum in mora ist. Kann aber einer durch die Obrigkeit keine Hülfe erhalten, so wird er in natürlichen Zustand versetzt, und hat die Befugniß sich selber zu helfen. Man pflegt das lateinische Wort iustitium von ius und von stat herzuweisen, daß es also nach der Herleitung soviel anzeigt, als einen Zustand, wo das Recht oder die Jurisdiction stille steht. Siehe Gellium L. XX. N. A. c. 1. Noch kann verglichen werden Ovid. ad Leuiam de morte Drusi 183. Kirchmann de fun. Rom. IV. 11. Gutherius de iur. Man. III. 29. Tiraquet in Alex. v. 18. Fab. Semest. II, 10. Lazius comm. Reip. Rom. IV. Brisson de form. II, p. 159. Dubäus in pandect. pag. 144. Salmas. Plin. exercit. pag. 13. Aering Rom. subterr. VI. 49. §. 3. Pitiscus in Suetonij Tib. 52. n. 3. Lex antiq. Tom. I. pag. 1003. Sederich Antiquitäten Lexikon C. 1467. Sonst sind folgende Schriften hierbey zu merken: Senr. Sursse de iustitio oder Gerichtsstillestand. Argent. 1689. Joh. Tesmarus diss. de executione citra processum, in diss. acad. IV. Just. Senn. Böhmer de eo quod iustum est, durante iustitio. Hal. 1705. Chr. Phil. Richter de defensionis necessaria extrajudiciali lenae. 1665. Bernh. Schulze diss. de iure defensionis priuatae. Rintel. 1654.]

Kälte,

Wird in einem gedoppelten Verstande gebraucht. Denn entweder bedeutet dieses Wort die Eigenschaft der erkalteten und kaltmachenden Körper; oder die daher rührende Wirkung und Empfindung, von welchen beyden in der Physik, oder Naturlehre gehandelt wird.

Worinnen die Kälte eigentlich bestehe? Darinnen sind die Physici nicht einig. Die Aristotelici geben davon eine sehr schlechte Beschreibung, wenn sie sagen, sie sey eine qualitas prima, oder Haupteigenschaft, die solche Dinge, die nicht zusammen gehörten, mit einander verbinde. Cartesianus und seine Anhänger, wie sie die Natur der Wärme in die Bewegung setzen; also halten sie im Gegentheil dafür, daß die Kälte bloß von dem Mangel der Wärme, oder vielmehr der Bewegung herrühre, welche je kälter ein warmes Wasser werde, desto mehr abnehme, sich auch gar verliere, wenn etwas gefriere, oder sich in Eis verwandele, s. Rohault

in tract. physio. lib. 1. cap. 23: nebst den andern Cartesianern. Dieser Meynung war auch Hieronymus Cardanus, daß ein Körper bloß dadurch erkalte, wenn die Wärme entgienae, dahin auch die Gedanken des Mariotte in discours du chaud et du froid pag. 186. geben. [Der berühmten Adolph Friedr. Reinhards gegenseitige Gedanken in der Sammlung vermischter kleiner Schriften, 6. Stück p. 116. verdienen hierbey ermogen zu werden. Er sagt: „So unpartheiisch ich auch die Gründe dererjenigen erörtern habe, die dafür halten, daß die Kälte eine bloße Privation der Wärme, oder weiter nichts als eine Abwesenheit der Feuertheilchen sey; so habe ich mich doch von ihrer Richtigkeit niemals überzeugen können. Wenn feste Körper geschmolzen und in einem Fluß gebracht werden, so geschieht dieses dadurch, daß die einbringenden Feuertheilchen den Zusammenhang ihrer Theile aufheben. Wäre die Kälte nichts als eine Abwesenheit der Feuertheilchen, so entstände das Gefrieren des Wassers von nicht anders, als daß die Theile des Wassers zusammenhängen, weil die Feuertheilchen, die den Zusammenhang verhindert, haben, verflozen sind. Alles Wasser, und überhaupt alle Feuchtigkeit wäre also, ihrer Natur nach, Eis, und der Stand der Flüssigkeit wäre ein wider natürlicher Zustand derselben, weil er nur durch das Eindringen einer fremden Materie, nämlich des Feuers, verursacht würde. Alles Wasser, so lang es flüssig ist, wäre also in einem Zustande, der Schmelzung, und zwischen kaltem Wasser und geschmolzenem Blei wäre kein anderer Unterschied, als daß die Feuertheilchen, wodurch jenes in Fluß gebracht worden, unsühbar sind, diejenigen aber, wodurch das Blei stehend geworden, sich durch eine große Hitze zu erkennen geben. Sollte man es nun wohl im Ernst glauben, daß Wasser und dergleichen ihrer Natur nach keine flüssige Körper seyn? Daß alles Wasser ein geschmolzener fester Körper sey? Daß alles Wasser, so lange es noch nicht gefroren ist, es mag so kalt seyn wie es wolle, ein durch Feuer in Fluß gebrachter Körper, eben sowohl wie geschmolzenes Metall sey, und doch gar keine Wärme, sondern vielmehr eine große Kälte, an sich spüren lasse? Andere hingegen sind damit nicht zufrieden und meinen, es müsse eine thätige Ursache vorhanden seyn, wenn i. E. ein erfrornes Glied nicht nur schmerze; sondern auch zu einer Fäulniß und dem kalten Brand ausschlage, worauf diese Ursache ankomme, ist man wieder nicht einig. Joh. Baptista du Hamel de corporum affectionibus lib. 1. cap. 4. gehet

war,

ist, daß bey der Kälte die Bewegung aufhöre: meynet aber, es sey dieses nicht hinlänglich, und nimmt daher seine Zusucht noch zu einem gewissen Geist, oder kalten und kalt machenden Körperchen (*atomos frigoris*): wie denn auch Sebastianus Wirbigius in seinem Buch de spiribus die Kälte unter die Geister zählt. Es ist auch bekannt, wie Thomasius in dem Versuch vom Wesen des Geistes einem dreysachen Geist in der Natur räthet, Gott, Licht und Luft. Das Licht als ein männlicher Geist sey eine Kraft, welche nicht nur den Raum, darinnen die Materie bewegt werde, sondern auch die Materie selbst durchdringe, beyde erleuchte, und erwärme; die Luft sey eine Kraft, so die Materie umgäbe, durchdringe und erkälte, welches ein weiblicher Geist, cap. 4. §. 60. sqq. und cap. 5. §. 74. sagt er, daß alle Kälte in einer Anziehung bestehe, wie die Wärme in der Ausdehnung. Die Gassendisten sehen, daß in der Luft viele nitrosische Theilchen schwermen, welche durch die Sonnenstrahlen gegen den Erdboden getrieben, von denselben wie in einem Wirbel zurückprallen, und mit den schwefelichten Theilchen vermischt, diejenige Bewegung, daraus die Wärme herkäme, verursachen. Würden aber solche nitrosische Theilchen so kalt nicht getrieben, daß sie durch das Zurückprallen die wirbelichte Bewegung erlangen könnten, so fielen sie gerade nieder und drängen mit ihren scharfen Spitzen in die Körper und daher entkünde die schmerzliche Empfindung, so wir von dem Frost erlitten, s. Gassendum lib. 1. sect. 6. cap. 6. physic. pag. 400. t. 1. oper. Thomas Sobbesius de corpore cap. 23. art. 6. 7. meynet, die Kälte bestehe in einer Bewegung der Luft, die gerade zu geschähe, welche er einen Wind nennt, der zuerst von der Sonne herkommen, wider welche Rechnung Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 17. §. 4. verschiedenes erinnert hat. Schenckzer erzählt in seiner Naturwiss. part. 1. cap. 2. §. 27. sqq. folgende Gedanken des Hrn. Perrault von der Kälte, daß er kühlet, es sey die Kälte zwar ein Mangel der Wärme oder Bewegung; allein die Wirkungen, so auf die Kälte ahlgien, kämen nicht so wohl von der Kälte selbst, als vielmehr von der Schwere der Luft. Er setzt, daß aus den Körpern allezeit etwas subtile ausgehe und sich in der Luft zerstreue; so aber durch einen Kreislauf wieder zurück in die Körper käme, welches die Erfahrung damit bekäftige, daß starkriechende Sachen in einem Zimmer, oder demjenigen Ort, wo sie lägen, einen Geruch von sich gäben, folglich müßten sich aus denselben gewisse Theilchen an den Ort zerstreuet haben, die den Geruch erweckten; und

gleichwohl werde man an solchen Körpern keinen merklichen Abgang des Gewichts wahrnehmen. So lange nun ein solcher Aus- und Einfluß dergleichen subtiler Theilchen wähere, so könnten die Theile der Körper von der auf ihnen liegenden Luft nicht zusammen gedrückt werden; so bald aber die Theilchen, die ausgegangen wären, nicht wieder zurück kämen, so würden die Körper von der äußern Luft zusammen gedrückt und erhärtet, von welcher Zusammendrückung unserer Adern und Fäserchen der Schmerz, den wir von großer Kälte empfinden, entstehe, worauf denn nothwendig das Geblüt gegen die innern Theile des Leibes sich zurück zöge und die äußern Glieder erkalteten. Clericus in physic. lib. 5. cap. 13. §. 52. sqq. meynet, daß die Kälte zwar in einem Mangel der Bewegung bestehe; jedoch daß sie zuweilen durch die Bewegung, wiewohl es nicht bey jeglicher angehe, erregt werde. Man müßte die Kälte auf zweyerley Weise, schlechterdings und dann in Vergleichung betrachten. Absolute, oder schlechterdings wären diejenigen Körper kalt, deren Theilchen neben sich so ruheten, daß sie gar keine Bewegung unter sich hätten; da hingegen einige Vergleichungsweise kalt; indem ein Körper kälter, als der andere, bey denen einige gelindere Bewegung vorgehe. Streckten wir unter andern unsere Hände, wenn sie sehr warm wären, in laulicht Wasser, so käme uns dieses kalt vor, weil dessen Theilchen nicht so sehr, als wie die in unsrer Hand bewegt würden. Würde aber einer die sehr erfrorene Hände in ein solches Wasser thun, so würde ihm selbiges warm fürkommen, indem die Theilchen, desselben geschwinde bewegt würden, als die in der sehr erfrorenen Hand; aus welcher Hypothese er viele Phänomene, die bey der Kälte fürkommen, aufzulösen suchet.

Von den Insectis ist merkwürdig, daß solche durch die Kälte nicht verderben, sondern wenn sie an warmer Luft gelegen werden, wieder zu leben anfangen, welches man auch von den Schwalben und Störchen, ja gar von Menschen sagen will, davon Pechlini Tractat de aeris et alimentis desectu zu lesen. In Beurtheilung der Kälte und Wärme ist die Empfindlichkeit eines Menschen eine betrüglische Probe. Was einem warm, ist dem andern kalt; ja was vielen warm zu seyn vorkommt, ist doch in der Natur anders. Es frieret manchmal eine ganze Familie, wenn in dem Thermometro mehr Wärme zu spüren ist, als vorigen Tages; und wiederum schweist uns, wenn in dem Wetterglas mehr Kälte ist. So ist auch gemacht, daß wenn wir mit gespitzten Munde stark auf die Hände blasen, solches

chens und kalt vorkommt; bläset man aber also auch im Sommer auf ein Wetterglas, so kommt durch dieses Blasen Wärme in das Wetterglas; bläset man im Winter an eine befrorne Glascheibe so wirds aufthauen. Man lese noch nach Boerläi *exercitationes philosophicas* p. 208. 199. *Isaël Conradi dissertationes medico-physicæ de frigoris natura et effectibus*, 1675. *Sambergers dissertationem de frigore*, Jan. 1698. *Des Roberti Boyle noua experimenta et obseruationes circa frigus*; seu *historiæ experimentalis frigoris initium etc.* sind zu London 1683. wieder heraus gekommen, welche in den *act. erud. suppl.* tom. 1. pag. 137. recensiret werden. Wie die kalten Körper leicht erhitzt werden können, siehe in *Succow's* Briefen an das schöne Geschlecht, S. 50. daß verschiedene Salze die Kälte vermehren können, wird ebend. S. 60. f. ausgeführt. Nicht weniger, wie die Kälte stüßige Körper in feste verwandelt, S. 66. f. und wie sie die Farbe der Körper ändert S. 220. Warum in sehr heißen Ländern die Berge mit Schnee bedeckt sind, wird in dem *hamburg. Magazin*, 4 B. S. 179. und 6 B. S. 17. untersucht. Welchen Grad der Kälte Insekten, Thiere und Menschen ausstehen können, wird im 16 B. S. 440. f. entwirrt, und ob die Kälte in einem bloßen Mangel der Wärme, oder in einer realen Materie bestehe, wird im 23 B. S. 339. beantwortet. Man hat verschiedne Höhlen, in welchen es auch in heißen Sommertagen sehr kalt ist, und gefrieret. Der Grund hiervon ist theils die Lage solcher Höhlen, nach welcher sie von den Sonnenstrahlen wenig erwärmt werden können; theils aber können die mancherley Salze, vorzüglich aber der Salpeter und Salmiak hierzu beitragen, welche in solchen Höhlen angetroffen werden. Siehe *Villers* Abhandlungen von den Höhlen von außerordentlicher Kälte im Sommer. *Physik. parisi. Abhandlung* IV B. S. 275. Auch kann *Bergmann's* Erdbeschreibung verglichen werden. Herr *Le Cat* in seiner Abhandlung von der innern Wärme der Erde zur Erläuterung ihrer natürlichen Geschichte, welche in dem allgemeinen Magazin der Natur und Kunst im 4 Theile S. 64. ff. zu lesen ist, erklärt dieses Phänomen auf folgende Art: „Alle Naturkundiger kommen mit einander überein, und erklären dies besondere an der Höhle zu Besançon sowohl als das Gefrieren einiger Flüsse in Indien zur Sommerzeit, durch den Salpeter und Salmiak, der sich in ihrem Boden häufig findet. Man trifft von diesem Salpeter, sagt man, in dem Erdreiche, das die Höhle von Besançon bedeckt, viel an. Dieses Salz wird bey der Sommerliche durch den Regen, der durch

„diese Erdstriche geht, häufiger geschmolzen, und wenn das mit Salz so stark versetzte Wasser hernach in den innern und frischen Raum der Höhle kommt, so gefriert es da auf eben die Art, wie man im Sommer bekanntermachen mit Salz oder Salpeter und mit Hälfte eines eben so kühlen Ortes, Eis für die Tafeln vornehmer Herrn macht. Diese Erklärung hat sehr vielen Schein, denn noch aber scheint es mir, daß die Umstände, wie dieses Wunder aus der Art aufgeschlagen ist, bey der Rurthmactung den Verdacht erregen, daß sie nicht hinlänglich sehr möchte. Heut zu Tage sind auf dem Erdreiche, das die Höhle (nämlich zu Besançon) bedeckt, keine Bäume mehr. Folglich wird es jetzt im Sommer mehr von der Sonne erhitzt, als vormals. Daher muß das Wasser, welches durch dies Erdreich geht, in demselben in eben der Jahreszeit jetzt noch mehr Salpeter und Salmiak schmelzen, als vordem. Hingegen hat man statt der Bäume, die den Eingang zu der Höhle beschatteten, eine Mauer gebaut, welche den Eingang sehr genau vor der warmen Luft verschließt. Daraus schliesse ich, daß wenn nichts mehr als diese beyden Stüde, die Wärme der Sonne oben über der Höhle und der Schatten von den Bäumen an dem Eingange derselben, in der Auflösung der Aufgabe gehorten, sie noch alle ihre Vorzüge haben würde und die von dem Kriegsheer des Hrn. *Levi* verschlagene Spitzsäulen (wovon Herr *Le Cat* im vorhergehenden Nachricht gegeben) seit 25 Jahren schon mehr als wiederhergestellt seyn müßten. Ich will demnach hier entdecken, was ich von der Sache gedenke. Die mit Salpeter und Salmiak angefüllte Erde von der Höhle zu Besançon ist sonder Zweifel die erste und vornehmste Ursache des Eises, das sich daselbst im Sommer erzeugt: es scheinen mir aber noch zwey andere Grundursachen das übrige zu diesem Wunder beizutragen. Ich bin nicht der Meinung, daß die Kälte, welche man in unterirdischen Oertern von der Lage und Beschaffenheit, wie sie bey der Höhle zu Besançon sind, empfindet, an sich selbst eine Wärme von eben dem Grade, worinne man sie im Winter daselbst fühlt, seyn sollte: vielmehr halte ich mich für berechtigt zu glauben, daß in den unterirdischen Gegenden, welche eine Grundursache der Wärme, oder warme Dünste enthalten, weniger von diesen warmen Dünsten, und folglich weniger Wärme übrig bleibt, wenn es eine solche Jahreszeit ist, wo diese Dünste leichter verfliegen können. Nun weiß aber kein jeder, daß der Sommer eben die Jahreszeit ist, welche sich zum Aufsteigen

der Dünste am meisten schickt: und bey der Höhle von Besançon kommt noch diese besondere Beschaffenheit dazu, daß der Erdboden derselben von ihrem Grunde an schief von unten bis gegen den Eingang hinauf geht: und der Eingang ist über dieses gegen Nordost, so, daß er im Sommer seine warme Dünste leicht anlassen kann, ohne sie von den Sonnenstrahlen erst zu bekommen. Daraus folgt, daß schon, ohne Absicht auf den Salzeter, die Höhle zu Besançon an sich im Sommer wirklich kälter; als, im Winter, und daher zu dem Gefrieren des Wassers, das man darinne beobachtet, geneigter seyn muß. Indem man diesen Eingang durch eine Mauer verschlossen hat, hat man diese Ausdünstung, als eine von den wesentlichen Ursachen des berührten Wunders, aufzuheben. Man nehme also nur die Mauer weg; so wird man bald die Spitzstulen von Eis wieder erscheinen sehen. Eine große Menge von Eis giebt in dieser Höhle die dritte Grundursache ab, welche durch die schneidende Kälte, die dieses Eis verursachte, das Gefrieren merklich verstärkte. Jedermann weiß, daß man den Schnee oder das gefrorene Eis gebraucht, wenn man durch die Kunst Eis machen will. Indem man also 1724. die Höhle von Besançon von ihrem Eise ausgeliefert, hat man ihr eines von den Mitteln es wieder zu ersetzen, bekommen: ein Mittel, das sie selbst gar bald wieder ersetzt haben würde, wenn man den Eingang der Höhle offen gelassen hätte. Es kommt daher, wenn man dies Wunder in allem seinem Glanze wieder herstellen will, nur darauf an, daß man die Mauer wegriß, und die Natur machen läßt, welche im Sommer eine Luft, die von den aus der Höhle zur Kühlung derselben ausgetriebenen Dünsten leicht zu durchdringen ist, und im Winter eine kalte und dicke Luft an die Stelle der Mauer setzen wird. Die dicke Luft wird im Winter dem Ausbruch dieser Dünste widerstehen, und eine größere Menge davon in der Höhle zurückhalten. Dadurch wird die Höhle wirklich wärmer seyn, als sie im Sommer ist, und nicht nur das Gefrieren des Wassers, das von ihrem Gewölbe herabsinkt, verhindern, sondern auch einen Theil von dem Wasser, das im Sommer gefroren ist, schmelzen, folglich die Wasserdecke, welche den Neubegierigen und durch die Dunkelheit erschrocken Leuten eine See zu seyn schien, wieder herstellen können. Uebrigens verdient die ganze Abhandlung des Herrn le At am angeführten Orte nachgesehen zu werden. Vergleiche die Artikel: Eis, Dämme, und die darselbst angeführten Vorlesungen. Auch ist Herrn von Castillon

Abhandlung über eine merkwürdige Gefrierung, die in dem neuen Hamb. Mag. 8 B. S. 459 ff. eingerückt worden, am merkwürdigsten. Das Wort Kalt wird auch in den schönen Künsten in figurlichem Sinn genommen. Herr Sulzer in der allgemeinen Theorie der schönen Künste unter der Rubrik: Kalt sagt: „es „bedeutet am gewöhnlichsten eine ruhige „und gelassene Gemüthsbesaffung bey leidenschaftlichen Gegenständen. Man sagt von „einem Menschen, er sey von kaltem Character oder habe ein kaltes Geblüt, wenn „er bey solchen Gelegenheiten, da fast „alle Menschen in Leidenschaft gerathen, „ruhig und gelassen, ohne merckliche Lebhastigkeit ist.“ In Entgegensetzung redet man von warmen Empfindungen u. s. w. Vergleiche den folgenden Artikel: Kältsinnigkeit.]

[Kalt,]

ist eine weiße Materie, die aus gebrannten Kalksteinen, wenn sie mit Wasser abgelöscht worden, entsteht, und zum Mauern gebraucht wird. Der Kalkstein wird im Feuer locker, verlieret einen Theil seiner Schwere, nimmt einige Theile vom Feuer an, und löset sich mit Wasser benezet, mit einem Erbsen auf. Man pflegt von gelöschtem und lebendigem Kalle zu reden. Der letztere ist der Stein, der in hierzu verfertigten Kalköfen gebrannt worden. Ehe er aber gebrannt wird, heißt er Lapis calcarius. Doch kann man aus vielerley Dingen Kalk brennen, z. E. aus Muschel-Schalen und Schnecken-Schalen, Kreide und Eierschalen. Daß er die Steine so feste zusammen bindet, leiten die Neuern von der Menge der Berührungspunkte her, welche der Kalk zwischen den Steinen verursacht. Man sehe Succows Briefe S. 477. Verschiedene erklären das Aufwallen des gebrannten Kalks, wenn er mit Wasser besprengt wird, daher, weil durch das Brennen alle Feuchtigkeit vermittlest des Feuers aus den Kalk getrieben werde, an deren Stelle sich eine Menge feurige Körpergen eindringe, welche sich in der Materie verschlossen, wie in kleinen Zellen. Solchen feurigen Körpergen wäre die corrosivische und ähnde Kraft des Kalkes zuzuschreiben und das Aufwallen, wenn er ins Wasser geworfen werde. Denn wenn die Feuchtigkeit in die kleinen Oefnungen und Zellen des feurigen Theile sich eindringe, so zertheilten die Feuertheilchen und trieben durch ihre heftige Bewegung alles von einander, was sich ihnen widersetzte. Sie begaben sich mit Heftigkeit heraus, daß sie das Wasser wallend und siedend heiß machten. Solches Aufwallen dauerte

erte auch so lange, bis daß alle Theile des Kalks von einander getrennt worden, und die Feuertheilchen völlige Freiheit erhalten hätten sich fort zu bewegen. Andere geben eine andere Erklärung, weil das Brausen nicht von den Feuertheilchen hergeleitet werden könne, indem sonst alle im Feuer lange gelegene Sachen, bey ihrer Erkalzung mit Wasser ausbrausen müßten. J. E. Siegel, Gold, Silber u. s. w. welches doch nicht geschieht. Deswegen sagen sie, das Ausbrausen des Wassers entsteht durch eine gählinge Vermischung, sowohl des Salzsäuren als des Wassers in die erdhaften Theile. Man braucht nur zu erwägen, wie das Vitriolsäure mit dem Wasser wirke, so wird man auch die ähnliche Wirkung bey einer wahren Salzsäure sich denken können. Sonst ist bey der Lehre vom Kalk noch anmerkungswürdig, daß lebender Kalk, der lange an der Luft gelegen hat, seine Kraft verliere und mit dem Wasser nicht warm werde, und giebt auch mit Sande kein festes Wesen. Weil alle calcinirte und zwar mit so heftigen Feuer, zumege gebrachte Dinge, etwas Feuchtigkeit aus der Luft anziehen, so ist leicht einzusehen, warum der Kalk verdorrt. Denn die sauren Theilchen, die in dem Kalk enge eingeschlossen sind, nehmen die Feuchtigkeit gerne an sich, und alsdenn fließen sie das flüchtige Wesen weg, das übrige aber zerfällt in Nebl. Weil nun auf solche Art dem Kalk seine Festigkeit benommen ist, so kann er weder mit Wasser sich erhitzen, noch mit Sande vermischet eine Festigkeit geben. Und daß der lange an der Luft gelegene gelöschte Kalk mit dem Sande nicht feste zusammenhält, ist ebenfalls dem Mangel der sauren oder acidösen Theile beizumessen, indem solche zu der Vermischung und Verhärtung des Sandes mit dem Kalk viel bestragen. Mehreres hiervon findet man in G. Fr. Meyers chymischen Versuchen zur nähern Erkenntnis des ungelöschten Kalks, Hanover und Leipzig 1764. 8. und in den hierüber entstandenen Streitschriften. Jacquin examen chem. doctrinae Meyerianae de acido pingui et Blackianae de aere fixo, respectu calcis, Vindob. 1769. 8. S. J. N. Cranz examinis doctrinae Mayerianae de acido pingui rectificato, Lips. 1770. 8. J. C. Wiegels Vertheidigung des acidi pinguis, Altenb. 1770. 8. Daß vielerley Leime von ungelöschtem Kalk verfertigt werden können; daß er in den Bergwerken bey den Eisenaus schmelen gebraucht werden könne; und daß das Kalkwasser mancherley Nutzen auch in der Medicin äußere; davon kann in dem hamburg. Magaz. im XV B. im ersten Stück, S. 1-33. gelesen werden. Siehe auch neues hamb. Magaz. IV B. S. 79. Zum Be-

schluß merke ich noch an, daß D. Blad den Kalk durch eine im Wasser auflösbar gemachte Kalkerde erklärt, weil sie ihrer feuchten Luft beraubt worden. Kalkwasser aber ist eine Solution des Kalks im Wasser. Wenn man daher Kalkwasser mit einem gewissen Liquor, welcher feuchte Luft enthält, vermischet, so absorbirt der Kalk die Luft, wird im Wasser unauflösbar und niedergeschlagen. Diese Eigenschaft des Wassers, da es feuchte Luft absorbirt, und alsdenn mit Kalkwasser ein Präcipitat macht, ist von Herrn Macbride beobachtet worden. Siehe neues hamb. Magaz. XII B. S. 413 ff.

Kalksinnigkeit,

Ist diejenige Beschaffenheit des Gemüths, da sich jemand gegen die Sachen in Ansehung der Neigungen und Affecten, so durch die Vorstellung derselben entweder als etwas gutes, oder böses pflegen erregt zu werden, gleichgültig verhält. Diemell aber der Neigungen und Affecten eine doppelte Art überhaupt ist, so fern sie nämlich erstlich nach der Absicht Gottes betrachtet werden, da unser Wille nothwendig das Gute begehren und das Böse fliehen soll; und so fern sie hernach durch die bloßen Vorstellungen des Gedächtnisses erregt werden, welche, indem die Ideen des Gedächtnisses an sich selbst weder eine Erkenntnis des Guten, noch des Bösen mit sich bringen, so ein Werk des Judicii ist, der Vernunft keinesweges gemäß sind, so entsteht eine doppelte Kalksinnigkeit, eine einfältige und eine kluge. Die einfältige Kalksinnigkeit ist, wenn man gegen das wahre Gute und wahre Böse, in Ansehung dessen nach Gottes Willen die Neigung und der Affect an sich selbst gut ist, sich gleichgültig verhält. Denn das wäre ja ein einfältiger Mensch, welcher das wahrhafte Gut nicht begehren, und das wahrhafte Böse nicht averfieren wollte; und derjenige gleeht jenem in seiner Einfalt wohl nichts nach, der, weil man gewisse Grade des wahren Guten und Bösen hat, sich nicht mit großer Gemüthsbewegung entweder zu, oder von dem Objects lenken wollte. Die kluge Kalksinnigkeit hingegen verhält sich gegen die unordentlichen Neigungen und Affecten, welche durch die bloße sinnliche Vorstellung der Sachen im Gedächtnis erregt werden, gleichgültig. Ein kluger Kalksinniger sucht über die in ihm aufsteigende Affecten zu herrschen, solchen zu widerstehen, und auf solche Weise sich nicht befohlen zu lassen; über viele knechtische Gemüther aber vermittelst ihrer Neigungen und Affecten nach seinem vernünftigen Gutachten eine harte; oder gelinde Herrschaft zu führen.

Dampfs

[Kampfrecht,

ſiehe Saufrecht und Duell.]

Kargheit,

Ist derjenige Fehler des Gemüths, da man geneigt ist, weniger von seinem Geld auszugeben, als man könnte und sollte. Von den Ausgaben finden sich zwei Abtheilungen. Der eine ist die Verschwendung, wenn man mehr ausgibt, als seyn sollte; der andere aber die Kargheit, wenn man der Sache zu wenig thut, zwischen denen als eine Geschicklichkeit die Sparsamkeit mitten inne steht. Es werden aber zu der Kargheit zwei Stücke erfordert. Einmal könnte man mehr ausgeben, als man in der That thut, folglich wenn man einen der Kargheit beschuldigen will, wird voraus gesetzt, daß er sein Auskommen habe, indem man einen armen Menschen, der nichts hat, solches Laster nicht bemessen kann: hernach sollte man mehr ausgeben, als man wirklich ausgibt, welches auf einen zweifachen Grund beruht. Es giebt Ausgaben der Nothdurft, die zu des Menschen Erhaltung nöthig sind; der Commodität und des Wohlstandes, in welchen beiden es ein Laster versiehet, daß er weniger ausgibt, als die Nothdurft, Bequemlichkeit und Wohlstandigkeit mit sich bringet. Es kommt dieser Fehler gemeinlich aus dem Geiz; es kann aber auch geschehen, daß entweder eine Wollust, oder ein Ehrgeiz zuweilen dahinter steckt, indem man zu gewissen Zeiten karget, damit man in andern Fällen desto mehr zu Unterhaltung des Ehrgeizes und der Wollust kann darauf gehen lassen. Die Kargheit ist höchst schmerzhaft, weil Geld und Gut außer ihrem Gebrauch zu nichts nütze ist, man thut sich auch oft dadurch mehr, als daß man sich helfen sollte, so fern man sich dadurch ändern verhaft macht.

[Kartenspiel,

ſiehe Spielen.]

[Katzenauge,]

Ein Edelstein, welcher seinen Namen wegen der Ähnlichkeit mit einem Katzenauge hat. Denn er hat zum Theil die Farbe und das Feuer der Katzenaugen, besonders, wenn man die Augen dieser Thiere im Dunkeln betrachtet. Der Stein ist weiß und bläulich, wie man ihn dreht, so wendet sich auch das Blaue in dem Weißen herum, und wird billig Katzenauge genannt. Einige nennen diesen Stein auch das Sonnenauge, und haben sich unter der Farbe dieses Stei-

nes und der Sonne, eine Ähnlichkeit eingebildet. Andere brauchen den Namen Elementstein, und wiederum andere Opal, nicht weniger Belsauge, ferner, weißer Augenstein, lateinisch heißt dieser Stein *oculus cati, oculus felis, oculus solis*. (*Oculus beli, das Belsauge, lapis elementarius, der Elementstein.*) Wallerius im Mineralreiche p. 117. beschreibt diesen Stein als einen graugelben oder grünlichten Opal, welcher gegen das Licht einen weißen ins Gelbe fallenden Strahl, einem leuchtenden Katzenauge nicht ungleich, von sich wirft. Drückmann von den Edelsteinen beschreibt ihn ausführlicher, wenn er sagt: „man nennet gewöhnlich diejenigen Opale Katzenaugen, die am wenigsten durchsichtig sind, und besonders in das Braungelbe, in ein dunkles hellgrün und in das rothbraune oder in die dunkelgrüne Farbe spielen.“ Mehreres und vollständiges hiervon findet man in Schröter seiner Einleitung in die Kenntniß der Steine 1ster Theil p. 161 ff.]

[Kauen,]

[Kauung *Masticatio, masticare* ist diejenige Verrichtung, da man mit den Zähnen die Speisen jermalmet, mit welchen der Speichel vermischt wird, um solche theils bequemer hinunter schlucken zu können, theils aber solche zur Verdauung besser zuzubereiten. Denn durch den Speichel wird die Auflösung der Speisen, die ein Mittel zur Verdauung ist, befördert. Die Sittenlehrer und Arzeneylehrte pflegen hierbei die Pflichten vorzuschreiben, die man zu beobachten hat, um seine Zähne und die Speicheldrüsen gesund zu erhalten. Man sehe *Zeisters Diss. de masticatione*.

Man legt auch nach der gemeinen Sage den Todten ein Kauen bey, welches mit einem Schall, den man das Schmaggen der Todten nennt, oft verbunden seyn soll. Es giebt vielerley Erzählungen hiervon, wovon aber wohl die wenigsten das Gepräge der Wahrheit an sich haben. Man will beobachtet haben, daß die toden Körper dasjenige, was über dem Munde gelegen, gefressen, auch mit einem Schall geschmakt haben, und wenn solches geschehen, so hätte dies den Erfolg gehabt, daß durch eine Sympathie die nächsten Verwandten des Verstorbenen nachgestorben wären. Dies ist auch der Grund, warum man den Todten hier zu Lande, ehe sie noch ins Grab gesenket werden, eine Citrone, oder grünen Kassen unter das Kinn leget, auch Halsstuch und andere Kleidungsstücke vom Munde entfernt. Viele fabelhafte hieher gehörige

zige Geschichte liefert Martin Zeiler im ersten Theil seiner Trauergeschichte, und Gondorf in Theatr. hist. p. 123. Ein Philosoph wird wenig aus solchen Geschichten machen. Doch ließe sich denken, daß durch obgefahrnen Zufall ein Schall im Grabe entstände, der dem so genannten Schmarren ähnlich wäre z. E. durch Einfallen des Sarges u. s. w. Siehe Kants Tractat von dem Raufen und Schmarren der Todten in Gräbern S. 28. Ferner ist auch möglich, daß ein Mensch, der in Ohnmacht liegt, und welcher als ein Todter begraben wird, im Sarge erwache, (S. die Rubrik: Begräbniß.) und einen Schall von sich hören lasse, den man das Schmarren der Todten genennet hat.

Mit diesen schmarrenden Todten haben auch die Blutsauger, Vampyre, große Ähnlichkeit. Es werden unter solchen diejenigen Todten verstanden, die aus den Gräbern gehen, und den Lebendigen das Blut ausaugen und auf solche Art tödten. Man erzählt verschiedene Versspiele hiervon. So soll in Ungarn 1795 in dem Dorfe Risolova ein Unterthan, mit Namen Peter Plogojowiz nachdem er 8 Tage im Grabe gelegen, 9 Personen im Schlaf gedrückt, und gewürgt haben, daß sie, nach ihrer eignen Aussage, sterben müßten. Man öffnete das Grab des Plogojowiz und befand, daß der Körper nicht den geringsten Todtengeruch von sich gab, so, wie er auch außer der abgefallenen Nase, ganz frisch war. Haare und Bart, wie auch die Nägel waren ihm gewachsen, die alte Haut hatte sich abgescheelet, und ließ sich eine neue blicken. In seinem Munde soll man frisches Blut gefunden haben, und das soll eben dasselbe seyn, was er von Lebenden in sich gezogen hätte. Man spitzte einen Pfahl und durchschlug damit das Herz des Todten, worauf der Sage nach, häufig und frisches Blut, auch durch Mund und Ohren heraus geflossen wäre. Endlich habe man den Körper zu Asche verbrannt. So entstand auch im Jahre 1732. ein Gerücht, das in dem Dorfe Medvevna in Servien die Vampyre einige Personen durch Ausaugung des Bluts umgebracht hätten. Ich halte aber davor, es sey nicht der Mühe werth, diese Geschichte hier anzuführen, da alle dergleichen Erzählungen Wirkungen des Aberglaubens sind. Eben daher ist es lächerlich, wenn einige die Möglichkeit der Vampyre, d. i. die Möglichkeit einer unmöglichen Sache bald so, bald anders haben erklären wollen. So haben einige den Unterschied eines wachsenden und vernünftigen Lebens als ein Erklärungsmittel angesehen, andere haben sich mit den Trialisten auf drey Theile des Menschen berufen u. s. w. Daß inzwischen manche Todte

im Grabe einige Zeit frisch bleiben, und bluten, daß die Haare u. s. w. noch wachsen können, läßt sich aus natürlichen Ursachen erklären, besonders aus der Beschaffenheit der Erde, worinnen der Todte liegt u. d. Siehe D. Job. Christian Stöck diss. phys. de cadaueribus sanguisugis, von den sogenannten Vampyren oder Menschen ugmern, Jen. 1732. Job. Christoph Pöhlst diss. de hominibus post mortem sanguisugis, Leipz. 1732. Mich. Kants diss. l. II. de Vampyris, Gottl. Heinrich Voigts kurzes Bedenken von der Artenmäßigen Relationen, wegen der Vampyre, Leipz. 1732. 8. Artenmäßige und umständliche Relation von den Vampyren, Leipz. 1732. 8. Eine Waimarischen Medici, D. Job. Christ. Freisch muthmaßliche Gedanken von den Vampyren, Leipz. 1732. 8. W. S. G. E. A. Eulenburg und sehr wunderbare Relation von denen sich neuer Dinge in Servien erzeigenden Blutsaugern oder Vampyren, 1732. 8. Patonens in der Nachricht von den Vampyren, Leipz. 1732. 8. Visus et Repertus über die sogenannten Vampyre, Nürnberg. 1732. 8. Schreiben eines guten Freundes an einen andern guten Freund, die Vampyre betreffend, fol. Ottonis Graben zum Stein unverlorenes Licht und Recht der Todten unter den Lebendigen, Berlin und Leipz. 8. Job. Christ. Sarenbergern nünftige und christliche Gedanken über die Vampyre oder blutsaugenden Todten, Wolfenbüttel 1732. 8. Job. Heinrich Jopff diss. de Vampiris Servienibus, Duisburg 1733. Calmet Augustin Dissertations sur les apparitions des esprits et sur les Vampires 2. Vol. 8vo à Einsiedeln 1749. Wenn Lebende glauben, sie würden von einem Verstorbenen gedrückt und geplagt, so kann der außerordentliche Zustand dieser Leute oder eine Krankheit, der Alp u. s. w. zu einer solchen Einbildung Gelegenheit geben.]

Kauf,

Ist ein beschwerlicher Contract, da ein jeder dem andern eine gewisse Sache von einem gewissen Geld eigenthümlich überläßt. In dem natürlichen Recht der Lehre von den Contracten wird auch von dem Kaufcontract geredet. Dabei hat man zu sehen erstlich auf die Natur dieses Contracts und auf die Pflichten der Contractanten. Der Kauf ist entweder vollkommen, oder unvollkommen. Zur Richtigkeit und Vollkommenheit dieses Kaufcontracts wird nach dem Recht der Natur weiter nichts erfordert, als daß der Käufer und Verkäufer sowohl über eine gewisse Waare, als über einen gewissen Preis derselben einig sey, daß also die Ueberlieferung der Sachen dabei nicht

nicht thut. Ist der Kauf geschlossen, so kann sowohl der Verkäufer zur Lieferung der Waare; als auch der Käufer zur Bezahlung des accordirten Geldes angehalten werden, und darf sich keiner von beiden den Kauf gereuen lassen, kann auch ohne des andern Willen nicht los kommen, wenn er gleich das Interesse bezahlen wollte, weil der Kauf ein Pactum ist; die Pacta aber fest und unverbrüchlich müssen gehalten werden, daß wer sich dessen weigert, mit Gewalt dazu kann gezwungen werden. Es wird aber die Waare entweder gleich geliefert und das Geld sofort gezahlt, und da hat es seine Richtigkeit; oder die Waare wird zwar geliefert, aber die Bezahlung ausgesetzt; oder das Geld wird gezahlt, und die Lieferung der Waare wird verschoben, oder es wird beides verzögert. Ist nun mit beider Bewilligung eine gewisse Zeit zur Lieferung, oder Zahlung bestimmt, so muß solche erwartet werden; wo aber dieses nicht geschieht, und es verzögert jemand über die bestimmte Zeit, so muß der schuldige Theil auch das Interesse, oder den Schaden, so die Verzögerung verursacht, bezahlen. Wenn die Sache vor der Lieferung zu Grunde gegangen, so hat man zu sehen, ob solches aus eines von beider Schuld; oder durch bloßes Unglück geschehen. Im ersten Fall steht denjenige für die Gefahr, der Schuld daran ist, daß solche zu Grunde gegangen, oder nicht zu rechter Zeit geliefert worden; im andern Fall aber halten einige dafür, daß der Verkäufer davor stehen müsse, weil der Käufer noch nicht davon der Sache sey, so lange sie ihm nicht geliefert worden, die Sache aber gehe allezeit ihrem Herrn zu Grunde, s. *Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 12. §. 15.* und *Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 5. cap. 5. §. 3.* Andere hingegen meinen nicht ohne Grund, die Gefahr stehe auf den Käufer, weil es bey ihm gestanden, die an sich gekaufte Sachen gleich zu fordern, und wenn er dieses nicht gethan, so müßte er sich die Schuld seiner Verzögerung bezeugen, s. *Fiegler ad Grotium p. 349.* *Alphium coll. Grotian. exercitar. 6. §. 11.* *Willenberg scilicet iur. gent. lib. 2. cap. 12. qu. 23. p. 256.* Ist der Kauf noch unvollkommen, daß man zwar überhaupt versprochen, etwas zu kaufen, oder zu verkaufen, aber noch hier nichts gewisses einig worden, so kann man mit gutem Zug zurück treten, und weder zu Erfüllung des Contractes, noch zu Bezahlung des Interesse gezwungen werden. Denn hat man gleich etwas versprochen, so ist doch nur das Versprechen general und voller Ungewißheit. Es kann der der Handel auf zweyerley Art unvollkommen genennet werden; entweder

nach Gewohnheit der Völker, wenn man noch nicht über eine gewisse Waare und einen gewissen Preis einig worden; oder nach dem Willen der Contractanten, wenn sie zwar über was gewisses einig werden, aber nicht eher wollen gebunden seyn, bis z. E. der Handel schriftlich verfaßt. Zuweilen wird etwas zum Handgeld theils zum bessern Beweis, theils zu mehrerer Sicherheit voraus gezahlt. Vors andere müssen wir sehen auf die Nebencontracte, die bey dem Kaufcontract vorkommen. Solche sind a) der Kauf mit Vorbehalt einer bestimmten Zeit, (*pactum commissarium*) wenn man bedinget, daß wo der Käufer innerhalb einer bestimmten Zeit das Kaufgeld nicht baar bezahlen würde, alsdenn der Kauf nichts, und die Sache unverkauft seyn sollte: b) der Kauf mit Vorbehalt mehrern Kaufgeldes, (*additio in diem*) wenn man bedinget, daß wenn innerhalb einer gewissen Zeit ein anderer Kunde, der mehr geben wollte, der Kauf sollte aufgehoben seyn; oder wenn innerhalb einer gewissen Zeit keiner Kunde, der mehr geben wollte, daß alsdenn allererst der Kauf sollte geschlossen seyn: c) der Verkauf, wenn sich die Contractanten vergleichen, daß wenn ein Theil den Contract nicht halten würde, dem andern eine gewisse Summa Geldes zum Verkauf sollte verfallen seyn: d) der Wiederkauf, wenn der Verkäufer sich ausdinget, die Sache entweder innerhalb einer gewissen Zeit, oder auch, wenn es ihm gefallen möchte, wieder einzulösen; e) der Vorverkauf, wenn unter den Contractanten ausgemacht wird, daß wenn der Käufer inkräftige die jetzt gekaufte Sache wiederum an einen fremden veräußern wollte, der Verkäufer allen sollte vorgezogen werden, wenn er eben so viel, als ein Fremder zahlen würde. Zu dem besondern Arten des Kaufs gehört noch der Gesammtkauf (*emptio per auctiorem*) wenn verschiedene Sachen auf einmal tariret, und dem Käufer insgesamt zugeschlagen werden: die Auction, wenn eins, oder viele Sachen unter verschiednen Käufern dem Meistbietenden überlassen werden: der Hoffungskauf, wenn man nicht eine gewisse Sache, sondern nur die Hoffnung zu derselben kauft, s. *Pufendorf de iure nat. et gentium l. 5. c. 5. §. 2. lqq.* mit *Barbeyrac*s Noten p. 52. t. 2. de officio hominis et ciuis l. 1. c. 15. §. 9. nebst den Auslegern.

Kaufmannschaft,

Besteht in einer klugen Geschicklichkeit derjenigen Personen, welche allerley zu des Menschen Nahrung, Kleidung, Wohnung und übrigen zur Bequemlichkeit gehörigen Dinge mit Vortheil kaufen und verkaufen, so daß an einem Ort

X x x

des

der Ueberfluß gemindert, und am andern der Mangel ersetzt werde. Ehe wir jetzt, durch was vor Mittel die Handlung oder Kaufmannschaft in Flor zu bringen und zu erhalten, so ist vorher zu untersuchen: ob auch Handlung einem Staat nützlich sey? Vor dem haben die Lacedaemonier mit allem Fleiß gesucht, die Kaufmannschaft von ihren Landen abzuhalten, und man dürfte auch Ursach zu zweifeln finden: ob die Kaufmannschaft einem Staat so großen Nutzen bringet? Denn weil Gott ein jedes Land mit dem, so ihm zu Erhaltung nöthig ist, versehen, so brauche man der Handlung nicht, als weil sie den Kaufmann reich mache; andern bald Gelegenheit zur Eitelkeit gäbe: bald die Nahrung, wenn sie sich mit einheimischen Sachen nähren wollen, benehme, so scheine sie auch nicht nützlich zu seyn. Auf solche Frage gründlich zu antworten, muß man einen Unterschied machen, 1) ob die Kaufmannschaft nur einländische Waare ausführet? in welchem Fall sie außer Streit einem Lande sehr nützlich ist, indem damit Geld ins Land gebracht wird: 2) ob sie ausländische Waaren ins Land bringet? wovon wieder ein Unterschied zu machen, ob sie dieselbe an des Landes Inwohner verläßt; oder an andere Auswärtige wieder verhandelt? Geschicht das letztere; wie bey den Holländern, so ist Handlung abermals ohne allen Zweifel eine zum Nutzen des Landes höchst dienliche Sache; geschieht aber das erste, so kommt es darauf an, was vor Waaren von Auswärtigen ins Land gebracht werden. Einige sind nützlich, als Silber, Materialien, Leinwand, u. d. g. auch wohl nöthig, wenn es an Getraide, Salz und andern Victualien fehlen sollte, welche Handlung dem Lande nicht undienlich ist. Einige ausländische Waaren hingegen gehören nur zur Eitelkeit der Einwohner, und schleppen viel Geld zum Lande hinaus, dergleichen Kaufmannschaft einem Staat schädlich ist: 3) ob sie einige ausländische herein; aber auch einige einländische wieder hinaus führen, wie solches zwischen den Franzosen und Holländern, auch andern Nationen zu geschehen pfleget, in welchem Fall ein Regent wohl untersuchen muß, welche Nation der andern das meiste Geld abgewinne, da sich denn finden wird, daß zu mancher Zeit die Handlung nützlich; zu einer andern aber schädlich ist.

Dieses vorans gesetzt, so frant sich: durch was vor Mittel die Handlung oder die Kaufmannschaft in Flor zu bringen und zu erhalten sey? man pflegt drey Mittel darzu zu erordern, das Glück, die Natur, und die Klugheit. Durch das Glück versiehet man eine Verknüpfung solcher Umstände, die nicht von unserm Willen dependiren, mit

dem Fortgang unserer Thaten; zu deren Verlauf sie unsern Absichten gemäß was beynagen. Dergleichen Umstände, welche das Glück der Aufrichtung der Commercien machen können, sind, wenn Capitalisten im Lande, wenn man neben sich keine Städte hat, deren Handlung im Flor, wenn ein Ort, wo die Handlung anzulegen, seine Freiheit hat. In der Natur gehöret, daß eine Stadt wohl gelegen sey, als wenn sie an einem schnellen Flusse, oder am Meer lieget; oder beides sich zu nuse machen kann, weil die Handlung zu Schiffe leichter; ingleichen, wenn sie von andern ihr gleich mächtigen, oder überlegenen Handelsstädten ziemlich entfernt ist. Denn wenn zwey Handelsstädte nahe an einander in der Macht gleich, so hindert eine die andere; ist aber eine schwächer, so kann sie vor der andern nicht aufkommen. Man rechnet auch zu den natürlichen Vorteilen, wenn eine Handelsstadt einen Ueberfluß an Holz, Korn, Glas, Metallen, Manufacturen u. d. g. hat. Doch thut oft die Klugheit hier das meiste. Einen Theil dieser Klugheit haben die Fürsten und Regenten; den andern die Kaufleute selbst zu beobachten. Dasjenige, was Fürsten und Regenten insommt, wenn sie wollen, daß es mit der Handlung ihrer Lande wohl stehe, ist 1) daß sie die Sicherheit und Bequemlichkeit besorgen, wenn Waaren ein und aus sollen gebracht werden, in welchem Ende der Postwesen wohl zu reguliren, die öffentlichen Wege und Straßen in gutem Stand zu erhalten, den Reisenden selbst Sicherheit zu verschaffen. Man hat auch dahin zu sehen, daß man bey Handelsstädten die Zölle gelinde setzere. Quanus meldet in seiner Historie, daß dieselben bey der Arin der spanischen Provinzen in den Niederlanden gewesen sey, weil der Duc d'Alba die Zölle so hoch gekieirt, daß da Kauf- und Handwerksleute daben nicht bestehen können, alles von Antwerpen sich nach Amsterdam gewendet: 2) müssen sie Kaufleute in eine Handelsstadt ziehen. Denn Kaufleute und Käufer machen eine Handlung aus. Sind aber in einer Handelsstadt nicht allerhand Waaren zu haben, so kommen auch nicht allerhand Käufer dabin. Man soll deswegen denen Kaufleuten eine Lust und Begierde machen, daß sie sich des Werths recht annehmen, welches durch allerhand Mittel geschehen kann. Man muß sie ehren, damit sie nicht durch die Geringschätzung veranlaßt werden, ihre Kinder von der Kaufmannschaft abzuhalten. Denn was Gelehrte mit ihrer Wissenschaft zum Nutzen und Aufnehmen des Staats beitragen; das können auch Kaufleute durch ihre Commercien thun, da immer eins dem andern

ändern die Hand bieten muß. Auch muß man ihnen wegen des Geldes allerhand Vortheile schaffen. Kaufleute ohne Geld können die Handlung nicht in die Höhe bringen. Der Grund dazu wird gelegen, daß man Geld ins Land bringt, und selches nicht aus demselben schleppen läßt, wovon wir oben bey dem Artikel von der Geldkunst gehandelt haben; damit selbiges nicht nachgehends in die Kaufmannschaft komme. Doch muß man vor die Creditores genugsame Sicherheit machen. Denn wenn Leute sehen, daß man darum betrogen wird, oder durch Prozesse wieder zu seinem Gelde kommen muß, so werden sie abgeschreckt, mit den Kaufleuten deswegen was zu thun zu haben und legen ihr Geld lieber an die Säter. Zu solchem Ende müssen muthwillige Banquerottirer ernstlich gestraft werden. Wenn solche Veranstellungen zu machen wären, daß man so viel Interesse bekäme, als die Hälfte des Gewinns austrüge, welches an sich der Billigkeit gemäß, so würden die Capitalien des Landes desto mehr rouliren und auswärtiges hineingejagen werden: 3) haben sie dahin zu sehen, daß nicht zu wenig, auch nicht zu viel Kaufleute sind. Denn sind der Handels- und Handwerksleute zu wenig, so verringert dieses das Land, weil einer wohl so viel Nahrung hat, daß ihrer Zehn davon leben könnten; die große Anzahl hingegen macht arme, unvermögende Unterthanen, indem viele sich in dasjenige getheilet, wovon kaum wenige leben mögen. Doch hat die Kaufmannschaft oft darinnen was sonderbares, indem die Handlung erfordert, daß einige von ihnen müssen reich und Capitalisten seyn, daher man bey der Kaufmannschaft nur dasjenige Monopolium zu hindern, welches in so wenig Personen bestehet, daß sie das Commercium des Orts entweder nicht genugsam unterhalten können, oder doch reicher werden, als der Nutzen der Handlung es erfordert, welches aber nicht von der Handlung zu verfehen, da man die Waare aus dem Lande schafft. Wenn die Menge der Kaufleute zu groß, daß niemand von ihnen recht zu Vermögen kommen kann, so ist das auch dem Lande nicht dienlich, und um deswegen eine geschlossene Anzahl der Kaufleute gar gut: 4) siehet es allich alles gut mit den Kaufleuten, so ist deswegen die Handlung noch nicht richtig, indem auch gute Käufer da seyn müssen, wozu wieder verschiedene Mittel können gebraucht werden. Ein Regent muß mit den benachbarten Provinzen Commercianttractaten zu schließen sich bemühen; und dahin sehen, daß die inländische Waaren gut zubereitet werden, damit man sie an andern Orten nicht besser habe. Zu solchem Ende muß man auf die Einführung

der Manufacturen bedacht seyn, von denen am gehörigen Ort geredet worden; das Land an Einwohnern zu vermehren, wozu ein großes die Freiheit der Religion thut, deren Mangel Spanien viel geschadet, England und Holland dagegen haben dadurch großen Nachsthum bekommen: 5) hat man das Münzwesen in aller Richtigkeit zu halten, worauf sonderlich wegen des auswärtigen Commercils zu sehen. Denn zu dem einländischen Gewerbe braucht ein Landesherr keine silberne, oder goldene Münze, sondern kann eine Materie ermdhlen und ihr einen Preis setzen, wie er will; das auswärtige Commercium aber leidet dieses nicht, weil sich nicht nur andere Völker silberner und güldener Münze bedienen; sondern auch weil Silber und Gold einen innerlichen wahrhaftigen Werth haben. Auf solche Weise hat ein Regent dahin zu sehen, daß das Geld nach dem Zweck der Handlung eingerichtet, und weil eiqennäßige Leute gute Münzen verderben können, solcher Vorbehalt vorgebenoet werde, wovon in dem Artikel vom Münzwesen mehrers zu finden. Was die Klugheit betrifft, die auf Seiten der Kaufleute zu beobachten, so haben sie ihre Umstände wohl zu prüfen und sich um die besten Mittel ihren Zweck zu erreichen, zu bekümmern. Ein Kaufmann, wenn er glücklich seyn will, muß gewisse Eigenschaften und Geschicklichkeiten besitzen, und zwar erstlich, daß er die Handlung verstehe, welche Erkenntniß vieles in sich faßt. Denn er muß die Waaren kennen nach ihren unterschieden Arten, wie sie überhaupt bestehen, entweder in natürlichen, rohen und unverarbeiteten; oder in gekünstelten und fabricirten; nach ihrem eigentlichen Preis, nach ihrer Beschaffenheit und Sortiment, ob solche frisch oder verlegen, ob sie von der besten, mittelmäßigen oder geringsten Sorte, ob sie von rechter Länge und Breite, Geruch, Farbe und Gewicht; ob sie an dem rechten Ort gewachsen, von den besten Weiskern fabricirt, aufrichtig oder nachgemacht sey, u. s. w. wozu noch die Wissenschaft der zur Handlung selbst nöthigen Dinge kommen muß. Er muß im rechnen und schreiben geübt seyn, die unter den Kaufleuten übliche Kunstörter und besondere Redensarten verstehen, in den nöthigsten ausländischen Sprachen erfahren seyn, die unterschiedene Münzsorten, ausländische so wohl, als einheimische, wie nicht weniger die Beschaffenheit der Waare, der Gewichte, Lüne haben, sich auch eine Wissenschaft im Buchhalten erworben haben. Wors andere hat er seine Handlung fleißig abzumarten, welcher Fleiß, als eine höchst nöthige Eigenschaft sich auf viele Dinge erstreckt, daß er auf seine Bediente Acht giebet, zu gewissen

Zeiten die Rechnungsbücher selber durchsiehet, die Activ- und Passivschulden gegeneinander hält, den Gewinn oder Schaden erpoget, keine Gelegenheit, wo etwa ein profitabler Handel zu treffen, vorbegeben läßt, welche Emsigkeit drittens mit der Vorsichtigkeit verknüpft seyn muß. Ein Kaufmann darf weder zu kühn, noch zu furchtsam seyn, indem er immer zweifelhaftste Fälle vor sich hat; magt er aber etwas, und ist dabei vorsichtig, so magt er mit Raison, das ist, er gründet sich auf vernünftige Hoffnung, so wohl beim Einkaufen, als Verkaufen, wenn er den Leuten borgen soll. Steht es in so weit mit einem Kaufmann gut, so hat er sich um die Mittel zu seinem Zweck zu kommen, zu bekümmern, wozu er denn hinlängliche und bequeme Mittel brauchen und auf zwei Stücke sehen muß, daß er durch ein kluges Einkaufen und guten Verlag die Handlung erhalte, dazu Geschicklichkeit, Geld und Credit das ihrige thun; und die eingekaufte Waare zu vertreiben weiß, so auf die Kunst, Käufer an sich zu ziehen, und sich selbige zu erhalten antkommt, welches letztere auch mit Behutsamkeit geschehen soll, damit man nicht mit seinem Schaden entweder allzuwohlfeil verkaufe; oder zu viel borge, in der Einbildung, die Leute an sich zu ziehen, so war geschieht, nur schadet ein solcher Zugang mehr, als daß er nützt. Von dieser Materie haben einige in ihren Politiken gehandelt, als Rudens in elem. philos. pract. part. 3. sed. 8. Rüdiger in der Klugheit zu leben und zu herrschen cap. 11. p. 327. Reinhard in theatro prudentiae elegant. p. 826. Kohn in der Haushaltungsbibliothek cap. 11. p. 418. welcher auch p. 448. 199. die besondern Scribenten, die davon geschrieben, und darunter Marperger einer der vornehmsten ist, recensirt. Von dem Herrn Conring haben wir eine sehr weitläufige dissertationem politicam de maritimis commerciis, welche 1680. gehalten worden. [Siehe von Real Staatskunst, T. VI. S. 185. 189. Scheidemanns Staatsrecht, T. I. S. 56. T. II. S. 178 ff. von Vieselsfeld Staatskunst T. I. S. 415. 430. 437 f. 492. 527 f. 534. T. III. S. 275. Von dem Handel der Portugiesen siehe ebend. S. 7 f. der Spanier S. 52 ff. der Franzosen S. 113 ff. der Engländer S. 188. 819. 854. 877. 903 f. der Holländer S. 421 f. 258. 266 ff. der Deutschen S. 433. der Preußen S. 613 f. der Polen S. 650 f. der Dänen S. 705 f. der Schweden S. 757 f. der Russen S. 815 f. der Türken S. 876 f. Noch sind zu bemerken Les intérêts des Nations de l'Europe développés relativement au Commerce, à Paris 1767. 4. T. 12. Elements du Commerce par Mr. de Fortbonnais, à Leiden 1767. Dictionnaire uni-

versel de Commerce, ouvrage posthume de Mr. Philemon Louis Savary, à Geneve 1761. fol. A new Dictionary of Trade and Commerce by Mr. Aokt. London 1756. fol. Essai politique sur le Commerce par Mr. Melon, à Amsterdam 1742. 8. Money and trade considered by John Law Esq. Edinburgh. 1705. 12. Ad. Tribbechov de commercio, Kil. 1672. Casp. Ziegler diss. de iure commerciorum, Vitz. 1666. Venev. Strachä Tract. de mercatura, Lugd. 1558. 8. Ad. Kap. Tr. de nobilitate et mercatura, Viteb. 1674. 4. Des Herrn von Lön Abhandlung von dem Kaufmannsadel, welche auch in seinen kleinen Schriften im 3ten Theil zu finden. Dav. Scheinemann diss. de commercio circa liberum hominem, Tüb. 1689. Dan. Friedr. Sachse diss. de mercatu corporum humanorum, Lipsi. 1720. Genr. Uffelmans de mensura pretii rerum, Helmst. 1668. Andr. Dinnerus de iusto rerum pretio definiendo, Norimb. 1622. 4. Genr. Coccei diss. de vero rerum pretio, Francof. ad Viadr. 1701. Jac. Kinkelmanni diss. de pretio eminente, Lugd. Bat. 1705. Christ. Herm. Schweder von dem Anschlag der Güter, Leipz. 1716. Joh. Balth. Wernher de iure Taxationum, Viteb. 1722. Friedr. von Hapen besändige Erfindung, daß alles Getraide in einerley Preis verbleiben müsse, Berlin 1720. Joh. Friedr. Ungar von der Ordnung der Fruchtpreise, Göttingen 1752. Herbert Versuch der allgemeinen Kornpolicey. Aug. Strauch diss. de iure singulari commerciorum navalium, Viteb. 1652. Essay sur la marine et sur le commerce, par Mr. D. (Des Landes) à Amst. 1743. 12. Histoire generale de la Marine par Mr. de Boismesle, à Paris 1744. 1746. 2 Tom. 4. Essay sur les intérêts du commerce maritime par Mr. D. à la Haye 1754. Dietr. Herm. Kemmerich Pr. de libertate commerciorum tempore belli restituta, Ienae 1735. Joh. Gottl. Zeinccii diss. de iure principis circa libertatem commerciorum tuendam, Halae 1738. Georg Lud. Böhmer de iure principis libertatem commerciorum restringendi in utilitatem subditorum, Göttingae 1753. Des Marchese Valloni von Commercien und Münzwesen. Carl Günther Ludovici eröffnete Akademie der Kaufleute 5 Theile 8. Leipzig. Vergleich auch den Artikel: Jahrmaktrecht, und die daselbst angeführten Schriften.]

[Kaystein, der Ceylonische,]

[Ist ein Stein, den man auf der Insel Ceylon findet, ist selten und wird hochgeachtet. Die Benennung mag er aus den holländischen bekommen haben. Das Wort Kai oder Key heißt im holländischen ein

ein Kiesel. Epslonischer Kainstein heißt also ein eplonischer Kieselstein. Verschiedene Christlicher setzen diesen Stein unter die Eristalle. Herr Schröder in der Einleitung in die Kenntniß der Steine 1 Th. pag. 199. sagt: „es wären diese Kapsteine durchsichtige Kieselsteine, oder andere Diamante, die durchsichtig und an der Form den gemeinen Kieseln ähnlich wären. Sie hätten von Natur eine gewisse Kruste über sich, welche ihre Durchsichtigkeit etwas hemmete. Ihre Farbe sey gewöhnlicher m.^a en ganz weiß, doch kämen auch solche vor, welche, wenn sie angeschliffen wären, ein wenig in das Gelbe spielten.“]

Kebsehe,

Concubinatus, ist, wenn ein Mann nebst seinem rechten Weib auf eine gewisse Zeit noch eine andre hält, um ihr der Lust halber bezuwohnen, die Kinder aber, die zufälliger Weise gezeugt werden, nicht als rechte Kinder erkennet. Solche Ehen sind nach dem Recht der Natur nicht zugelassen. Denn einmal sind sie vor keine wahrhaftige Ehen zu halten, indem wir in dem Artikel vom Ehestand gewiesen haben, daß die göttliche Absicht bey demselben die vernünftige Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts sey, welche nicht bloß die Zeugung; sondern auch die Erziehung der Kinder in sich faßt; da man nun bey den Kebweibern seine Hauptabsicht auf die Dämpfung der geilen Lust richtet, so kann dieses vor keine wahre Ehe gehalten werden. Man darf nicht einwenden, daß mit Kebweibern auch Kinder erzeugt und auferzogen würden. Denn wenn gleich dieses geschieht, so ist es doch nicht die Absicht, warum man sie hält, und also trägt sich das nur wider ihren Willen zufälliger Weise zu, und obwohl die Ehen bisweilen nöthig sind, um die Hurerey zu vermeiden, welches auch die Schrift 1 Cor. 7. v. 2. sagt; so muß man doch den Neben Zweck der Hauptabsicht nicht füzgiehen. Vors andere macht die Kebsehe einen Menschen unglücklich. Denn da die Liebe in der rechtmäßigen Ehe dadurch großen Anstand leidet; so giebt solches zu vielem Verdruß Anlaß, und indem durch die Concubinen die geile Lust nicht sowohl gedämpft; als vielmehr desto bestiger erregt wird, daß sie von dem Maas der Vernunftmäßigkeit abgethet, so kann auch dieses das Gemüth sehr beunruhigen. Ist nun der Mensch zu seiner Glückseligkeit verbunden, so muß er auch dem allen, was ihm daran hinderlich seyn kann, entgehen, und sich in diesem Stück zu mäßigen wissen. Drittens würde der Concubinatus in einer Republik die größte Unordnung veranlassen, indem man dadurch die Leute viel lieber-

licher machte, und wenn jemand die Concubinen wegkaffte; so kämen sie in einen elenden Zustand, und verfielen auf ein verbotenes Gewerbe. Kurz: ein solcher Concubinatus ist nichts anders, als eine Hurerey. Versteht man aber durch denselben denjenigen Zustand, da ein Mann nebst seiner ordentlichen Ehefrau, die an aller Ehre, Ansehen, und Güter des Mannes Antheil nimmt, mit einer andern Weibsperson sich verbindet, und mit ihr Kinder zu zeugen die Absicht hat, nur daß solche Person nebst den mit ihr gezeugten Kindern geringer solle gehalten werden, auch sich zu scheiden die Freiheit behalten, so ist eine solche Kebsehe nicht viel von der Polygamie unterschieden, von welcher an gehörigem Ort gehandelt worden.

Ueber diese Materie sind vor einigen Jahren verschiedene Streitschriften heraus gekommen, welche Thomastius veranlaßt hat. Er ehirte 1713. eine Disputation de concubinato, die nachgehends ins Deutsche gebracht, und dem andern Theil seiner auserlesenen Schriften pag. 437. einverleibt worden, deren Inhalt kürzlich dieser ist: gleich anfangs erinnert er, sein Vorsatz sey nicht, zu behaupten, daß der Concubinatus äußerlich zugelassen, noch die heutiges Tages angenommene Geseze, welche dergleichen Kebsehen verbieten, anzusechten; sondern er wolle nur zeigen, daß der Concubinatus vor keine Art der Hurerey, oder des Ehebruchs bey den Hebrdern, Römern und bey den ersten Christen gehalten worden, und daß zwischen dem Concubinatus und der Ehe ein geringer Unterschied sey. Daß er heutiges Tages entweder vor eine Art der Hurerey; oder des Ehebruchs gehalten werde, solches habe seinen Ursprung von dem Canonischen Recht; auch zum Theil von dem Grundfatz des pöblichen Rechts, vermöge dessen der Ehestand vor ein Sacrament gehalten wird. Hierauf merkt er an, was es mit dem Concubinatus unter den vornehmsten Völkern vor eine Verwandniß gehabt. Bey den Juden sey er vor dem Mosaischen Gesez erlaubt gewesen, bey denen zwischen einem Kebswieb und einer achten Ehefrau kein anderer Unterschied statt gehabt, als daß die achten Ehefrauen an den Ehren und Würden ihres Mannes Theil gehabt; die Concubinen aber entweder Leibeigene; oder von schlechtem Herkommen gewesen. Durch das Mosaische Gesez sey diese Art des Verschlags nicht verboten worden. Zu Concubinen habe man entweder Israelitische Weiber genommen, welche man heirathen konnte; oder Magde und Fremde, oder Auswärtige, die sich nicht zur Jüdelitischen Religion bekannten, ob sie gleich proselitae domicilii gewesen. Den Concubinatus mit einer Magd und Auswärtigen,

wärtigen, ob er wohl vor nichts Böses zu halten, habe man doch ungestrast hingehen lassen. Die Concubinen von verschiedener Art waren weder vor geschändete, noch vor Huren, noch vor Ehebrecherinnen gehalten worden; und sey der Concubinat von der rechtmäßigen Ehe darin unterschieden gewesen, daß die Concubinen nicht in gleicher Würde als die Eheweiber gestanden, und man den Concubinat ohne Ehestiftungen und vorhergehenden Verlobnissen und anderen Solennitäten, so zu rechtmäßigen Hochzeiten erfordert würden, angetreten, auch die Freyheiten, die Concubinen zu dazumitteln, so denen Männern erlaubt gewesen, durch das Mosaische Gesetz gar nicht eingeschränkt, noch einige Solennität und Scheidebrief erfordert worden. So habe ihn auch weder Christus, noch die Apostel verboten. Nach dem Römischen Recht, und ehe man das Christenthum eingeführt, sey er vergönnet und ehrlich gewesen, ja noch ehrlicher als bey denen Hebräern, den man auch mit Leuten aus der Provinz, mit Freigelassenen und Mädchen zugelassen; nicht aber mit Freugeborenen, es sey denn, daß sie von geringem Stande gewesen, und man ausdrücklich kund gemacht, daß man sie als Concubinen brauchen wolle; die Concubine aber sey weder vor eine Ehebrecherin, noch Geschändete, noch vor eine Hure; sondern vor eine solche geachtet worden, welche inzwischen die Stelle eines Eheweibes vertrete, und allein an der Würde von einem Eheweibe unterschieden wäre, auch nach Belieben ohne einige Weitläufigkeit und Solennität von sich gelassen werden könnte. Auch unter den christlichen Kaisern bis auf Leonem den sechsten habe man den Concubinat, worinnen nur eine Weibes- und Mannsperson lebten, weder vor Hurerey, oder andere unzüchtige Handlung, sondern vor güldig und ehrlich geachtet. Das Ansehen der Kirchenväter, die in der Sittenlehre gar schlecht beschlagen gewesen, sonderlich des Ambrosii, Hieronymi und Augustini habe den ernsten Grund zu der nachmals entstandenen Meinung gelegt, daß der Concubinat, worinne auch nur eine Manns- und eine Weibsperson lebten, vor eine Art der Hurerey angesehen worden, wiewohl man solche Privatmeinungen der Kirchenväter nicht überall in der Kirche vor der Novelle, oder dem Gesetze des Leonis, angenommen. Der Kaiser Leo VI. Philosoph, welcher zu Ende des neunten Seculi gelebt, habe zuerst das Concubinen halten verboten. Unter denen deutschen Kaisern habe man zwar eine gewisse Geldstrafe dawider verordnet daß nämlich ein Mann, welcher eine Frau hätte, einer solchen Prostitution, so nicht verhehlicht, nicht

benwohnen sollte; aber in Ansehung derer, so keine Weiber hätten, sey zwar der Unterschied zwischen einem Eheweib und einer Concubine, desgleichen zwischen dem Ehestande und dem Concubinat geblieben; aber nicht anders, als daß eines vollkommener und ehrbarer, als das andre gewesen. Die Gründe des Canonischen Rechts wider den Concubinat beruhen auf diese Gründe: daß die Ehe ein Sacrament sey; und aller Beschlaf, so nicht sacramentalisch, unvergönnet, und eine Art der Fälschen und des Ehebruchs sey; daß die Privatvereinigung und Verbindung der Katholiken keine Ehe sey, wenn nicht die priesterliche Einsegnung dazu käme; daß alle Dimission und Erlassung eines Eheweibes, wenn nicht Ehebruchs halber geschehen, wider das Verbot Christi sey, obgleich sonst eine erhebliche Ursache der Ehescheidung vorhanden, und welche auch in den dres ersten Seculis nach Christi Geburt zugelassen worden; daß die Ursachen des bey den Hebräern und Römern erlaubten Concubinats nicht statt fänden, sondern verbiten. Wider diese Disputation des Thomasi kamen verschiedene Schriften heraus. Denn bald nach ihrer Herausgabe hielt Abt Breithaupt eine Dissertation de concubinato a Christo et apostolis prohibito, darinnen er sonderlich zeigte, wie nach dem göttlichen Gesetze, so sich auf die Einsegnung des Ehestands gründet, der Concubinat nicht zugelassen, weil man dabey die Freyheit habe, seine Concubine von sich zu lassen, auch keine eheliche Liebe dabey seyn könne. Nicht lange hernach trat Sancti Petri Encratitae epistola de concubinato ans Licht. Der Autor heißt eigentlich Gasser, und der Brief selbst ist an den Abt Breithaupt gerichtet, darinnen er einen Rittler zwischen ihn und Thomasi abgeben wollte. Denn er meynet, sie wären fast eins, weil jener von dem vollkommenen Stand der Christen; dieser aber von den Gesetzen rede; es wird aber kein Theil mit demselben zufrieden seyn. Zu Tübingen hielt er 1713. Grämlich unter dem Jäger eine Disputation: examen philosophico-theologicum dissertationis cuiusdam Hallensis de concubinato. In dem folgenden Jahr 1714. edirte Joh. Wilhelm Zierold theologische Gedanken von der Heiligkeit des Ehestandes und von der Unheiligkeit des Concubinats; man sah auch eines doctoris theologiae disquisitionem de licito concubinato, welcher Teuber seyn soll. Wider diese Schriften verteidigte einer Thomasi, der sich Marcum Paulum Antonium, philosophum Tribocum, genennet, in der confutatione dubiorum, quae contra Hediafma Hallense de concubinato mota sunt, welche Widerlegung auch ins Deutsche gebracht.

bedacht, und der Thomastischen Disputation dem andern Theil seiner auserlesenen Schriften pag. 522. beugefügt worden. Unter dessen ebrte Reinbeck einen besondern Tractat von der Natur des Ehestands und Verwerflichkeit des Concubinats, und widerlegte die Thomastische Disputation, welche Marcus Paulus Antonius in einem Anhang zu der vorhergedachten Uebersetzung zu seiner Schrift ferner dagegen zu vertheidigen gesucht. Es schrieb aber nicht nur Gramlich wider denselben defensionem dissertationis suae de illicito concubinato; sondern es gab auch Reinbeck einen nochmaligen Beweis 1715. dawider herans, wie denn auch Stolge responsionem ad quaest. an concubinatus sit tolerabilior polygamia ebrirt hat. Außer diesen hat auch von Kohn in dem moralischen Tractat von der Liebe pag. 605. 199. diese Materie wider Thomastum untersucht, auf welchem Tractat er sich Germanicum Constantem genennet. Die Herren Auctores von der bibliothèque germanique haben angefangen, von diesen Schriften eine Nachricht zu geben, und im ersten Theil pag. 144. 199. ein Verzeichniß davon gemacht, wiewohl sie gar sehr auf der Seite des Thomasti sind. Glassey hat in seinem Vernunft- und Völckerrechts p. 758. 199. sich auch bemühet, zu erweisen, daß der Concubinat weder in heiliger Schrift; noch in der Vernunft verboten sey. Man verkehrt unter dem Concubinat entweder eine Verbindung eines verheiratheten Mannes mit einer noch andern ledigen Weibsperson, oder einer ledigen Mannsperson mit einer ledigen Weibsperson. Von den letztern habe ich meine Gedanken, mit welchen die mehrsten neuern Philosophen übereinstimmen, unter dem Artikel: Concubinat geduffert. Was aber den ersten Fall betrifft, so könnte solcher eine Kebsche in der eigentlichen Bedeutung genennet werden, und solche ist als eine Weibweibers zu betrachten. Daher sie eben so zu bezeichnen ist, wie die Polygamie, wovon also der Artikel: Polygamie nachgelesen werden muß. Sonst bemerke ich des M. und Superintend. Jo. Christoph Jon. Schwarze seine Schrift: quod conveniat ut philosopho in matrimonio vivere, quam in concubinato. Jena 1760. 4.

Kebsweib,

Eine Concubine, was dieselbige sey, ist leicht aus dem, was wir im vorhergegangenen Artikel von der Kebsche gesagt, zu sehen. Es ist diejenige, die ein Mann nebst seinem rechtmäßigen Weibe hält, dergestalt, daß sie nebst dem Kindern, die er mit ihr zeugt, geringer, als die recht-

mäßigen gehalten wird, auch der Mann die Freyheit hat, sie von sich zu lassen.

Kehle,

Is das vordere Theil des Halses, so nachst unter dem Kinn ist. Zuweilen wird auch dadurch die Gurgel verstanden, daher die Redensart: etwas in die unrechte Kehle kriegen; eine starke, helle, rauhe Kehle haben.

Ketzer,

Wenn man in der Politik, oder natürlichen Rechtsgelehrsamkeit von der Gewalt der Obrigkeit über die Keger handelt, so nimmt man dieses Wort im weitern Verstande, und verkehrt darunter solche Leute, welche in der Religion schädliche und gefährliche Irrthümer haben, daß man auch dahin die Atheisten zu rechnen pflegt. Die Kegeren bestehen in Irrthümern, und gehören ihrem Wesen nach zum Verstand, folglich ist sie dem menschlichen Gesezen nicht unterworfen; indem überhaupt die Gedanken in dem menschlichen Verstande tollfrey sind. So lange also ein Keger seine Meinungen vor sich alleine behält und verhehlt sich, so kann er von der Obrigkeit noch zu keiner Strafe gezogen werden. Ist aber offenbar, daß jemand Irrthümer hegt, so hat man zu sehen, was es vor Irrthümer sind, und wie er sich dabei aufzuführen pflegt. Denn sind es solche Irrthümer, welche zur Zerrüttung des Staats Anlaß geben können, als wenn jemand ein Atheist, oder ein Anabaptist, und dergleichen, der damit eingenommen, suchet andre zu verführen und an sich zu ziehen, so ist ein Fürst befugt, solchen Leuten Einhalt zu thun und sie nach Veränden aus dem Lande zu schaffen. Denn sie werden als solche angesehen, welche die äußerliche Ruhe in der Republik stören. Ist der Irrthum so beschaffen, daß er einem eben nicht zu einem unnützen und gefährlichem Gliede der Republik machet, er behält ihn auch alleine vor sich, so kann ihm die Obrigkeit wohl seinen Aufenthalt in dem Lande unter der Warnung, daß er seine Meinung nicht ausbreite, vergönnen. Verschiedene hieher gehörige Scribenten, welche die Frage abgehandelt, ob man Kegern Frey und Glauben halten müsse? ob man sie tödten, oder verfolgen könne? werden in der bibliotheca iuris imperantium quadripartita pag. 172. 199. angeführt. Es gehören hieher: Christ. Thomasti problema iuridicum an haeresis sit crimen. Hal. 1697. 4. Ebendesselden diss. de iure principis circa haereticos. Hal. 1697. 4. Enno Rudolph Brenneisen Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten. Halle 1699. 4. N. C. E. M. G. do

Officio magistratus christiani circa sacram ministerium. Hag. 1662. 8. **Thomas Siegfried** von der neulich erregten Frage: ob man der hohen Obrigkeit in Religionsachen gehorchen solle oder nicht. 1690. 4. **Dieter. Herm. Kemmerich** progr. de iure principis circa dogmata fidei. lenae. 1730. 4. Siehe den Artikel: **Intoleranz.**]

Keuschheit,

Ist diejenige moralische Tugend des menschlichen Gemüths, da man die geile Wollust vernünftig zu regieren und einzurichten sucht. Unter den natürlichen Begierden, welche allen Menschen von Natur eingeplant worden, gehört auch die Lust zum Beschlas, daß die Menschen dadurch zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts mögen angetrieben werden, welche sie denn mit den Bestien gemein haben. Solchen Trieb haben die Menschen keines weges der göttlichen Intention gemäß, welche auf die Zeugung der Kinder geht, gebraucht, sondern ihr Absehen auf die Küselung und angenehme Empfindung der Sinne gerichtet, woraus denn die geile Wollust, oder die Reizung der Heilheit entstanden. Dieser Heilheit steht die Keuschheit entgegen, da ein Mensch durch Vorkellung seiner gesunden Vernunft das Gemüth in eine solche Disposition setzet, daß solches zur Heilheit kein Verlangen hat, sondern sich der natürlichen Lust zum Beschlas nach der göttlichen Abicht zu bedienen trachtet. Sie hat in und außer der Ehe statt. In der Ehe suchen zwei vernünftige Eheleute bey ihrer fleischlichen Vermischung den durch ihre Vernunft erkannten göttlichen Willen zu erfüllen, das ist, sie vermischen sich, damit sie Kinder zeugen, das menschliche Geschlecht zu erhalten und fortpflanzen zu helfen, und also das eigentliche Absehen bey dem Ehestand erhalten mögen. Zwar ist bey den meisten Eheleuten dieses eine seltsame Sache. Viele leben dem äußerlichen Schein nach, aber die maßen verträglich und einig, daß man meinen sollte, die Leute hätten ihren Himmel auf Erden, welche Uebereinkimmung aber oftmals aus dem spülichen Brunn der Heilheit herfließet. Außer der Ehe lebt ein Mensch keusch, wenn er der geilen Wollust widerstehet, und wo ihn die natürliche Lust zum Beschlas treiben sollte, sucht er solche nicht außer der Ehe zu stillen, sondern begiebet sich nach Verschaffenheit seiner Umstände der Flugsheit gemäß in den Ehestand. So urtheilet die Philosophie von der Keuschheit. In der heiligen Schrift aber werden uns genauere Gränzen derselben gezeiget, was die keuschen Gedanken, Worte und Werke anlangt. Unter

den Hindernissen der Keuschheit ist alles zu begreifen, was die geilen Begierden reizen kann, als die Unmäßigkeit im Essen und Trinken, der Umgang mit unzüchtigen Personen, die Anschauung der auf eine geile Art dargestellten Gemälde, die Lesung solcher Bücher, worinnen die unanständigen und unkeuschen Liebesgeschichten erzehlet werden, u. s. w. Wie weit sich aber das Recht der Keuschheit erstreckt, ist in dem Artikel Keuschweib gemessen. [Die Keuschheit ist als eine heroische Tugend anzusehen, weil sie eine Beizähmung der bestialischen Begierden, besonders den sanauinischen Temperamenten erfordert. Von den Weibern ist sie insbesondere eben das, was bey den Männern die Tapferkeit ist. Auf der Insel Ceynus ist diese Tugend sehr hochgeschätzt worden. Plutarch sagt: daß man seit 700 Jahren kein Beispiel gehabt hätte, daß eine Frau ihrem Mann ein einzig mal ungetreu geworden wäre, oder daß eine Jungfer ihre Ehre verlehren habe. Eten dieser Schriftsteller führt eine Dame Namens Chiomara als ein Muster der Keuschheit an. Die Dichter und Maler haben die Keuschheit der Lucretia, der Gemahlin des Tarquinius Collatinus verewiget. Allein die Lehrer der Naturrechts sind mit der That derselben nicht zufrieden, weil sie sich erst nach gescheuer That tödtete. Man bewundert auch das Exempel des Cyrus, des Alexanders und des Scipio: Der Patriarch Joseph sollte durch seine Keuschheit den größten Eindruck machen. Die Schriftsteller, welche bey diesem Artikel zu gebrauchen sind, werden unter dem Artikel: Moral angeführt.]

Kinder,

Sind diejenigen Personen, welche von ihren Eltern gezeugt und von ihnen mußten erzogen werden, weil sie solches selber nicht thun können. Sie sind entweder eheliche, die aus rechter Ehe; oder natürliche, die aus der Leibehe; oder Bastarte, die in der Hurerey gezeugt worden. [Man kann die Kinder auf folgende Art abtheilen. Sie sind entweder durch die Zeugung unsere Kinder, oder aber adoptirte Kinder, welche von andern gezeugt worden sind, die wir aber an Kindesstatt annehmen. Eine solche Adoption oder Annehmung an Kindesstatt kann eine vollkommene (perfecta, plena) aber auch eine unvollkommene seyn. Die erstere giebt dem angenommenen Kinde alle Rechte, auch das Erbschaftsrecht, welche sonst einem Kinde zukommen. Die letztere aber verwilliget dem an Kindesstatt angenommenen Kinde nur einige Befugnisse, welche erst in einem bloßen Namen oder Titel bestehen, wenn

i. E. das Kind nur unsern Namen führen darf. In dem bürgerlichen und römischen Rechte unterscheidet man auch die Adoption noch von der Arrogation. Die letztere findet bey erwachsenen Menschen statt, welche nicht mehr unter der Gewalt eines Hausvaters oder einer Hausmutter stehen. Solche geschah vor Alters mit gewissen Ceremonien, und mußte ein solcher Erwachsener befragt werden. Heut zu Tage aber finden dergleichen Gebräuche nicht mehr statt. Es pflegt die Frage aufgeworfen zu werden, ob den adoptirten Kindern die Familienrechte könnten verwilligt werden? verkehrt man unter solchen Rechten weiter nichts als Erbschaftsrechte, so hat die Bejahung der Frage keine Schwierigkeit. Nimmt man aber das Wort vor die Rechte und Befugnisse, welche nur auf einer bestimmten Familie haften, wie i. E. bey hohen und niederen Leben anzutreffen ist, so ist die Frage zu leugnen. Die Kinder, welche durch die Zeugung unsere werden, sind entweder gesetzmäßige (legitimi) oder widergesetzliche (illegitimi). Die ersten werden in einer ordentlichen Ehe gezeuget; die letztern aber nicht. Diese widergesetzlich erzeugte Kinder werden entweder als legitimirte betrachtet oder nicht. Jene können durch eine nachfolgende Ehe gesetzmäßige Kinder werden, wenn nämlich die Personen, welche außer der Ehe solche Kinder zeugten, sich nachher heirathen. Sie können aber auch durch ein Rescript des Landesherren legitimirt werden. Betrachte ich die illegitimen Kinder nicht als legitimirte, so pflegt man sie in natürliche und nicht natürliche abzutheilen. Jene heißen diejenigen, welche zwar außer der Ehe gezeugt werden, aber doch von Leuten, welche sonst honett leben. Diese aber sind entweder Bastarde, Baskerte (vulgo quaelici) die von einer ordentlichen Hure, welche jedermann zuläßt, gezeugt worden; oder ehebrecherische Kinder, welche durch Ehebruch gezeugt werden. In der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit handelt man von den Pflichten der Kinder gegen die Eltern, welche aus der Beschaffenheit der Gesellschaft, darinnen sie beyderseits stehen, müssen erkannt werden. Eltern müssen die Kinder erziehen, und damit erweisen sie ihnen viele und große Wohlthaten; weil sie aber diesen Endzweck ohne der Herrschaft über sie nicht erreichen können, so kommt ihnen selbige auch zu. Aus diesem fließen drey Ströcke, welche die Kinder gegen ihre Eltern zu beobachten, und die man zusammen pietatem liberorum erga parentes zu nennen pflegt. Erstlich ist die Dankbarkeit, daß man erkennt, wie viel Wohlthaten man von den Eltern bekommen, und sie daher nicht nur liebet, sondern auch bey vorfallender Gelegenheit

selbige zu vergelten suchet, welches die größte Billigkeit ist; woraus denn wieder fließet, daß sich Kinder ihrer armen Eltern, wenn sie im Stande sind, selbiges zu thun, annehmen sollen. Solche Dankbarkeit ist fürs andere mit dem Gehorsam verknüpft, der sich auf die Herrschaft der Eltern über ihre Kinder beziehet. Denn die Herrschaft und die Unterthänigkeit sind zwey Dinge, da sich eins auf das andere beziehet; aus der Unterthänigkeit folget aber der Gehorsam, da man bereit ist, seine Handlungen nach dem Befehle der Eltern einzurichten. So weit sich die Herrschaft erstreckt, so weit erstreckt sich der Gehorsam; aus dem Endzwecke aber dieses Standes hebet zu urtheilen, in was für Grenzen die väterliche Herrschaft einzuschränken sey. Es ist den Eltern über ihre Kinder so viel Macht zugelassen, als zu einer Auferziehung erfordert wird, mithin wenn man selbige zu hoch treiben will, so können sich die Kinder widersetzen, und sind nicht verbunden zuzugeben, daß man sie nach Verliehen todte, verkaufe oder verführe. Doch ist hierinnen zwischen verständigigen und unverständigen Kindern ein Unterschied zu machen. Denn da jene nicht unterscheiden können, was recht und unrecht, gut und böse, so haben sie sich in ihren Handlungen schlechterdings dem Willen der Eltern zu unterwerfen; die verständigigen hingegen genießen mehrere Freyheit, daß wenn sie sehen, daß die Eltern was haben wollen, welches den göttlichen und menschlichen Gesetzen zuwider ist, auch mit ihrem eigenen Nutzen freisetzt, so sind sie ihnen hierinnen Gehorsam zu leisten gar nicht schuldig. Diese Unterthänigkeit, folglich auch der Gehorsam, dauert so lange, als die Gesellschaft zwischen Eltern und Kindern, mithin auch die väterliche Gewalt währet, und so fern beyde, Vater und Mutter, daran Antheil nehmen, muß sie auch beyden erwiesen werden. Doch weil der Gehorsam, wie eine jede Verpflichtung, zugleich mit einer Furcht der Strafe verknüpft ist, wenn etwas wider den Willen der Obern begangen wird; diese Furcht aber unter denen, welche mit einander, wie mit ihres Gleichen umgeben, nicht seyn kann, so ist vornöthig, daß diese gemeine Consversion nachbleibe, welche Unterlassung bey den Eltern eine Ernüchterung; bey den Kindern aber Ehrfurcht genennet wird, welche daher als das dritte Stück der Verbindlichkeit der Kinder gegen die Eltern anzusehen ist. Sie bestehet an sich darinnen, daß einer mit äußerlichen Verrichtungen vor sich selbst und ohne sonderbaren Befehl bejeiget, daß er demjenigen, welchem er dieses Werk erweist, vor seinen Obern halte, daß also zwischen dem Gehorsame und der Ehrerbietigkeit ein großer

großer Unterschied ist, wie Thomasius in *iurispudent. diuin. lib. 3. cap. 4. §. 46. seqq.* angemerkt hat. Dieses schon haben die Kinder gegen ihre Eltern zu beobachten, so lange sie unter der väterlichen Gewalt stehen; hört aber diese Gesellschaft auf, und die Herrschaft der Eltern über ihre Kinder hat ein Ende, so fällt wohl der Gehorsam weg; die Dankbarkeit und die Ehrerbietung aber bleiben. Denn da die Kinder auch bey ihrer Freyheit den Nutzen der von den Eltern durch die Aufzuehung genossenen Wohlthaten empfinden, so müssen sie auch immer dafür dankbar seyn, und ihre Ehrerbietigkeit gegen sie bezeigen, krafft deren sie willig und vor sich dasjenige thun, was den Eltern angenehm ist, sie daher um Rath fragen, und wo es nur angeht, ihren Rathschlüssen folgen, welches Thomasius in *fundament. iur. nat. et gent. lib. 3. cap. 4. §. 5. obsequium*, als ein Stück der Ehrerbietigkeit nennet, und solches von der obediencia unterscheidet. Auf solche Weise pflegt man drey Periodos zu setzen, nach denen sich die väterliche Gewalt, folglich auch die Unterthänigkeit der Kinder auf verschiedene Art äußern. Der eine ist, wenn die Kinder ihren Verstand noch nicht erlangt; der andere, da sie denselben zwar haben; aber an der Eltern Brodt sind, und der dritte, wenn sie nicht nur ihren Verstand haben, sondern auch aus der Gesellschaft der Eltern sind, welche Abtheilung Grotius de *iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 2. seqq.* anmerket, dem auch Pufendorf de *iure naturae et gentium lib. 6. cap. 2. §. 7.* gefolget, und zugleich nebst Rulpius in collegio Grotiano pag. 50. auf die Einwürfe des Zieglers geantwortet. Denn dieser meynt in *notis ad Grotium pag. 268.* man habe nicht nöthig, hierinnen einen Unterschied der Zeit zu bemerken, weil von allen Kindern, die sich auch außer der Gesellschaft der Eltern befänden, ein Gehoriam erfordert werde, auch die heilige Schrift *1. Ephef. cap. 6. v. 1. und Coloss. cap. 3. v. 20.* von solchem Unterschiede nichts wisse; worauf aber angeführte Auctores gar wohl antworten, daß wenn gleich die heilige Schrift von allen Kindern den Gehorsam fordere; so sage sie doch nicht, daß sie alle auf gleiche Art zu tractiren, und daß bey einem, wie bey dem andern, sich die Herrschaft des Vaters äußern, auch der Gehorsam auf gleiche Art beschaffen seyn müsse, welchen Unterschied wir schon oben angezeigt haben. Es liegen hier noch viele besondere Fragen berührt zu werden, deren wir schon einige oben untersucht haben, als in dem Artikel von der Blutsbande: ob solche mit der Pflicht der Kinder freyre; und im Artikel vom Ehestande: ob die Kinder ohne der Eltern Einwilligung heyra-

then könnten? So fragt man auch: ob die Kinder die empfangene Wohlthaten vergelten könnten? welches schon eine mögliche Sache ist, auch von dem Seneca de *benef. lib. 3. cap. 28. §. 49.* behauptet wird, und wenn man davon urtheilen will, muß man eine Vergleichung der Wohlthaten, die sie beydezeiten einander erwiesen, anstellen. Fragt man aber: ob die Kinder gehalten sind, ihr Leben für die Eltern zu lassen? so ist hier keine Schuldigkeit da, weil dieses wider den Endzweck dieser Gesellschaft ist, und da sich die Rechte der Eltern so weit nicht erstrecken, so kann man solches auch nicht von den Kindern fordern, doch sind sie entschuldiget, wenn sie ihre Liebe so weit bringet, daß sie ihr Leben vor ihre Eltern lassen. Ausführlich hat von dieser Materie überhaupt Schwarz in *disp. de limitibus pietatis liberorum erga parentes, Altd. 1710.* gehandelt.

Kinderzucht,

Kann entweder im weitern, oder engerm Verstande genommen werden; nach jenem begreift es alles, was zur Aufzuehung der Kinder gehört; nach diesem aber dasjenige Stück, welches sonst die Disziplin genennet wird, wenn Eltern krafft der väterlichen Gewalt ihre Kinder wegen des Bösen bestrafen. Von der Sache selbst lese man oben den Artikel von Erziehung der Kinder.

Kindliche Furcht,

Bedeutet nach den Worten diejenige Furcht, welche Kinder gegen ihre Eltern haben; wird aber insonderheit von einer Art der Furcht gegen Gott gebraucht. Man fürchtet Gott, indem man den selbem Thun und Lassen besorgt ist, daß man nichts vornehme, was ihm zuwider, oder unterlasse, was ihm angenehm ist. Kommt dieses aus einer Liebe her, daß man denjenigen, der einem so viel Gutes erwiesen, nicht beleidige, so heißt die Furcht eine kindliche Furcht, weil Kinder vor ihre Eltern, die sie lieben, eine solche Furcht haben.

Kinn,

Ist dasjenige Theil in dem Gesichte, so unter der Unterlippe sich befindet.

Kinnbacke,

Ist das Stück des Kopf eines jeglichen Thieres, worinnen es die Zähne trägt, und besteht aus zweyen Theilen, einem obern und untern. Der obere ist bey den Menschen und fast allen Thieren unweiglich;

weglich: der untere aber bewegt sich, so oft man den Mund aufsthat, wovon die *Laetomici* nachzulesen sind.

Kirchenbann,

Belehet in einer öffentlichen Bezeugung, daß jemand für kein wahres Glied, was der Kirche zu halten sey. Es ist derselbige entweder ein kleiner, oder ein großer. Jener ist die Abhaltung vom heiligen Abendmahl, wenn der Prediger sagt, daß jemand wegen seiner Unbußfertigkeit nicht könne zum Abendmahl gelassen werden, welche Gewalt den Kirchenlehrern vermöge ihres Lehramts nach der Einsetzung Christi zukommt. Denn was *Petro Matth. 16. v. 19.* gesagt worden: alles was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden seyn; das ist auch allen Aposteln, und also auch deren Nachfolgern, nämlich den rechtmäßig und ordentlich berufenen Dienern des göttlichen Wortes gesagt. Doch maßt sich der Prediger damit keine Herrschaft über den an, der die Absolution verlangt, so wenig ein Medicus über den Kranken herrschen will, wenn er ihm zeigt, was ihm schädlich oder nützlich sey, zumal man sich beim Gebrauche des Bindeschlüssels nach der Vorschrift seiner Obrigkeit zu richten hat, jedoch so, daß man nichts wider sein Gewissen thue. Denn wenn jemand sollte genöthiget werden, einem offenbar unbußfertigen Sündler die Gnadenmittel wider sein Gewissen zu reichen; so soll er in solchem Falle lieber sein Amt niederlegen, als wider sein Gewissen handeln. Der große Kirchenbann ist, wenn jemand völlig aus der Gemeinde gestossen wird; wem aber diese Gewalt zukomme, davon wird ungleich geurtheilet. Die meisten legen sie der ganzen Kirche bey; andere aber sehen sie als ein Stück der hohen Gewalt in dem gemeinen Wesen an, welche beyderley Meinung gewissermaßen mit einander zu vereinigen sind. Denn siehet man den Kirchenbann bloß für eine Erklärung an, daß jemand für kein Glied der Kirche könne gehalten werden; ohne daß solche einen weltlichen Schimpf nach sich ziehet, und für eine Strafe zu halten, so hat dieses Recht die Gemeinde, als ein Collegium, welches urtheilen kann, was für Glieder darinnen zu dulden sind, oder nicht. Ist aber der Kirchenbann eine Strafe, so kann sie von niemanden als dem Fürsten anferleget werden. Mehrers läßt sich davon alhie nicht sagen, damit wir nicht aus den Grenzen der Philosophie kommen. Wie, die von dem Kirchenrechte geschrieben, handeln davon. Unter den Theologen hat *Secht 1712.* eine *translationem theologicam de excommunicationis eccle-*

siastica eiusque indole et aequitate wider *Arnolden* herausgegeben, darüber in der neuen Bibliothec *part. 26.* eine scharfe Censur angestellt worden, daß er auch zu seiner Vertheidigung 1713. kurze Nachrichten von dem Kirchenbanne, dessen göttlicher Einsetzung und christlichen Billigkeit wider die sogenannte neue Bibliothec vertheidiget, ediret, damit der man aber gleichfalls in besagter Bibliothec *part. 29.* vieles erinnert hat. [Siehe *Thomasmus* vom Rechte evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten 5. 13. *Ferner* *Pertsch* vom Rechte des Kirchenbannes; wie auch *Ebeners* selbe in *elem. iur. can. Corvini* intitt. *iur. can. Karpzov* in *definit. eccl.*]

Kirchencereemonien,

Sind diejenigen Gebräuche, die man bey dem äußerlichen Gottesdienste in der Kirche hat, damit alles ordentlich und ehrbar zugehe. Bey der Materie von dem Kirchenregimente kommt auch dieser Punkt vor: wem das Recht, Kirchencereemonien vorzuschreiben, zustehe? Es ist die Rede nicht von göttlichen Gebräuchen, oder solchen Veranstellungen, die Gott selbst vorgeschrieben hat, dabey es schlechterdins bleiben muß, und hat ein Fürst keine Freiheit, selbige aufzuheben. Denn da es wesentliche Stücke der Religion sind, so wäre es eben so viel, als wenn man eine neue Religion einführen wollte. In den Nebenumständen, was den Ort und die Zeit betrifft, können Menschen wohl bey solchen göttlichen Verordnungen was ändern, ob sie gleich in der Sache selbst was in andern keine Gewalt haben, i. E. Gott selbst hat befohlen, das Evangelium zu predigen, und die Sacramente auszuspenden, woben es bleiben muß; an welchen Tagen, und zu welcher Stunde des Tages aber dieses in öffentlicher Gemeinde geschehen soll, das kommt auf menschliche Willkühr an, und wird mit allem Zug von der Landsoberkeit angeordnet. Eben diese hat das Recht über die menschlichen Kirchengebräuche, weil sie überhaupt vermöge der landsherrlichen Hoheit das Kirchenregiment, wie wir bald wissen werden, hat. Sie kann daher alte Gebräuche, wenn sie sündlich sind, und zum Überglauben führen, einstellen, ändern und verbessern, auch neue einführen, dergleichen menschliche Kirchenverfassungen, worinnen sie freye Hand hat, vielerley sind. Denn es können Regenten Fest- und Fasttage aufschreiben, sie können anordnen, was für Ordnung bey öffentlichen Versammlungen durchgehends zu halten, was für Gesangsungen, was für Texte erklaret werden sollen. Sie können Gebetsformeln zum öffentlichen Ablesen vorschreiben, und was dergleichen mehr

mehr ist. Doch läßt man es denjenigen Anordnungen, die man noch aus der alten Kirche hat, billig bewenden, so lange nur nichts sündliches dabei mit unterläuft, oder das, was das Alterthum heilsam verordnet, nach der Zeit nicht zum öffentlichen Aberglauben ausgeschlagen ist, wohin die großen Feste in der christlichen Kirche, als Weihnachten, Oäkern, Pfingsten und dergleichen gehören.

Kirchengesetze,

Sind Verordnungen, welche den Gliedern einer Kirche unter einer Strafe zur Erhaltung und Ruhe der Gemeinde in der Religion und dem äußerlichen Gottesdienste vorgeschrieben werden. Solche Gesetze kann niemand anders, als der Fürst, geben, welcher die höchste Gewalt über die sichtbare Kirche, kraft der landesherrlichen Hoheit hat, wie wir in dem Artikel vom Kirchenregimente gesehen haben. Und wie dieses die Vernunft sagt; also lehret es auch die heilige Schrift, indem aus 1 Chron. 24. v. 2. und 2 Chron. 19. v. 8. zu ersehen, daß die Könige in Juda ehemals gewisse Gesetze in Kirchensachen gemacht, dergleichen auch die alten Kaiser gethan. Wie aber die geistlichen Gesetze von den bürgerlichen in Ansehung des Gesetzgebers nicht zu unterscheiden; also kommen sie auch dem Wesen nach mit einander überein, welches die Strafen der geistlichen Gesetze anzuweisen, die wie die bürgerlichen Strafen in einer leidlichen unangenehmen Empfindung bestehen, die von der Obrigkeit einem Uebertreter ihrer Gesetze angethan wird, wie der Artikel von der Kirchenstrafe anzeigt. Der einige Unterschied, der zwischen ihnen ist, betrifft das Objectum, oder die Sache, die darinnen verordnet wird, daß sie nämlich von geistlichen Dingen handeln. So wenig also ein Fürst keinen andern Gesetzen unterworfen ist; so wenig kann er dadurch verbunden werden; ob er aber nicht klüglich handle, wenn er sich freiwillig nach diesen Gesetzen richtet, ist eine andere Frage, die billig bejaget wird, indem die Unterthanen durch das Exempel ihres Fürsten sich desto leichter zum Gehorsam zu bequemen aufgemunter werden. Unter die Kirchengesetze pflegt man zwar vornehmlich die Canones der Concilien zu zählen, sonderlich die, so in dem codice canonum ecclesiae universae enthalten sind, welchen codicem Christoph Justellus aufs allerichtigste in Druck gegeben, dessen Herausgabe auch Gebhard Theoborus Merer zu Helmstadt 1663. wieder auslegen lassen. Indem aber solche Canones entweder nur Erklärungen der Schrift; oder Surachten der Lehrer von dem, was der Kirche nützlich und heilsam ist, sind, so kann man sie für

keine eigentliche Gesetze halten, dergleichen zu geben auch die Geistlichkeit keine Macht hat, solchlich wenn sie eine Verblindlichkeit haben sollen, so muß solche durch die hohe Landesobrigkeit hinweggenommen. Was ehemals der Kaiser Justinianus verfügt, daß die allgemeinen Concilien die Kraft als öffentliche Gesetze haben sollten, hat heutiges Tages angebrochen, und gehet uns nicht an; es müßte denn solche Verbindlichkeit von unserer hohen Landesobrigkeit wieder erneuert werden. Siehe Kirchenregiment.

Kirchengüter,

Sind entweder solche Sachen, die bei dem Gottesdienste gebraucht werden, oder davon die Lehrer und andere Kirchen- und Schulbedienten ihren Unterhalt haben. In der natürlichen Rechtsgleichsamkeit, oder in der Politic bei der Lehre von der Majestät zeigt man auch das Recht eines Fürsten über die Güter der Kirche. Es ist an sich nicht unrecht, daß man gewisse Kirchengüter hat, die bei dem Gottesdienste gebraucht werden, damit alles ordentlich bei demselben zugehe, auch solche Güter gestiftet werden, von deren Einkünften diejenigen ihren Unterhalt haben, so der Kirche oder der Schule vorstehen, indem ein Arbeiter seines Lohns werth ist. Das Eigenthum solcher Güter gehört eigentlich der Gemeinde, welche auch gewisse Leute zur Verwaltung derselben bestellen kann, jedoch so, daß der Fürst die Oberaufsicht darüber behält. Denn da die Kirche durchaus kein solcher Staat ist, der kein weltliches Regiment über sich erkennen sollte; also sind auch die Kirchengüter nicht so beschaffen, daß sie niemand unterworfen wären, sondern sie stehen unter Oberaufsicht der hohen Obrigkeit. Diese kann Verordnungen machen, wie solche Güter sollen verwaltet und angewendet, oder ausgetheilt werden; von denen, welchen die Administration anvertraut, Rechnungen fordern und wenn es die Wohlfahrt der Kirche und des gemeinen Wesens, oder die höchste Noth erfordert, diese Güter verkaufen, oder zu andern Nutzen verwenden, daraus etwa der Kirche und dem ganzen Lande größerer Vortheil zuwachsen mag. Hieraus läßt sich urtheilen: was von der Secularisation oder Verwendung der Kirchengüter zu weltlichem Nutzen zu sagen? Wosern die Kirchengüter zu einem andern, doch ebenfalls heiligen und bessern Nutzen, als bisher angewendet werden, so heißt das nicht mit Grund ein Secularisation, welche Veränderung recht und löblich ist. In Ansehung dessen haben die Protestirenden Verantworten was gutes gethan, daß sie die Güter zu christlichen Schulen verwendet.

[Neuester

[Neuester Zeit gehört das Beispiel von Ausübung der Jesuiten hieher.] Wenn aber dergleichen Güter zu andern, als heiligen Gebräuchen genommen, so kommts darauf an, was der Nothfall und andere Umstände dabey mit sich bringen, wie D. Buddeus in institut. theolog. moral. part. 2. cap. 3. sect. 7. §. 32. wohl beurtheilt. Man lese auch diejenigen, welche überhaupt vom Kirchenregiment geschrieben, davon wir im folgenden Artikel handeln. [Vergleiche Cassp. Ziegler de ecclesiae doctrine, iuribus et privilegiis Viteb. 1676. 4. Ecriis pour et contre les immunités prétendues par le clergé de France. a la Haye 1751. Dav. Georg Scruben de iure dirimendi lites de bonis ecclesiasticis obortas. Diese Schrift ist zu finden in obseru. iur. germ. Obs. VII.]

Kirchenregiment,

Bedeutet die höchste Gewalt über die sichtbare Kirche, oder über eine äußerliche Gesellschaft und Versammlung unterschiedener Personen, welche einerley Glauben mit dem Munde bekennen, und in einerley Gemeinschaft des Gottesdiensts leben. Von dieser Materie, von welcher man bald in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit, bald in der Politic handelt, haben wir zwey Stücke zu untersuchen: einmal wem das Kirchenregiment zukomme? hernach: was es vor Rechte oder besondere Rechte in sich begreife? Die erste Frage betreffend: wem das Kirchenregiment zukomme? so behauptet man mit Grund, daß das Recht in Kirchenfachen ein Stück der Landesherlichen Hoheit selbst sey, und einem Fürsten vermöge seiner höchsten Gewalt in der Republic zustehe. Dieses zu beweisen, so haben wir vorher zwey Stücke anzuführen: daß die sichtbare Kirche, von welcher hier die Rede ist, eine eigentliche Gesellschaft, und daß selbige eines Regiments nöthig habe. Daß die sichtbare Kirche eine eigentliche Gesellschaft sey, ist leicht zu erkennen, wenn man die Beschaffenheit einer Gesellschaft gegen dieselbige hält. Denn wie eine jede Gesellschaft durch ein Bündniß, wodurch sich die Glieder unter einander verbinden, einen gewissen Endzweck zu ihrem gemeinschaftlichen Nutzen zu suchen, ausgerichtet wird; also ruhet die sichtbare Kirche auf solchem Vergleich, und ist daher, als eine Gesellschaft anzusehen. Sie gründet sich auf einem gedoppelten Vergleich, davon einen die Glieder selbst unter sich machen, wenn sie sich als Glaubensgenossen ansehen, eine Gemeinschaft des äußerlichen Gottesdiensts zu haben, und in einer besondern Vertraulichkeit zu leben versprechen; den andern aber richtet die Zuhörer und Lehrer unter sich

auf, nach welchen denen Lehrern das Recht Gottes Wort zu lehren und die Sacramenta zu verwalten überlassen wird. Wollte man sich daran stoßen, daß heutiges Tages niemals durch dergleichen ausdrückliche Vergleiche eine Gemeinde ausgerichtet wird, so dienet zur Antwort, daß man solches stillschweigend thut; ja wenn wir die Sache genauer ansehen, so geschieht hier die Einwilligung auf solche Weise, daß sie von einem ausdrücklichen Vergleich, sofern man nach der gemeinsten Erklärung der Moralisten dabey seinen Willen durch Worte deutlich an den Tag leget, in der That und der Kraft nach nicht unterschieden. Denn das durch Worte geschieht, thut man hier durch solche Verrichtungen, welche den Willen ganz deutlich entdecken, daß da man weiß, es werde niemand in einer Gemeinde geduldet, der nicht die darin angenommenen Lehren annimmt, und sich nach der Kirchenverfassung bequemet, man sich dennoch darein begiebt; oder wenn man darinnen auferjogen worden, nach erlangtem völligem Gebrauch der Vernunft dabey verbleibt. Eine solche Gesellschaft kann nun vors andere ohne ein Regiment nicht bestehen. Denn es ist nicht zu vermessen, daß sich unter den Gliedern nicht viele böse und halbscharrige einschleichen sollten, welche durch Zwang und Strafe zu ihrer Pflicht anzubalten; und da überdies bey dem äußerlichen Gottesdienst gute Ordnung zu erhalten, die Uneinigkeiten, welche nicht nachbleiben, beizulegen, geschickte Lehrer und Prediger zu erwählen, und ihres Amtes fleißig zu erinnern sind, so kann auch dieses ohne ein Regiment nicht geschehen. Ist dieses richtig, daß die äußerliche Kirche eine Gesellschaft, die dem Regiment muß unterworfen seyn, so fragt sich: wem solches zukomme? Befindet sich die Kirche in dem natürlichen Stand, daß sie aus solchen Personen bestehet, die außer einer bürgerlichen Gesellschaft leben, so hat die ganze Gemeinde das Regiment, welche entweder durch Einsammlung der Stimmen solches selbst verwalten; oder einigen die Aufsicht auftragen, oder einen Kirchenregenten bestellen kann. In dem bürgerlichen Stand aber kommt das Regiment dem Fürsten, als Landesherren zu, welches sowohl aus der Beschaffenheit dieser Gesellschaft, als der Majestät, die der Fürst hat, erhellet. Denn da die Kirche eine Gesellschaft ist, die sich in dem bürgerlichen Staat befindet, so halten wir davor, wenn man eine independente Gesellschaft in die andere setzen wollte, folglich wenn der Fürst die Aufsicht über alle Gesellschaften in einer Republic hat, so hat er auch solche über die, welche die Kirche ausmachet. Eben dieses bringet auch das

Weiser

Wesen der Majestät mit sich. Die Vols-
tel sagen: maiestas est summa in repu-
blica potestas, welche höchste Gewalt auf
alle und jede Verrichtungen, auch dieje-
nigen, so die Religion und den Gottes-
dienst betreffen, gehen muß, zumal die
Religion den größten Einfluß in das bür-
gerliche Wesen hat. Denn die Gemüther
werden durch nichts mehr, als durch die
Lehrsätze der Religion eingenommen, daß
wenn diese einen zur Rebellion, Unge-
horsam gegen die Obrigkeit, Aberglauben
und andern dem bürgerlichen Staat nach-
theiligen Irrthümern verleiten, so wird
dadurch der Endzweck der Republic und
der bürgerlichen Oberherrschaft umgesto-
ßen. Sind auch gleich die Principia ei-
ner Religion der Erhaltung eines Staats
nicht zuwider, so können doch solche Ce-
rimonien damit verknüpft seyn, welche
die Glieder zu allerhand Lastern verleiten,
oder ihnen zu heftlichen Zusam-
mentünften, folglich zu Verrätheren
Gelegenheit geben, daß also ein Fürst,
wenn er den Endzweck erhalten soll, wes-
wegen ihm die höchste Gewalt in der Re-
public anvertrauet ist, auch das Kirchen-
regiment haben muß. Man lese davon
Conring in disputat. de maiestatis civilis
auctoritate et officio circa sacra 1645.
Grotius de imperio summorum potesta-
tum circa sacra, Böhmer in disputat. de
iure episcopali principum evangelicorum. und
in introductione in ius publicum universa-
le pag. 452. Reinhard de iure principum
germ. circa sacra, Dubeum in institut.
theolog. dogmatic. lib. 5. cap. 4. §. 26.
und eines Anonymi Untersuchung des
wahren Grunds, aus welchem die
höchste Gewalt eines Fürsten über die
Kirche herzuweisen ist, Halle 1719. da-
von der Auctor Carl Franciscus Dube-
us, nebst vielen andern Scribenten,
davon man eine Nachricht in bibliotheca
iuris imperantium quadripartita pag. 159.
sq. findet, also der Auctor anführt,
was in dieser Sache von den Holländern,
Engländern, Franzosen und Deutschen
geschrieben worden. [Wir müssen folgen-
de Schriftsteller bemerken: Just. Carl
Wiesenhauern de iure conventionali sa-
crorum dirigendum, Lips. 1748. 4. Up-
mark de habitudine religionis ad societate.
Vpsal. 1708. 4. Tractatus de differentia
regiae potestatis et ecclesiasticae Lond.
1634. 4. Christ. Liebenthal de regimi-
ne ecclesiastico eiusque directoribus. Gief.
1623. 4. Zug. Grotius de pietate or-
dinum Hollandiae et West. qua sacrorum
iura potestati civili vindicantur, Lugd. Bat.
1613. 4. Joh. Thomä de iuribus mai-
estatis circa religionem et in specie de episco-
palibus. Helmst. 1693. 4. Gottfr. Aenä
de regimine ecclesiastico. Gief. 1651. 4.
Sam. Parker de regimine christianae ec-
clesiae Lond. 1683. 4. De ecclesiasti-

ca et politica potestate, liber vnus. Paris.
1612. 8. Pfaff, Cramer und von Zed-
dorf in seinem Buch von dem Verhält-
niß der Religion gegen den Staat, wie
auch J. E. Schubert von den bischöflichen
Rechten der hohen Landesobrigkeit,
Helmst. 1763. verdienen auch vorzüglich be-
merkt zu werden. Mehrere Schriften
können unter dem Artikel: Religions-
klugheit gelesen werden.] Die römisch-
katholischen sind der Meinung, daß dem
Pabste, als obersten Bischoff der Kirche
das Kirchenregiment zukomme, und be-
haupten selbiges durch viele Schriften,
von denen man bey Sagittario in intr. in
histor. ecclesiast. cap. 27. pag. 713. und
Schmid introd. Sagittar. rom. 2. pag. 634.
eine Nachricht findet. So schreibt Del-
larminus lib. 2. cap. 28. de romano po-
tifice; der Römische Pabst ist in der
geistlichen Monarchie Petri Nachfol-
ger; und lib. 1. cap. 9. der Pabst ist
über die ganze Christenheit gesetzt
und hat die völlige Gewalt in San-
den, welche Christus zum Augen der
Kirchen auf Erden hinterlassen; Or-
ferus aber rom. 2. defension. contro-
uersiar. Bellarmini col. 735. spricht: der
Römische Pabst ist das Haupt aller
Priester, so viel ihrer in der ganzen
Welt sind: er ist das Oberhaupt al-
ler Kirchen.

Der Punkt, den wir hier noch zu un-
tersuchen haben, ist, was das Kirchen-
regiment vor besondere Stücke und
Rechte in sich fasse? Es ist die Rede nur
von der sichtbaren Kirche, bey deren
äußerlichem Gottesdienst der Fürst in
Dingen, die Gott nicht selbst verordnet,
eine Gewalt hat, alles so anzuordnen,
daß die Ruhe der Republic erhalten werde.
Denn der Hauptzweck solcher Herrschaft
zielet auf die äußerliche Glückseligkeit;
die Verbesserung aber der ewigen Wohl-
fahrt seiner Unterthanen, wenn es ein
christlicher Potentat, ist nur eine Neben-
pflicht, die ihm nicht sowohl als einem
Regenten; sondern vielmehr als einem
Christen vermöge der Liebe gegen den
Nachsten obliegt. Es äußert sich solche
Gewalt in drey Stücken: a) in der Re-
ligion selbst, wohin gebührt das Recht
eine Religion einzuführen, oder zu dul-
den, das Recht über die Keker und Awei-
cken; die Gewalt ein Glied aus der Ge-
meinde zu kessen, oder der Kirchenbann;
das Recht zu reformiren und theologische
Streitigkeiten benutzlegen: b) in der An-
ordnung des äußerlichen Gottesdiensts,
welche Gewalt vornehmlich das Recht bey
Besetzung der Lehrer und Wacker der
Kirchen und gewisse Ceremonien einzuführen,
in sich begreift; c) in der geist-
lichen Jurisdiction, welche sich äußert
in der Macht, kirchliche Gesetze zu geben;
in der eigentlich sogenannten Jurisdic-
tion

tion oder Gewalt über die Personen derer Obrigkeit, in dem Eigentumsrecht über die Kirchengüter und in dem Recht, geistliche Unterobrigkeiten zu befehlen. Von allen diesen Stücken des Kirchenregiments sind die besondern Artikel anzusehen.

Kirchenstrafe,

Es ist jene Strafe, womit ein Uebertreter der Kirchengesetze von der hohen Obrigkeit bestraft wird. Wie die Kirchengesetze in der That bürgerliche Gesetze sind; so vorher in einem besondern Artikel gezeigt worden; also sind auch die Kirchenstrafen nichts anders, als bürgerliche Strafen, welche wie diese in einer leidlichen unangenehmen Empfindung bestehen und von der hohen Obrigkeit den Uebertretern der geistlichen Gesetze auferlegt werden. Denn die Kirchenbuße ist nach unserer heutigen Einrichtung und Gesetzen nichts anders, als eine auf geistliche bürgerliche Beschimpfung, die man nur auf gewisse Uebertretungen der Verbordnungen und anderer geistlichen Gesetze gesetzt, und daher auch durch Geld abkaufen läßt. Andere Kirchengesetze sind unter Androhung der Todesstrafe, z. E. die Verordnungen der geistlichen Gebäude und Güter; andere unter Landesverweisung u. d. gl. gegeben.

Kirchenvisitation,

Es ist die Untersuchung, wie es mit dem Zustand der Kirche beschaffen; das Recht aber solche Visitationen anzustellen, kommt dem zu, der die Macht hat, Kirchengesetze zu geben, und da dieses der Landesfürst, der Kraft der Landesherlichkeit das Kirchenregiment hat, wie vorher angedeutet worden; so ist er auch befugt, zu Einsuchen zu haben, ob man den Gesetzen nachkomme. Indem aber dieses in der geistlichen Unterobrigkeit geschieht, so thut sie solches unter seiner höchsten Aufsicht in seinem Namen.

Kirchenzucht,

Man versteht dadurch die Art und Weise, diejenigen zu verbessern, die durch Irthum und ärgerliches Leben beweisen, daß sie keine Glieder der Kirche sind, welches durch Erinnerungen, Verordnungen, christliche Befehle und endlich durch Ausschliefung von der Gemeinde geschieht. Gleichwie aber dieser Weg der Menschen Verbesserung von der weltlichen Strafe unterschieden ist; also thut er eigentlich vor die Kirche, je nachdem die hohe Obrigkeit dahin zu sorgen, daß alles gebührender Maßen dabei abgehe. Nämlich diejenigen, die hier

re Pflicht verabzäumen, müssen angehalten, und die zu weit greifen wollen, abgehalten werden, damit die letztern die Kirchenzucht in keine weltliche Strafe verwandeln und Gelegenheit zu herrschen nehmen.

[Kläger,]

[Wird derjenige genennet, welcher sich über einen andern beschweret, und die Zurechnung einer bösen Handlung oder That ansetzt. In wieferne er das Recht und die Befugniß hat, eine solche Zurechnung anzustellen und zu beweisen, so heißt er der Kläger der Befugniß nach (actor pro statu). In wie weit er aber wirklich solche Zurechnung vornimmt, so könnte er der Kläger in der Äußerung und Thätigkeit, (actor pro actu) genennet werden. Oft nimmt man auch das Wort: Klagen in einer weitern Bedeutung, und versteht darunter jede Unzufriedenheit, welche ein Mensch an Tag setzt. Dabey das vollständige Klagen eines Menschen ein Beseufzen seines unzufriedenen Gemüthes, auch wohl des Geistes ist. In Gesellschaften soll man nicht immer klagen, und andere mit verdrießlichen Erzehlungen beunruhigen. Und was haben wir noch vor Recht, unsere Freunde mit unserm Gram, unserm Leiden, mit unsern Krankheiten und Unruhe zu belästigen? Können wir jedoch von unsern Freunden eine Linderung unsers Elendes hoffen, wenn wir ihnen solches erzehlen, so mag das Klagen gegen andere den Pflichten gemäß seyn. Die hierbey brauchbaren Schriften sind folgende: Job. Gottfr. Daven Progr. de regula iuris: actor sequitur forum rei. Lips. 1756. Ant. Aug. Clar Abhandlung von der Klage. Götting. 1756. Ernst Tenzel de eo, quod iustum est circa personas in fore litigantes. Erf. 1731. Siehe den Artikel: Richter.]

Klatscherey,

Es ist dasjenige Laster, da ein Mensch einem andern entweder seine eigene; oder eines andern Gedanken unbedachtsam entdecket, und sich dabey theils wider die Regeln der Nützlichkeit, in Ansehung der Pflicht der Verschwiegenheit, womit er einem verbunden ist; theils wider die Regeln der Klugheit, in Rücksicht auf die Verhinderung seines Nutzens, oder Beförderung des Schadens verhält. Diesem Laster steht die vernünftige Verschwiegenheit, als eine Tugend entgegen. Zuweilen wird diese Untugend entweder von einer Lebhaftigkeit des Ingeniis, oder Scharfsinnigkeit des Judicii unterdrückt, indem man gar öfters Leute von gar gutem Verstand trifft, die gleichwohl da

ben sehr klatschhaft sind. Zuweilen aber befindet sich bey der Klatscherey ein Mangel des Juckens; oder eine Dummheit, wie man dieses an Narren und kleinen Kindern wahrnimmt. Nun hat man sich zwar vor beyde Arten der Klatscher zu hüten, daß man ihnen nichts anvertraue, welches geheim zu halten ist; dennoch aber ist mehrere Behutsamkeit bey den erkern, als lehren nöthig, indem es ihnen niemals an Einfällen, und guter Application derselben fehlet, sich dadurch aus dem Verdacht der Klatscherey heraus zu wickeln, wo man sie derselben verdächtig machen will. Am besten ist, wenn man weiß, daß jemand nicht viel verschweigen kann, man gebe ihm nichts in das innerste Fach seines Herzens zu verwahren. Waschhaftigkeit und Klatscherey sind gleichgültige Wörter; man wolte denn sagen, daß die Klatscherey geheime und andertraute Sachen unbekannt offenbare; die Waschhaftigkeit aber in gemeinen Reden und Discursen die Regeln der Klugheit und die gebührende Masse überschreite; oder daß die Waschhaftigkeit die Gemüthsdisposition; die Klatscherey das Thun selbst, so daraus entsteht, bedeute.

Pythagoras schärfte seinen Schülern den Spruch ein: hirundines familiares non habet, welche Omeis in ethic. Pythag. pag. 71. also erklärt: hominibus garrulis atque nugacibus noli esse familiaris; hi enim aut famam tuam traducunt, aut secreta manifestabunt. Man sehe nach, was Philaretus in ethic. lib. 1. part. 2. cap. 10. pag. 272. und Thomasius in der Ausübung der Sittenlehre cap. 9. n. 46. pag. 211. davon sagen.

Kleider,

In weiterm Verstand versteht man dadurch alles, was unsern Leib, oder gewisse Theile desselben zu bedecken dienet, daß man darunter Hüte, Mützen, Schuhe, Stiefeln u. d. gl. zu begreifen pflegt. Insbesondere faßt man unter der Kleidung dasjenige, so an den Leib außer dem Kopf und Füßen gelegt wird, welche Kleider nach ihrem Gebrauch in Ober-, Unter-, Sommer-, Winter-, Nacht-, Reise-, Jagd-, Feld-, Trauer-, tägliche Feyer-, u. s. w. vornehmlich aber in Manns- und Weibskleider unterschieden werden. Nach der Moralität ist solcher Gebrauch entweder ein vernünftiger; oder unvernünftiger. Jener besteht darinnen, daß man sich der Kleider zu einer rechtmäßigen Absicht bedienet, welches auf eine dreifache Art geschehen kann, entweder der Nothwendigkeit; oder der Bequemlichkeit; oder des Wohlstands wegen.

Die Nothwendigkeit hat wieder entweder einen physischen; oder moralischen Grund. Der physische Grund ist, daß wir uns durch die Kleider wider die der Erhaltung und Gesundheit unsers Leibes schädlichen Wirkungen der Natur, als wider die Hitze, Kälte, Nässe zu schützen suchen; der moralische aber, wenn wir dadurch gewisse Gliedmassen des Leibes bedecken, damit wir andern dadurch kein Aergerniß und Anlaß zur Neigung böser Affecten geben mögen. Zu dieser Nothwendigkeit kommt auch die Bequemlichkeit, daß wir uns gewisser Kleider bedienen, besondre Materialien darzu nehmen, und auf gewisse Art zurechten lassen, nicht als wenn dieses was nothwendiges wäre, sondern weil es bloß zur Commodität dienet, als wenn man Sommer-, Winter-, Reisekleider hat, Perücken, Schlafrock, Bürtenrock u. d. gl. trägt, welches sich nichts unrechtes ist. Denn alles, was uns bequem und den Regeln der Gerechtigkeit nicht zuwider, ist Kraft der natürlichen Begierden erlaubt, und würde ein Mensch thöricht handeln, wenn er sich mit gutem Gewissen eine Commodität machen könnte, und wolte dafür die Unbequemlichkeit erwählen. Doch der vornehmste Grund bey unserer Kleidung ist die Wohlstandigkeit, nach der man sich in den Arten, Materialien, Formen, Farben u. s. w. so lang nichts sündliches mit unterläßt, richten muß. Denn die Wohlthat hat darinnen einen großen Unterschied eingeführt, und wenn man der selbigen zuwider leben wolte, so würde es einem halb vor eine Narrheit und Einsalt; bald vor einen Eigensinn ausgelegt werden, mithin wäre dieses einem unschädlich. So ist vieles dem weiblichen Geschlecht und den Kindern in der Kleidung erlaubt, welches den Mannspersonen und Erwachsenen unanständig seyn würde. Das unter andern die Gelehrten und diejenigen, die in einer Traue stehen, schwarze Kleider tragen, rühret von der Gewohnheit her, auf welchen Grund auch die Kleidermoden beruhen, nach denen man sich richtet, so lange dieses die wahre Wohlstandigkeit erhebert. Der unvernünftige Gebrauch der Kleidung ist, wenn man sich derselben zur Unterhaltung der verderbten Neigungen, des Hochmuths und der Wollust bedient, einen Kleiderpracht treibet, der sich auf eine freche, gelbe und üppige Art ankleidet. Man lese Wensens dissertatio de eo, quod decorum est circa vestes Leyßig 1710. Löbbers dissertatio de mutatione formarum in vestibus, Jen. 1722. Dornmayers dissertatio de vestitu colorato in Iu. Au regio, Halle 1704. Baumgarten dissertatio de cura principis circa vestes, Nienburg. Es hat auch Struyt de iure vellicario, und Thomasius de iure circa ec-

lores geschrieben, welche gleichfalls zur Nachlesung dienen können. [Man thue hinzu D. August Quirinus Rivinus diss. de morbis a vellitu. Auch verdient Daria in der philosophischen Sittenlehre S. 356. gelesen zu werden. Es ist ein Streit unter den Gelehrten, ob die Kleider der ersten Eltern bloß wegen der Bedeckung der physischen Schaam und Blöße, oder wegen einer moralischen Schaam entstanden wären. Ich kann nicht bezagen, daß ich es mit denenjenigen halte, welche die erste Absicht der Kleidung nach dem Adam und Eva in der Beschützung vor die Anfälle der Luft, der Kälte und Hitze und in einer moralischen Schaam setzen. Und dieses ließe sich auf eine philosophische Art also erklären. So bald die ersten Eltern von der verbotenen Frucht gegessen hatten, so wurden zunächst ihre Säfte verdorben, wodurch es geschah, daß sie die verschiedenen Anfälle der Luft mit bloßem Leibe nicht ertragen konnten. Sie fühlten sonach die widerwärtigen Folgen ihres Falles, und kamen durch eigne Empfindung die Kenntniß von dem Unterschied des Guten und Bösen, daher eben der Baum, wovon sie aßen, ein Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen genennet wurde. Es haben bereits einige Philosophen behauptet, wenn das Blut und die Säfte nicht mit böser Materie inficiret wäre, so würde es ein lieblicher Geruch, eine annehmlich riechende Ausdünstung geben, und andere unangenehme Empfindungen in Ansehung der Witterung entfernen. Daher lehrte auch die Erfahrung, je mehr das Blut und Säfte eines Menschen im Rein wären, desto übler wäre der Geruch. Nimmt man diese Hypothese an, so ist nicht zu verwundern, daß Adam und Eva nach dem Fall sich schämten, und verdeckten, nicht, wegen ihrer Theile des Leibes, denn die waren gut und zu angemessigen vollkommenen Absichten von Gott geschaffen, und solche Theile hätten sie schon vor dem Fall, ohne sich zu schämen; sondern wegen ihrer Thorheit, daß sie den Befehlen Gottes zuwider gehandelt und dadurch sich in eine so schlimme Lage versetzt hatten, daß sie Frost und Hitze nicht vertragen konnten. Es war also eine moralische Schaam. Hätten sie sich bloß vor ihre ungeschicklichkeit geschämt, so würde solches eine bloße Baurenschaam gewesen seyn, die sich auch manchmal schämen, ohne einen gehörigen Grund angeben zu können. Sollte denn Adam und Eva sich schämen haben, daß ihnen Gott die ungeschicklichkeit angeschaffen hat? Uebrigens ist anzumerken, daß ein Lauderer durch gute Kleiderordnung das Verlangen der Unterthanen erhalten und vermehren könne.]

Philos. Lexic. I. Theil.

Klugheit,

Von dieser Materie von der Klugheit wollen wir vier Stücke betrachten: was die Klugheit überhaupt sey; was dazu erfordert werde; durch was vor Mittel man dazu gelangen könne; wie die Lehre davon vorzutragen und abzutheilen sey.

Was endlich die Beschaffenheit der Klugheit überhaupt anlangt, so verstehen wir dadurch eine solche Geschicklichkeit des Gemüthes, daß man seine Handlungen so einzurichten wisse, damit man zu seinem Zweck gelangen und also seinen und anderer Nutzen auf eine rechtmäßige Art befördern möge. Von dieser angegebenen Erklärung sind die darinnen vor kommende Ideen etwas genauer zu untersuchen. Wir nennen sie eine Geschicklichkeit, oder Fertigkeit, die man durch Fleiß und Uebung nach und nach erlangt, und zwar des Gemüths, so daß sich selbige sowohl auf den Verstand, als Willen beziehet. Die Geschicklichkeit des Verstandes, welche zu der Klugheit erfordert wird, ist ein munteres, und mit einem wohlgeübten Judicio verknüpftes Ingenium. Ein munteres Ingenium ist zu Erfindung und Erfindung allerhand Einfälle; das wohlgeübte Judicium aber zur vernünftigen Anwendung der vermittelst des Ingenit ausgesonnenen Anschläge und Einfälle nöthig, welche beyde Fähigkeiten des Verstandes mit einander verknüpft seyn müssen. Leute, die bloß ein munteres Ingenium und kein Judicium besitzen, haben wohl Einfälle genug, und können zu Rathschlägen gebraucht werden; aber zur Anwendung der Einfälle sind sie ungeschickt, und eines judicidsen, dem es am Ingenio feblet, kann man sich wohl in Beurtheilung der angegebenen Einfälle und Anschläge, welche am besten zu gebrauchen, bedienen; so aber die ganze Klugheit noch nicht ausmachet. Sie sind dinstig genug; dennoch aber haben sie wenig Einfälle, und in allen ihnen vor kommenden Affairen wissen sie keine andere, als nur die gemeinen Anschläge und Arten zu procediren zu finden. Da nun gemeinlich in wichtigen und intricaten Geschäften die gemeinen Arten zu procediren schwer und impracticabel sind; ein Mensch aber ohne Ingenio, wenn sein Judicium auch noch so sähig ist, in Erfindung neuer und in einer Art von Affairen bisher noch nicht bekannt gewesener Anschläge unfähig ist; so wird man ordentlich finden, daß Leute von dergleichen Genie die Kraft ihres Judicii in dinstlicher Ueberlegung eines gemeinen und in der Sache, die sie vorhaben, impracticablen Anschlages vergeblich anstrengen, s. Müller über Gracians Pra-

Yyy

cul

cul Max. 56. pag. 431. und Rüdiger in institut. erud. pag. 593. ed. 3. Nebst dieser Beschaffenheit des Verstandes erfordert die Klugheit eine gehörige Einrichtung des Willens. Denn ein wahrhaftig kluger Mann sucht sein wahrhaftiges Interesse auf eine rechtmäßige Art, und unterscheidet sich dadurch von einem Thoren und Arglistigen. Ein Thor, oder ein Narr stürzet sich in Schaden und Unglück, indem er auf Antriebe bald der Wollust, bald des Ehr-, bald des Geldgelbes das Scheingut vor dem wahrhaftigen Gut ergreift; und einem Arglistigen fehlt wohl an der Geschicklichkeit des Verstandes nicht; er ist aber beflissen, unredlichen und eitlen Absichten einen Schein der Vernunftmäßigkeit zu geben, auch ein Mittel zu erfinden, selbige unter einer solchen Decke zu vollziehen. Kurz: ein Arglistiger ist bösehaftig und will mit anderer Leute Schaden sein Glück machen; wie hingegen der Mensch durch die Narrtheit sich selbst muthwillig hindern ist. So liegt auch bey der Klugheit an einer richtigen Disposition des Willens viel in Ansehung der Mittel, die man zur Ausführung eines Zwecks nöthig hat. Mancher hat die besten Mittel in Händen; ist aber zum Gebrauch derselben durch allerhand Fehler des Willens ungeschickt; indem er entweder nachlässig und jauchend; oder furchtsam; oder allzubitzig; oder eigensinnig, daß er sich nach niemanden accommodiren will, da doch dies eines der allervornehmten Stücke der Klugheit zu leben ist, daß man allen allerley werde, nemlich in erlaubten und gleichgültigen Sachen. Daher die Völschei zu allen Zeiten wohl angemerkt haben, daß die Gleichgültigkeit die wichtigste Klugheitseigenschaft wäre, wodurch man keine natürliche Niederträchtigkeit; sondern eine solche Einrichtung des Gemüths verstehe, daß man nach jedermann sich zu richten, bereit und willig ist. Wir zeigen in der Definition weiter das Objectum der Klugheit, welches die Handlungen der Menschen sind, so fern sie so anzustellen, daß man dasjenige, was nützlich ist, erlange. Bey dem Gesez siehet man auf das was recht ist; bey der Klugheit aber, auf das was nützlich. Solche Verrichtungen haben wieder ihre vielerley Objecta, bey denen sie vorgenommen werden, daß der eine bey einer Heyrath; der andre bey einer Reise; der dritte bey Anleihe seines Geldes u. s. w. die Klugheit zu beobachten, aus welchen zugleich zu verstehen ist, was der Endzweck derselben sey. Wir weisen denselben in der Definition an, wenn es heißt: daß man seinen und anderer Nutzen auf rechtmäßige Art befördere. Unser Glück und Unglück dependet zwar von verschiedenen Ursachen; doch

ist der gewisse und ordentliche Grund unsers Glücks die Klugheit und unsers Unglücks die Thorheit, nach dem bekannten Sprichwort: quilibet est faber suae fortunae et sui infortunii, ein jeglicher ist der Schmidt seines Glücks und Unglücks, welches zwar die wenigsten Menschen denken. Gehet es ihnen nicht wohl, so suchen sie die Ursachen außer sich, da sie doch in ihnen steck, nach Art derjenigen, die vorgeben, sie würden von dem Alz gedrückt, und sich einbilden, es lüge etwas von außen auf ihnen, da doch die wahre Ursache in ihnen und zwar in der Beschaffenheit ihres Geblüts steck. Das nützliche, so durch die Klugheit befördert wird, kann entweder den innerlichen Zustand des Gemüths; oder unsere äußerlichen Umstände angehen, daher auch Rüdiger in seinen institut. eruditionis die Ethic zu einem Theil der Klugheit gemacht, welche zeige, wie ein Mensch des höchsten Guts theilhaftig werden, dem wir auch im Entwurf der allgemeinen Gelehrsamkeit p. 231. und 232. gefolget sind. Doch pflegt man mehrentheils die Ethic als eine besondere und von der Klugheitslehre unterschiedene Disciplin zu betrachten, auch in der Philosophie bey der Politic nur auf die äußerliche Glückseligkeit der Menschen zu sehen. Solche ist entweder unsere eigene; oder eines andern, indem viele Verrichtungen zum Nutzen anderer müssen vorgenommen und klüglich angestellt werden, sie mögen nun auf das Interesse einer ganzen Gesellschaft, wohin die Staatsklugheit zielt; oder einzelner Personen gehen. Doch muß dieses alles auf eine rechtmäßige Art geschehen, und also eine Handlung, welche klug seyn soll, auch den Gesezen gemäß seyn, maßen ungerichte und gottlose Unternehmungen niemals zum wahrhaftigen Nutzen der Menschen gereichen können.

Vors andere haben wir zu sehen, was zur Klugheit erfordert werde, oder worauf man zu sehen, wenn man klüglich handeln will. Wer sich klüglich anzuwenden gedenket, hat auf vier Dinge seine Augen zu richten. Erstlich muß er sich einen rechtschaffenen Endzweck vorsetzen; ferner sich prüfen und untersuchen, ob er zur Erlangung desselben tüchtig; sich auch um bequeme und dazu nöthige Mittel umsehen, und endlich die Hindernisse aus dem Wege räumen. Was endlich den Endzweck anlangt, so muß ein wahrhaftig kluger Mensch sich allezeit einen vernünftigen Zweck vorsetzen, und auf eine rechtmäßige Art sein Interesse beobachten. Alles, worauf die Klugheit zielt, ist das gute und nützliche, daß man solches erlange, folglich dem bösen und schädlichen entgehe, daher verschiedene Principia und allgemeine Klugheitsregeln hier vorstehen.

vorkommen: 1) Die wahrhaftigen Güter sind den Scheingütern vorzuziehen, woran kein vernünftiger Mensch zweifeln wird. Denn durch die Scheingüter macht sich ein Mensch in der That unglücklich: 2) da eins größer, das andere aber geringer ist, so erfordert die Klugheit, daß man das größere dem geringeren vorziehet, und das wird auch niemand leugnen, z. E. wenn ein Kaufmann einen doppelten Handel vor sich hätte, und könnte in dem einen tausend; in dem andern aber etliche hundert nur gewinnen, so handelte er thöricht, wenn er den letztern für den ersten nehmen wollte: 3) ist manches Gut gewis, manches ungewis, folglich muß man der Klugheit gemäß, das gewisse vor das ungewisse ergreifen, und handelt deswegen derjenige thöricht, welcher all sein Vermögen wegen eines ungewissen Gewinns hazardiren wollte, wie es vielfach durch ergangen, welchen die Lust Geld zu machen, angetrieben ist: 4) dasjenige, was mit leichter Mühe kann erhalten werden, muß man demjenigen vorziehen, was mehr Mühe kostet, wosern dieses, was so viel Schwierigkeit hat, an und vor sich betrachtet, nach keiner Seite besser ist, als das leichtere, z. E. wenn ich einenley Waare von gleichem Werth bey einem theurer bezahlen soll, die ich bey einem andern wohlfeiler haben kann, so bin ich ein Narr, wenn ich die theure nehme. Solche Regeln, die alle Menschen in der Theorie vor höchst vernünftig erkennen müssen, werden in der Praxis so vielfältig hinten gesetzt, und die Menschen begeben oft die größten Thorheiten, wie wir unten in dem Artickel von der Thorheit zeigen werden. Denn sich nun der Mensch in Ansehung des Endzwecks so verhält, wie es die Klugheit haben will, so ist ferner nöthig, daß man auf sich selbst sehe, und prüfe, ob man mit solchen Kräften ausgerüstet, als derjenige haben muß, der einen Endzweck glücklich erreichen will. Man hat wohl seine innerliche, als äußerliche Umstände zu erwägen: jene betreffen den Zustand der Seele sowohl auf seiten des Verstandes; als des Willens, ob man z. E. ungezügelter Erkenntnis und Erfahrung beraubt, oder ob man suchtsam oder heizelt, ob man bisig oder gelassen u. s. w. Diese aber, oder die äußerlichen Umstände setzen auf unser Exterieur, Lebenssituation, Vermögen, Geschlecht, Ehrenstand u. dergleichen, daß also das *cognoscere* ein Hauptprincipium in der Politic ist. Denn übernimmt man etwas und ist nicht geschickt dazu, so schadet man sich nur damit. Hat dieses alles seine Richtigkeit, so muß man sich ferner um die Mittel bekümmern. Es sind zwar diese aus der Beschaffenheit eines jeden vorhabenden Geschäfts zu nehmen; die Klugheit aber weist, was wir überhaupt vor Mittel zu erwählen. Es lehret die Sa-

che selbst, man müsse nach der Verschrift der Klugheit, bequeme und bindnallche Mittel brauchen, die leichten den schweren vorziehen, und lieber die sichere, als die gefährliche nehmen, welches wieder alles höchst vernünftig. Insbesondere ist nöthig, auf alle und jede Umstände fleißig acht zu haben, welche man in dem bekannten Vers, *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* zu fassen pflegt, darunter vornemlich auf den Umstand der Zeit und des Orts zu sehen ist. Es sind unleugbare wahre Sprüche der Klugheit, wenn es heißt: man müsse die Gelegenheit nicht aus den Händen lassen, sie komme nicht wieder, wenn sie einmal vorbei sey, man müsse sich in die Zeit schicken. Endlich kehret auch der Klugheit zu, nicht nur die zur Erlangung des Endzwecks tüchtige Mittel zu gebrauchen; sondern auch die Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Doch muß man sehen, ob selbige zu überwinden, oder nicht? Denn sind sie unüberwindlich, so ist rathsam, daß man das Werk liegen läßt, in dem man sonst was unmögliches erreichen will, und sich also vergebene Mühe machet. Vielleicht kommt die Zeit, da dasjenige, was jetzt nicht möglich, möglich werden kann, welche man abwarten muß. Steht die Hindernis zu überwinden, so ist fernet zu erwägen, ob etwa die entstandene Schwierigkeit von uns selbst herrühre, in dem wir etwas versehen, oder sonst einen Fehler an uns haben, welches also zu verbessern; oder von andern entstehe, in welchem Fall uns obliegt, Fleiß anzumenden, sie auf eine rechtmäßige Art zu gewinnen, und auf unsre Seite zu ziehen, wos es größtentheils auf die Erkenntnis und Erforschung der menschlichen Gemüther ankommt.

Drittens ist bey dieser Materie zu betrachten, durch was vor Mittel man zu der Klugheit gelangen könne. Man pflegt drey Mittel dazu vorzuschlagen, die Unterweisung, die Erfahrung, und den Umgang mit andern. Die Unterweisung begreift die Lehre von der Klugheit, daß man in Regeln zeigt, worauf dieselbige ankomme, wohin scäderlich die Lesung guter Bücher gehört, welche entweder göttliche; oder menschliche sind. Die letztern kann man in drey Classen eintheilen. Einige haben die Politic in systematischer Ordnung vorzutragen; andere haben nicht sowohl politische Systemata aufgesetzt, sondern vielmehr Aphorismos geschrieben und in kurzen Sätzen die Klugheit zu leben angewiesen; wie denn auch einige gewesen, so die Politic mit der Historie verknüpset, von welchem Schriften wir in der Einleitung in die Philosophie pag. 593. 594. eine Nachricht gegeben. Das andere Mittel ist die Erfahrung. Es sagen die Politici gar

recht: *experientia est mater prudentiae*. Denn da die Erfahrung darinnen be-
steht, daß man allerhand Specialfälle durch
die Länge der Zeit erlebet, und selbige
ins Gedächtnis faßet, so giebt sie, wenn
sie mit einer gründlichen Meditation ver-
knüpft wird, Anlaß zu einer weitern po-
sitiven Erkenntniß, daß man entweder
in den bereits erkannten Regeln bekräftet
wird, oder selbige erweitern, und sich auch
neue machen kann, welches denn sowohl
an unsern eignen; als anderer Leute Be-
gebenheiten geschehen kann. An sich nützt
die Erfahrung nichts. Das einzige, was
sie nützlich macht, ist die damit verbun-
dene Meditation. Es wird auch die Klug-
heit befördert durch den Umgang mit an-
dern Leuten. Denn die Discurse so
wohl; als die Ausföhrung anderer geben
uns Anlaß, manches zu erlernen, das ei-
nem in der Klugheit wohl zu statten kom-
men kann; die Art und Weise aber, wie
die Conversation angestellet, ist oben in
einem besondern Artikel von der Con-
versation angewiesen worden.

Viertens ist noch übrig: wie die Leh-
re von der Klugheit zu leben vorzu-
tragen und einzurichten sey: sie hat wie
andere Wissenschaften theils ihre Princi-
pia, das ist, ihren Grund, aus welchem
die Lehren derselben fließen; theils ihre Con-
clusionen, oder nützliche Regeln, die aus
abgedachten Gründen erkannt werden.
Wie nun dieses die Form dieser Disciplin
betrifft; also sind unsere Verrichtungen,
so fern sie so einzurichten, daß wir erlan-
gen, was nützlich, und entgegen dem, was
schädlich ist, das Objectum. Man sucht
aber entweder seinen eignen Nutzen, oder
das Interesse einer ganzen Gesellschaft,
folglich theilet sie sich in die Privat- und
Staatsklugheit, da denn alle Sachen, da-
mit wir täglich umzugehen haben, entwe-
der *obiecta personalia*, das ist, andere Leu-
te, mit denen wir zu thun haben; oder
oblecta realia, gewisse Sachen sind, die
man zu tractiren und auszuföhren hat.
[Die Schriftsteller, welche unter dem Ar-
tikel: Politic angeführet worden, sind
hierbey zu vergleichen. Siehe auch mei-
ne Abhandlung von dem Wege zur Weis-
heit und Klugheit.]

[Knallpulver.]

Es ist ein solches durch Kunst verfertig-
tes Pulver, welches bey Entzündung in
freyer Luft einen Knall verursacht. Es
wird auf folgende Art verfertigt. Man
nimmt drey Theile gereinigten Salpeter,
zwey Theile *Salis tartari*, und einen Theil
Schwefel, stößt es zu Pulver, und ver-
mischt es mit einander. Wenn man nun
etwas von diesem Pulver in einen Löffel
thut, und ihn auf glühende Kohlen setzt,
so wird das Pulver anfangs braun, end-

lich aber entzündet es sich mit einem
Knalle, als wenn man eine Pistole losge-
schossen hätte. Nicht selten schlägt es den
Löffel entzwey, und wenn man etwas auf
den Löffel leget, so wird es mit großer
Gewalt in die Höhe geworfen. Viele
Physici glauben, bey dem Schall des Don-
ners befinde sich eine ähnliche Knallma-
terie, denn daß der Knall des selbigem
eben so entstehen sollte, wie bey dem ein-
geschlossenen Pulver und bey der einge-
schlossenen Luft in einem geladenen Ge-
wehr, schicke sich deswegen nicht, weil die
Dünste in der Luft auf die Art, wie das
Pulver in dem Gewehr, sich nicht einge-
schlossen befänden. Uebrigens vergleiche
die Artikel: Donner, Schall.]

Knecht,

Ist dieselige Person, welche sich zu einem
Herrn verdinget, ihm aufzuwarten, und al-
lerhand Hausarbeit zu thun, damit sie darin
ihren Unterhalt haben möge. Es kann nie-
mand ohne seiner freyen Einwilligung zu ei-
nem Knecht gemacht werden, daß wenn
gleich unter den Knechten ein Unterschied
daß einige leibeigen; andere nur gebunge-
ne Knechte sind, so müssen doch auch die er-
stern darein willigen. Eben das zwischen ei-
nem Herrn und Knecht getroffene Pactum
hält die Rechte und Pflichten eines Knechts
in sich. Er kann von seinem Herrn fordern,
was er ihm versprochen, nemlich seinen Un-
terhalt und bedingenen Lohn, auch wenn er
sich auf gewisse Zeit vermerket, daß er ihn
abliehen lasse, folglich wenn er ihm Unrech-
thun will, kann er sich demselbigen widerse-
zen, und sich in seinem Recht schätzen, sich
auch, wenn kein ander Mittel da ist, mit der
Flucht davon machen. Denn da ein Knecht
nicht hält, was er in dem eingegangenen
Veraleich gewilliget, so ist auch der andere
an sein Versprechen nicht gehalten. Die
Pflichten eines Knechtes sind, daß er mit al-
ler Treue das Interesse seines Herrn besör-
dere, ihm folglich den gebührenden Scher-
sam leiste, und alle anbefohlene Verrich-
tungen mit gehörigem Fleiß verrichte.
Man lese hiebey den bald folgenden Ar-
tikel von der Knechtschaft.

Knechtliche Furcht,

Steht der kindlichen Furcht entgegen,
wenn man bey seinem Thun und Lassen be-
sorgt ist, daß man nichts böses thue, oder was
gutes unterlasse, damit man von Gott nicht
gekräft werde. Die kindliche Furcht hat die
Liebe gegen Gott zum Grunde; die Knecht-
sche aber wird durch die bloße Vorstellung
der göttlichen Gerechtigkeit, wie er das böse
strafe, erregt, folglich sucht man nur des-
wegen die bösen Handlungen zu meiden, da-
mit man nicht möge gekräft werden, rei-
chlich etwa Knechts vor ihrem Herrn fürchten
Knechts

Knechtschaft,

ist derjenige eingeführte Stand, darinnen jemand vermöge eines Vergleichs eines andern Herrschaft unterworfen, und ihm als ein Diensthofe zu dienen gehalten ist. Unter andern hat die Nothwendigkeit, welche nach dem eingeführten Eigenthume entstanden, dazu Anlaß gegeben. Denn einige hatten großes Vermögen, und ein weitläufiges Hauswesen, daß sie allein nicht alles bestricken konnten, und mußten sich daher nach Leuten umsehen, die ihnen in der Erwerbung und Verwaltung der Güter an die Hand giengen; andre aber wurden durch die Armuth gedrückt, und konnten sich selbst nicht ernähren, folglich hatten sie nöthig, Leute zu suchen, die ihnen Arbeit, und für die Arbeit Unterhalt gaben. Es kann aber auch seyn, daß Eltern ihre Kinder, die sich nicht selber ernähren können, andern zu ernähren überlassen, welches vielleicht auch eine Gelegenheit zur Knechtschaft gewesen, die obge dem noch durch andere Umständen, als durch der Leute Dummheit und Enfselt, die von andern mit Liß in solchen Stand gesetzt worden, ingleichen durch Krieg, wenn man Gefangene bekommen, kann seyn veranlaßt worden. Die Wahrheit stellt sich die Gründe vor, wodurch die Menschen zu diesem Stande haben können bewogen werden; ob es aber in der That im Anfange so vergegangen, kann man wegen Mangel der historischen Nachrichten nicht gewiß sagen. Man lese, was Treuer über Pufendorfens de officio hom. et civis pag. 397. angemerkt hat. Der Grund dieser Gesellschaft ist der Vertrag, den Herr und Knecht mit einander machen, welche Einwilligung nicht nur von solchen Knechten, die sich mit freiem Willen in die Knechtschaft begeben, sondern auch von denen, so im Kriege gefangen werden, erfordert wird, weil sie noch als Feinde anzusehen sind. Es ist dieser Stand nicht von Natur, noch der alle Menschen auch an Macht und Gewalt einander gleich sind. Es sehet nur Proculus in den Anmerkungen über den Pufendorf de officio hom. et civis pag. 267. zum Principio, daß nach dem göttlichen Willen ein Verständiger einem Dummern befehlen, und ein Unverständiger sich von einem Weissen sollte gouverniren lassen, und schließt daraus, daß die Knechtschaft in der Natur von der Dummheit und Unwissenheit der Leute entstanden, und müßte also diejenigen eines andern Knechte werden, welche keinen Verstand hätten, sich selbst fortzubringen, und unvernünftig und arm wären. Allein das obige Principium geht nicht an. Ein Verständiger ist wohl verbunden, einem Unverständigen Vorstellungen zu thun, die

sich aber nur als Rathschläge, und nicht als Befehle verhalten, zu welcher Macht, einem zu befehlen, ein mehreres erfordert wird, wie an einem andern Orte gewiesen worden. Inzwischen weil durch diesen Stand das Interesse des menschlichen Geschlechts befördert wird, so ist derselbige dem natürlichen Rechte nicht zuwider. Denn wollte man einwenden, es werde durch denselbigen die natürliche Gleichheit aufgehoben, so antworten wir volenti non fit iniuria, wenn jemand mit gutem Willen sich zu einer Ungleichheit versetzet, so kann er sich nicht beschweren, daß ihm Unrecht geschehe. So wird auch nicht einmal die natürliche Gleichheit aufgehoben. Denn die Gleichheit in Ansehung der Menschen bleibt, daß wenn gleich jemand ein Knecht ist, so behält er doch alle Rechte, die ihm als Mensch zukommen, und geht dasfalls zu gleichen Theilen mit seinem Herrn; daß wir aber auch einander an der Gewalt gleich seyn sollten, ist eben nicht nöthig. Es reicht auch der Einwurf nicht hin, daß die Laster der Menschen dazu Gelegenheit gegeben, weil die Laster der Menschen diesem oder jenem Stande selbst nicht dürfen bemessen werden. Den so gestalteten Sachen ist dieser Stand von Gott selbst gebilliget worden, welches nicht allein aus dem Exempel Abrahams und anderer Heiligen, die Knechte hatten, sondern auch daraus erhellet, was die Apostel im neuen Testamente ausdrücklich hievon gelehret, s. Buddeum in instit. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 6. §. 33. 34.

Man pflegt die Knechtschaft einzutheilen in servitutem perfectam und imperfectam. Jene nennet man, wenn man sich zu einem gewissen Herrn auf Lebenszeit vermiethet, welches den göttlichen Gesetzen an sich selbst nicht zuwider. Denn muß man gleich Lebenslang seinen Unterhalt, so hat man Lebenslang seinen Unterhalt, wie Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 27. n. 2. wohl erinnert. Ob die Kinder, welche von solchen und im Kriege gefangenen Knechten gezeuget werden, auch Leibeigene des Herrn sind? darüber sind die Gelehrten nicht einig. Wie sie halten dieses dafür, und mehren, wer Herr über den Leib sey, der sey auch Herr über die Leibesfrucht, welche von demselbigen Leibe komme, wie denn auch dasselbe Kind gar nicht gebahren seyn würde, wenn der Herr sein Kriegerrecht brauchen, und die Mutter umbringen wollen. Es hätten die Eltern eines solchen Kindes für sich nichts eigenes, und müßte daher solches von des Herrn Gütern ernährt werden; weil nun der Herr einem solchen Kinde so lange vorher, ehe es zu seinen Diensten zu gebrauchen, den Unterhalt gäbe, so könnte sich solches wider des Herrn Willen der Knechtschaft nicht entziehen.

stehen. Dieses ist die Meinung des Grotii de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 29. und von seinem Auslegern des Zieglers p. 291. 292. Senniges p. 488. Willenbergs in scilicent. iuris gent. prudent. lib. 2. cap. 5. qu. 53. auch Pufendorfs in iure naturae et gentium lib. 6. cap. 3. §. 9. Thomassii in iurisprudent. divina lib. 3. cap. 5. §. 26. 27. Subers de iure ciuitat. lib. 2. cap. 4. §. 9. 10. wiewohl andere von dieser Meinung abgehen. Buddeus in element. phil. practic. part. 2. cap. 4. sect. 12. §. 5. lehret das Gegenteil, und führt an, so lange die Kinder nicht in die Knechtschaft gewilliget, so konnte sich auch niemand über sie einer Herrschaft anmaßen; und ob sie wohl von dem Herrn Wohlthaten genossen, so folge doch weiter nichts daraus, als daß sie dafür dankbar seyn müßten; sich aber dafür in die Knechtschaft zu begeben, wäre deswegen noch nicht nöthig. Diese Gedanken läßt Baybeyrac über den Pufendorf in iure nat. et gentium lib. 6. cap. 3. §. 9. p. 182. dem Urtheil des Lesers anheim gestellet seyn, worauf aber Buddeus in institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 6. §. 36. antwortet, er glaube, so lange sein Grund fest stehe, daß keine Knechtschaft sey, wo keine Einwilligung vorher gebe, so lange werde niemand etwas wichtiges darüber ausbringen können. Es zeigt auch Proculus in den Anmerkungen über den Pufendorf de officio hominis ex ciuis p. 269. warum eben die Einwilligung erforderlich werde, indem nach dem Rechte der Natur ein jeder Mensch frey geboren werde, und sey keiner verbunden, eines andern Schuld zu bezahlen, oder Satisfaction für dessen Verbrechen zu geben, an welchem Orte er auch auf die Gründe antwortet, die Pufendorf für die gegenseitige Meinung ausgesühret, die mehr nach dem Römischen, als nach dem Naturrechte behauptet werde. [Daß eine jede Knechtschaft sich auf eine Einwilligung gründe, wird von den mehresten neuern Lehrern des Naturrechts bezeugt. Man vergleiche die Schriftsteller unter dem Artikel Gesetz der Natur, wie auch Varro l. 1. nat. §. 595.] Die unvollkommene Knechtschaft wird genennet, wenn man sich nur auf eine gewisse Zeit, oder unter gewissen Bedingungen, oder zu gewissen Diensten vermiethet, wie Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 5. §. 30. saget. Man fleget auch sonst die seruitutem einzutheilen in publicam, wenn sich ein Volk der Herrschaft eines andern Königs oder Volks gänzlich unterwirft, und in privatam, welche bey Privatpersonen statt hat, s. Sozetter in collegio Pufendorf. exerc. 10. §. 14. pag. 439. Auf was Art aber die Knechtschaft aufgehoben werde, zeigt Pufendorf in iure nat. et gentium lib. 6.

cap. 3. §. 11. Man lese nach Wernher in elem. iur. nat. cap. 17. §. 26. Gerhard in delineat. iur. natur. lib. 3. cap. 4. Griehner in iurisprud. nat. lib. 1. c. 10. Willenberg in scilicent. iuris gentium prud. lib. 3. cap. 7. Aulpius in collegio Grotiano p. 60. nebst den andern Schriften des natürlichen Rechts, auch Thomassium in disputat. de homin. propr. et liber. german. und oben den Artikel von der Herrschaft über das Gesinde. (Man theilet die Knechte und die Knechtschaft an besten auf folgende Art ein: In der Knechtschaft werden die Kräfte der Knechte in das Einverleichen des Herrn gebracht. Hierbei sehe ich 1) auf die Menge und Anzahl dieser Kräfte, da entweder alle Kräfte eines Knechts in das Einverleichen eines Herrn übergeben, oder nur einige. Geschiehet das erste, so heißt es eine vollkommene Knechtschaft (seruitus perfecta, plena), und der Knecht ist ein vollkommener Knecht. Geschiehet aber das letzte, so ist es eine unvollkommene Knechtschaft (seruitus imperfecta, minus plena). 2) Auf die Zeit und Dauer, auf wie lange die Kräfte eines Knechts auf die Herrschaft des Herrn gebracht werden. Da denn solche Kräfte theils auf beständige, theils auf eine gewisse Zeit dem Herrn übertragen werden. Jenes giebt die beständige Knechtschaft (seruitutem perpetuam); dieses aber eine unbeständige Knechtschaft (seruitutem temporariam). 3) Sehe ich auf die Art und Weise, wie die Kräfte des Knechts auf den Herrn kommen, so kann solches entweder verbloßen Lohn und Kost geschehen oder nicht. Im erstern Falle heißt es Seruitus obnoxia, welches sich nicht wohl überlesen läßt, man müßte sie denn eine lohnlose Knechtschaft nennen wollen. Im andern Falle lassen sich wiederum zwei Fälle denken. Denn entweder bekommt der Knecht bloß einen Lohn, ohne Kost; oder er erhält Kost und Lohn. Die letztere wird eine vermischte Knechtschaft (seruitus mixta), die letztere aber eine Lohn-Knechtschaft (seruitus mercedaria) genennet. Weil nun diese angeführten Glieder in verschiedener Absicht enthalten sind, so können sie zusammengelesen werden, und läßt sich demnach eine seruitus perfecta, perpetua, et mercedaria zugleich denken. Ich merke hierbey noch an, daß ein Mensch auf sehr kurze Zeit in einer beständigen Knechtschaft stehen könne, ob solches schon ein Widerspruch zu seyn scheint. Denn ein Mensch steht alsdenn in einer beständigen Knechtschaft, wenn er verpflichtet ist auf immerwährende Zeiten seine Kräfte zum Nutzen des Herrn anzuwenden. Nur kann es aber seyn, der Herr erlaßt diese perpetuirliche Pflicht dem Knechte, und folglich kann er auf kurze Zeit ein seruitus perpe-

perpetuus seyn. Zu den vollkommenen Knechten werden die Mancipia der Römer gerechnet, welches solche Knechte waren, die man im Kriege durch die Gefangenschaft zu Knechten machte. Das Wort kommt von manu und capere, weil man sie mit der Hand fangte, und an Stricken band, welche an den Achseln des Siegers befestigt waren. Woher die Achselstricken bei einigen Regimentern noch heute zu Tage kommen mögen, ob schon solche nicht mehr zu dieser Absicht, die Gefangenen zu binden, dienen, sondern vielmehr zum Staate u. s. w. gebraucht werden. Daß die Knechtschaft nicht wider das Christenthum, noch wider die Schrift, sehen Gal. III, 7. 8. IV, 7. 1 Cor. VII, 23. kreiste, dies hat Davies in seinem in Druck gegebenen Discours über das Naturrecht sehr wohl ausgeführt. Die Neuern theilen die Knechtschaft auch 4) in eine freywillige und in eine nothwendige ein. Jene gründet sich in einer Einwilligung und Vertrag, woher die Miethlinge entstehen. Diese aber in dem Gesetze der Beschaffenheit des Kriegs u. s. w. Steht, ein Mensch hätte mir einen Schaden von 1000 Thalern zugefügt, er könnte aber den Schaden nicht ersetzen, so habe ich nach der Vernunft das Recht, alle Mittel anzuwenden, zu dem Meinigen zu gelangen. Dies ist ein Gesetz der Natur. Und also wenn ich diesen Menschen, der etwan starke Glieder besitzt, die zur Arbeit tüchtig sind, bloß durch das Naturgesetz zu meinem Knecht machen, und so lange zur Arbeit zwingen, bis er den Schaden abgearbeitet hat. Diese Knechtschaft gründet sich gar nicht in dem Willen oder Einwilligung des Knechts. Er mag wollen oder nicht, ja, wenn er auch noch so sehr seine Abneigung kund thut, so kommt doch die Befugnis zu, ihn zu meinem Knecht zu machen. Die alten Deutschen thaten auch dieses, und nannten es das Zalterrecht, weil man so einen Kerl feste halten konnte, bis er den Schaden abgearbeitet hatte. Vielleicht wäre es dem Staate sehr zuträglich, wenn man noch heut zu Tage ein solches Recht verwilligte, besonders wenn ein starker zur Arbeit aufgelegter Kerl mir durch Diebstahl ein Capital entwendet und verthan hätte. Denn auf solche Art könnte ich zu dem Meinigen wieder gelangen. So aber hängt was den Kerl, und ich bekomme nichts wieder. Freylich aber muß man auch auf die Sicherheit des Staats auf die künftige Zeit Bedacht nehmen. Wenn daher starke Vermuthung ist, der Bösewicht wird bei längerem Leben nur noch weit ärgere Freische begeben, so ist am besten, man sühlet mit ihm aus dem Lande der Lebendigen. Hieraus ist begreiflich, was von der Meynung unsers Hrn. Verfassers zu hal-

ten sey, daß nämlich jede Knechtschaft auf eine Einwilligung beruhe.]

Knie,

Ist der Theil des Leibes, wo der Ober- und Unterschenkel, oder das Oberbein und Schienbein zusammen stoßen. Dieses Gelenk wird mit einem runden dicken Beine bedeckt, welches die Kniekehle heißt.

Knorpel,

Ist ein Theil des Leibes, welcher in etwas den Knochen gleich kommt, ist weiß, läßt sich biegen, hat eine schlüpfrige Art, und wird öfters an den äußersten Theilen der Beine gefunden. Viele Arten von dem Knorpel verwandeln sich mit der Zeit in ein Gebein, daher findet man mehr Knorpel bey den Kindern, als bey den Erwachsenen, welches sich auch bey den unvernünftigen Thieren zeiget. Denn in dem Kalbfleische ist der Knorpel viel häufiger, als in dem Rindfleische. Es werden auch etliche Knorpel außerordentlich bisweilen zu Beinen, die doch natürlicher Weise Knorpel hätten bleiben sollen; meistens hat er keine Empfindlichkeit, und dient an den Beinen dazu, daß sie sich desto eher bewegen können. [Warum bey alten Leuten die Knochen so feste sind, und vieles zu Knorpel und Knochen wird, dies hat Hr. Le Car gezeigt, siehe den Artikel Kiesen.]

Kobold,

Ist eigentlich ein griechisches Wort, und kommt von κόβω, welches einen Betrüger, Schmeichler bedeutet, der. Man versteht aber dadurch eine gewisse Art der Geister, die sich nach der gemeinen Sage mit den Leuten bekannt machen, ihnen an die Hand geben, und nicht leicht jemanden, wo man sie nicht zum Vortheil, Schaden thun sollen. Es wären, spricht man, derselben vielerley: indem einige sich in den Häusern; etliche aber unter der Erde in den Bergwerken spüren ließen, welche letztere auch im Lateinischen virunculi metallici, homunculi subterranei, montani, und im Deutschen Bergmännchen, ingleichen schlechterdings Kobolde genennet werden. Daß es dergleichen Geister sonderlich in den Häusern gäbe, welche mit den Leuten darinnen bekannt thäten, mit ihnen redeten, sich auch zuweilen sehen ließen, allerhand häusliche Verrichtungen vornehmen, und unter andern auf- und absteigen, die Thüren eröffnen, Feuer anmachen, löschen, Was-

fer schönsten, auch wo man sie böse gemacht, vielen Schaden und Verdruß verursachen, solches wird durch unterschiedene Geschichte, die sich auf solche Weise zugetragen, bestätigt, dergleichen eine aus dem Trithemio Hierus de praestig. daemon. lib. 1. cap. 22. anführt, die auch in Posners disput. de virunculis metallicis §. 11. 12. seqq. zu lesen ist. Der ungenannte Autor der kurzen Untersuchung vom Kobold, die 1719. 8. herausgekommen, berührt p. 87. 199. drey Geschichte solcher Kobolden, davon die eine dieses Inhalts ist: „Es wären in einer Pfarrwohnung eines gewissen Dorfs im Fürstenthum Altenburg die Leute im Hause durch oftmaliges Werfen auf die Dächer, bald des Wohnhauses, bald der Ställe, alarmirt worden, ohne daß man abnehmen können, woher, oder von wem solches käme. Als der Pfarrer einfiel in seiner Studirstube durchs Fenster in den Hof herunter gesehen, wären zu zweymalen Steine aus dem Hofe von der Größe e diametro seinen Kopf vorbey geschossen gekommen; viele Scheiben in den Fenstern des ganzen Hauses wären demselben Tage, ohne jemand wahrzunehmen, der solches that, eingeschmissen, auch zugleich etliche Eier mit in die Stube einmals geworfen worden. Ein sehr großer Robottos, welcher, als alle Anwesende aus der Stube gegangen, anderweit vermahlet gestanden, sey nachdem sie in die zuvor wohl zugemachte Stube wiederum hinein getreten, mitten in dieselbe hingestellt gewesen. Mit vielen großen Steinen habe es zum öftern im ganzen Hause bey hellem Tage gemörtet. Von einem Weiblein, so von dem Orte, wo er hingelegt worden, etliche Tage verlohren gewesen, habe es unversehens die eine zerbrochene Hälfte einher geschmissen. Als man durch mancherley Turbierung sich genothigt gefunden, eine andere Wohnung zu beziehen, und deswegen allerhand Hausgeräthe mit wegtragen lassen, habe es der einen Nagel ein geschnittenes Glas aus einem Korbe, darinnen sie dasselbe nebst andern Sachen getragen, in Besesson anderer herausgenommen, und zur Erde in Stücken zerschmissen. Einen ganz altenben Ziegelstein habe es aus dem Backofen heraus weit in den Hof hingeworfen, auf welchen man kalt Wasser, Schaden zu verhüten, gießen müssen, und was dergleichen Dinge mehr gewesen.“ Von dieser Begebenheit ist 1723. eine besondere Beschreibung: das Zeugniß der Wahrheit von den sonder- und wunderbaren Wirkungen eines so genannten Kobolds in der Pfarrwohnung zu Gröben, von dem Pfarrer, Jeremias Zeimisch, selbst herausgegeben worden, damit er war ein Ungenannter Unterricht,

rote man Gespenster und Gespenstergeschichte prüfen soll, ediret.

Setzt man zum Voraus, daß alle Umstände, wie sie erzehlet werden, sich also zugetragen, wie denn gar nicht zu vermuten, ja nicht möglich, daß ganze Städte oder Landschaften mit allem Fleiß sich beschreiben sollten, wie sie etwas Falsches einstimmig andern erzehlen wollten, oder daß aller Leute ihre Sinnen wären betrogen gewesen, so ist wohl gewiß, daß aus natürlichen Ursachen dergleichen Dinge nicht geschehen können, als die sich aus den gewöhnlichen Gesetzen der Natur, die uns bekannt sind, nicht leiten lassen. Denn wenn unter andern zwey Nachbarn neben einander wohnen, und dem einen wird sein Hausgeräthe an Krügen, Leuchtern, Gläsern, bald hier bald dahin geworfen; dem andern Nachbar aber seines bleibt an der Stelle, wo es hingesezt wird, ordentlich stehen, und es sollte natürlicher Weise geschehen, so sehe man nicht, warum nicht mit dem andern Nachbarns Hausgeräthe dergleichen geschehe. Sehet es nicht natürlich zu, wenn es noch vielweniger künstlicher Weise geschehen, weil alle Kunst nur ein Werk der Natur ist, auch niemals die geringsten Merkmale, daß die Bewegung der hin und her geworfenen Dinge durch künstliche Maschinen geschehen, wahrgenommen werden. Die erzählten Umstände, als Reden, Lachen, Steine und allerlei Hausgeräthe bewegen, zeigen ein selbstständiges Wesen an, und weil die Anwesenden niemals diese wirkende Substanz sehen, so wird daraus geschlossen, daß es ein geistiges Wesen seyn müsse, ja weil bey allen solchen Beginnen nichts als Bosheit zu vernehmen, so hält man dafür, daß es ein böser Geist seyn müßte. Denn die bösen Geister benutzten die Menschen nicht auf einerley Weise, wie sie sich denn anders verhielten, wenn sie als Gespenster, sonderlich zur Nachtzeit, den Menschen erschreckten; da hingegen was den Koboldgeist betrafte, derselbe mehr am Tage und in vieler Leute Gegenwart seinen Unfug treibe. Wenigstens läßt sich die Sache selbst deswegen nicht schlechterdings leugnen, weil man es nicht selbst erfahren, indem sonst aller historischer Glaube auf einmal abzuschaffen wäre, und wo man deswegen Anstand nehmen wollte, dergleichen Erzehlungen zu glauben, weil man nicht begreifen könnte, wie es zuging, so müßte man alle so wohl philosophische, als theologische Geheimnisse wegstun. Es ist wohl wahr, daß viele Umstände von Kobolden erzehlet werden, welche nicht die geringste Wahrscheinlichkeit haben, z. E. daß er die Gestalt eines kleinen Kindes beschaffen, waschen und Kleider anziehen lasse, werde auch bisweilen mit der Kuthe geknust, wenn er seinem Herrn nicht, wie sich gebührt, gehorsam wäre; aber deswegen hat man nicht gleich alle übrige Umstände für falsch zu halten.

ten. Es sehen etliche die Kobolde und sogenannte *Spiritus familiares* für eins an, welches zwar in so fern seine Richtigkeit hat, daß auf beyden Seiten der Teufel darunter steckt; in Ansehung aber der Wirkungen und der Art und Weise, wie sie sich zu erkennen geben, sind sie unterschieden, wie denn auch die alten Philosophen einen Unterschied darunter machten. Denn diese hatten die *genios* in engem Verstande, welche sie den Menschen belegten, und woraus die *Spiritus familiares* entsprungen; denn die *penates* und *lares*, die ihr Wesen in den Häusern hatten, zu welchen sich die häuslichen Kobolde eigentlich schickten. Einige schreiben auch Cobalt, Kobalt, welches Wort bey den Bergleuten noch andere Bedeutung hat, da man eine giftige, rauberische Unart von Bergarten, welche die guten Ersten verfürzt, oder mild und kalt macht; ingleichen eine Vergart grauer Farbe, woraus die blaue Farbe bereitet wird, also nennet. Von den Bergmännern ist ein besonderer Artikel zu finden.

König,

Bedeutet heutiges Tages eine solche Person, welche ein großes Land mit der höchsten Gewalt, oder Majestät beherrscht, und weil sie solche Würde durch eine feyerliche Weise durch Aufsetzung einer Krone, als eines Sinnbildes der Hoheit und Vollkommenheit antritt, ein gekröntes Haupt genennet wird. Vor Zeiten wurden alle so genennet, die ein Volk, oder Land mit der höchsten Gewalt regierten, und waren anfanglich nicht mächtig, weil eine jede ansehnliche Gemeinde und Stadt ein Oberhaupt über sich gesetzt, dem kein anderer zu gebieten hatte.

Königreich,

Wird dasjenige Land genennet, so von einer Person mit der höchsten Gewalt regieret wird. Es sind die Königreiche unterschiedlich. Denn einmal ist entweder ein souveraines Reich, da der König an keine Fundamentalgesetze gebunden; oder ein despotisches Reich, da der König nicht nur über Thun und Lassen der Unterthanen; sondern auch über alle Güter im Lande völlige Gewalt hat; oder ein gemäßigtes, da die Gewalt des Königes durch die Fundamentalgesetze eingeschränket ist. Hernach ist ein Königreich entweder ein Wahlreich; wenn die höchste Gewalt durch die Wahl erlangt wird; oder ein Erbreich; welches man durch die Erbfolge erlanget; oder ein Erb- und Wahlreich zugleich, da die Wahl allezeit bey einer gewissen Familie bleibt. Ferner ist es entweder ein eigenthümliches Reich, da der König Macht hat,

seine Lande und Leute zu veräußern; oder ein nicht eigenthümliches Reich, da der König diese Macht nicht hat. Außer den ordentlichen Scribenten des natürlichen Rechts und der Politic können verschiedene Dissertationes von Congressen nachgelesen werden, als de regno 1650. de regno et tyrannide 1640. de differentiis regnorum 1675. de ortu et mutationibus regnorum 1658.

[Körper,

siehe Körper.]

[Kohlen,]

[Man glaubt, die Brennkohlen entstehen, wenn sich der brennbare Grundstoff vegetabilischer Körper durch die Gewalt des Feuers mit der vegetabilischen Erde genau verbindet. Es entsteht niemals eine Kohle bey dem Verbrennen der Körper, wenn der Luft ein freyer Zutritt verstatet wird, weil in solchem Fall das brennbare Wesen in einem Dampfe sich zerstreuen kann, wodurch alledenn eine Asche entsteht, welche durch das Auslaugen ein Laugensalz giebt. Hindert und hemmet man aber bey dem Verbrennen den Zutritt der Luft, wie von denenienigen geschieht, welche von Kohlenbrennen Profession machen, so kann sich der brennbare Stoff des Holzes nicht zerstreuen, weil er in keine Flamme ausbricht, er muß sich daher um desto genauer mit der vegetabilischen Erde verbinden. Dieses ist auch die Ursach von der Unauflöslichkeit der kohlichten Substanz, aus der man nie ein Laugensalz erhalten wird. Die Steinkohlen bestehen aus einer Mergelartigen Erde, welche von Bergöl durchdrungen und durch Ventritt eines Schwefeldampfes schichtweise verhärtet. Wovon die Scribenten der Mineralogie zu lesen sind. Siehe Wallerius Mineralogie S. 257.]

[Kolbenrecht,

siehe Faustrecht und Duell.]

[Komet,

siehe Comet.]

[Komödien,

siehe Schauspiele.]

Kraft,

Ist eigentlich der Grund der Vermählung in einer Substanz, wenn sie wirkt, und also etwas zur Wirklichkeit zu bringen, vermöget ist. Eine Kraft kommt mit einer

Y y y

einem Dinae zu, das vor sich bestehet, oder einer Substanz, folglich nicht einem Accidenti, das durch ein anders bestehet. Es sind hier drey Ideen mit einander verknüpft, als die Idee der Kraft, der wirklichen Bemühung und der Wirkung, oder desjenigen, was durch die Bemühung hervor kommt, z. E. wenn man schreibt, so ist ein anders dasjenige, was in der Hand liegt und macht, das ich selbst reger und zum Schreiben bewegen kann; ein anders das wirkliche Schreiben, welches die Bemühung, und das, was man schreibt. Auf solche Weise haben wir davon abstract und metaphysisch einen ziemlich deutlichen Begriff; können auch die Kraft in eine Kraft der geistlichen und körperlichen Substanz einteilen; wenn wir aber determiniren sollen, worinnen die Kraft von dieser oder jener Substanz beruhe, so wissen wir dieses nicht. Wolff in den Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen cap. 2. §. 115. sqq. sagt, „die Quelle der Veränderung nennete man eine Kraft, und sey bey ihr eine Bemühung etwas zu thun, anzutreffen, folglich unterscheide sie sich von dem Vermögen, so nur eine Möglichkeit etwas zu thun. Derwegen da in einem vor sich bestehenden Dinge eine Kraft anzutreffen sey, so müsse auch bey ihr eine Bemühung seyn, etwas zu thun, das ist seine Schranken zu ändern, und wenn diese Bemühung fortgesetzt werde, so erwache daraus das Thun, daher aber die Wirkung.“ Aus dieser Vorstellung siehet man, daß Wolff die Kraft in eine Bemühung etwas zu thun setzet, und doch einen Unterschied machen will unter dem Vermögen und dem Thun; man muß aber die Kraft und die Bemühung vor zwey unterschiedene Dinge vielmehr ansehen: jenes ist der Grund; dieses aber dasjenige, was daraus fließet; die Bemühung aber und das Thun kann man vor eins halten. Er nennt auch die Kraft eine Quelle der Veränderung, da denn wohl wahr, daß eine jede Veränderung eine Kraft supponiret; aber nicht eine jede Kraft macht in dem, darinnen sie sich befindet, eine Veränderung, in dem Gott sonst keine Kraft haben könnte.

[Die Kraft ist eigentlich ein Subject, welches etwas bewirken kann, oder den rechten Grund von der Wirklichkeit eines Objects in sich enthalten kann. Solche Kraft kommt nur Substanzen zu. Die mehresten neuern Physici und Metaphysici glauben, daß jede Kraft ein Vermögen und Bestreben zu wirken habe. Es ist dieses aber noch nicht hinreichend bewiesen worden, und streitet auch mit dem Redebrauch. Denn so sagt man, jeder

Mensch hat eine Kraft zu flehen und zu rauben, wer wollte aber behaupten, daß auch eine Feder ein Vermögen und Bestreben zu flehen besitze. Das Brodt hat eine Kraft den Menschen zu sättigen, hat es aber auch ein beständig Vermögen, dieses zu thun? Ein aufgespannter Bogen hingegen hat eine Kraft, sich zu bewegen, welche in einem Vermögen und Bestreben bestehet, das ist, er bewegt sich und handelt sogleich, sobald das Hinderniß entfernt ist. Ferner ein starker Balsam hat eine ähnliche Kraft. Denn sobald das Hinderniß oder der Affort vom Gase weggenommen wird, so wirkt dieser Balsam und breitet sich aus. Die mehresten Neuern glauben, daß ein jeder einfacher Theil des Körpers, eine jede Monade wie man spricht, ein beständiges inneres Vermögen, Bestreben oder Trieb zu wirken besitze, und seine Kraft anstrengende Handlungen hervorzubringen, und folglich sey jeder einfacher Theil eines Körpers, ja jede Substanz beständig wirksam und thätig. Man ist damit nicht zufrieden, sondern thut noch hinzu, jede Substanz bringe alle Veränderungen durch eigene Kraft hervor, wenn daher ein Mensch dem andern die Nase abschneidet, so löst sich die Nase aus eigener Kraft, Vermögen und Bestreben ab. Doch thut es nicht eher, als bis ein Messer aus eigener Kraft und Bestreben sich auf die Nase bewegt hat, u. s. w. Daher giebt es kein wahres sondern nur ein ideelles Leiden in der Welt. Das ist, wie diese Philosophen wollen, keine Sache wirkt in der That in die andere, keine Sache enthält einen rechten Grund von dem, was bey der andern wirklich wird. J. C. Eschenbach in seiner Metaphysic §. 2. urtheilet unsers Erachtens befallend, wenn er sagt: „Es sind diese Sätze 1) unerwiesen 2) offenbar wider die Erfahrung. Wenn z. E. eine Pulvermine springt und einen Haufen Soldaten in die Luft schmeißt, kann man wohl sagen, daß ein Soldat einen beständigen Trieb habe, aus eigener Kraft in die Luft zu springen? 3) Solche Sätze erzeugen übertriebene seltsame Folgerungen. Mit eben dem Recht, als man annimmt, daß z. E. eine Bombe sich durch eigne Kraft in den Kessel hinein lege und heraus fliege u. s. w. kann man sagen, daß wenn ein Kerl zum Thor hinaus reitet, das Pferd nur bloß die Füße aufhebe, und die Stadt durch eigene Kraft hinter ihm weglaufe. Das lustigste hierbei ist, daß die Verehrer dieser Sätze alle andere Leute für eifersüchtig ausrufen, die solche nicht für wahr annehmen wollen.“ Daries nennet die Substanz und die Kraft, welche ein Bestreben und Vermögen innerlich besitzt,

bet, eine active Kraft und Substanz, diejenige aber, welche von außen zu der Handlung bestimmt werden muß, nennt er eine passive Kraft und Substanz. Allein diejenigen, welche Leibnizens Entzweyung zugethan sind, leugnen alle passive Kräfte, weil sie jeder Kraft ein Bemühen beylegen. Ihre Gründe sind folgende. a) Jede Substanz und Kraft widerstehet durch ihre Undurchdringlichkeit andern Dingen, und wirkt also, folglich ist jede Substanz activ. Worauf ich aber antworte: es ist wahr, daß alle Substanzen durch ihre Impenetrabilität andern Dingen widerstehen, und in so weit handeln, daraus folgt aber nicht, daß sie active Dingen sind; weil man unter activen Substanzen solche versteht, die außer ihrer Impenetrabilität ein inneres Bestreben zu wirken haben. Ein anders ist; handeln (agere), und wieder ein anders: etwas verrichten oder sich beschäftigen (operari). Das erstere folgt aus dem gemeinschaftlichen Begriff einer jeden Substanz und aus der Widerstandskraft, und zeigt keine Activität an. Das letztere aber erfordert eine Handlung, die von der Widerstandskraft verschieden ist, und gehört zur Unterscheidungsbestimmung der activen Dinge. b) Versteht man sich auf das Bemühen, welches ein jeder Körper nach dem Mittelpunkt der Erde äußert, indem eine jede körperliche Sache, die auch noch so faul und träge zu seyn scheint, ein Bestreben äußert, unterwärts zu fallen. Ich gebe dieses zu, es ist aber noch nicht bewiesen, ob jede Sache dieses Bemühen innerlich befißt, welches doch zu einem activen Dinge erforderlich ist. Wer weiß, ob nicht eine äußerliche Ursache, der Druck der Luft u. s. w. dieses Bestreben nach dem Mittelpunkt der Erde erregt. Denn daß die Luft bei dem Fallen der Körper wirklich etwas beymuge, solches erhellet aus der Wahrnehmung, daß ein Ducaten und eine Pfaufeder unter der Glocke der Luftpumpe, nach herausgepumpter Luft, (wenn gleich niemals alle Luft ausgepumpt werden kann) mit gleicher Geschwindigkeit fallen. Ich thue noch dieses Argument hinzu: Sollte jede Kraft in einem Bestreben bestehen, so müßte man dieses entweder a priori oder a posteriori beweisen können. Keines von Beiden gehet an. Denn a priori, oder aus dem Begriff der Kraft läßt sich solches nicht bewerkstelligen, weil eine Kraft weiter nichts ist, als ein Subject, das einen realen Grund von der Wirklichkeit einer Sache in sich enthalten kann. Solches aber läßt sich auf doppelte Art gedanken, entweder geschieht es durch bloße Entfernung des Hindernisses, oder durch Beytrag einer äußern wirkenden Ursache. Das erstere giebt eine active

das letztere aber eine passive Kraft. A posteriori oder durch Hülfe der Erfahrung kann die Sache eben so wenig entschieden werden. Denn wer kann alle Dinge auf der Erde, in dem Monde, Jupiter u. s. w. genau prüfen. Ja, was noch mehr, wer kann beweisen, daß bey der Thätigkeit und Äußerung einer jeden Kraft, niemals eine äußerliche wirkende Ursache einen Beytrag gethan habe. Noch muß ich bey diesem Artikel bemerken, daß die Kraft auch abgetheilet werde 1) in eine ursprüngliche oder vim primitivam, und in eine abgeleitete, derivativam. Jene ist diejenige Kraft, welche einer Sache für sich betrachtet eigen ist, diese aber kommt der Sache zu, in wieferne sie sich in einem bestimmten Zustande befindet. 2. E. wenn eine Kugel auf dem Billard in Ruhe liegt, so hat sie doch eine vim primitivam, wenn sie aber gestoßen wird, so befißt sie eine vim derivativam. 3) Die activen Kräfte theilt man in wesentlich wirkende, und in solche, die nicht so beschaffen sind, abzuthellen. Jene wirken durch ihre bloße Natur und Wesen angetrieben, ohne daß eine äußerliche Veranlassung erforderlich ist. Man rechnet dahin alle Salze, besonders aber theilt man diese wesentlich wirkende Substanzen und Kräfte in acide, alcalische und ölichte. Die erstern äußern ein wesentliches Bemühen zum Zusammenziehen. Dahin gehören alle Essige. Die andern haben einen wesentlichen Trieb zur Ausdehnung, wozu alle kalkartige Dinge gehören. Die letztern haben ein Bestreben zum Coaguliren. Es können hierbey Daries und Succows Cameralwissenschaften mit Nutzen gelesen werden, wie auch Daries philosophische Nebenstunden, in welchen eine Abhandlung von den ersten Dingen der Natur anzutreffen ist. 3) Werden die Kräfte in solche abgetheilet, welche zu allen Verrichtungen indifferent, oder von gegenseitiger Beschaffenheit sind. Mehrtheils pflegt man eine zu allen Verrichtungen indifferente Kraft durch eine solche zu erklären, die durch jeden Stoß bewegt werden kann. Wenn die Bauern in ihren Stuben verschiedene von Stroh geflochtene Scheidgen an Fäden hängen haben, so bewegen sich solche, sobald eine Fliege daran kommt, oder wenn man in einer Entfernung darnach bläset. Die Bauern nennen es eine Unruhe. Diese Unruhe wäre demnach nach dem gewöhnlichen Begriff eine indifferente oder zu allen Bewegungen gleichgültige Kraft. Ich zweifle aber, ob diese Erklärung tadelstrey seyn möchte. Denn Jedermann sagt, wenn ich einen Stein von 20 Zentnern an einen Strick aufbänge, so habe er auch eine indifferente Kraft zu allen Bewegungen. Dem ohnerachtet aber,

aber kann man nicht sagen, daß er durch jeden Stoß zur Handlung und Bewegung gebracht werden könne. Weil eine Fliege oder Insect auf solchen Stein fliegen kann, wodurch einiger Stoß erfolgt, dennoch wird sich der Stein nicht bewegen. Ich weiß wohl, daß große Gelehrte sogar behaupten, ein jeder auch noch so schwacher und großer Körper, welcher auf einer Ebene liege, sey indifferent zu allen Bewegungen, und liege in einem solchen Gleichgewichte, welches durch den geringsten Stoß aufgehoben werden könne; wenn ich daher an einen Stein, der 1000 Zentner schwer wäre, blase, so würde er einigermaßen bewegt, und zwar nach derjenigen Gegend, nach welcher ich blase, nur aber bemerkte man nicht sinnlich dieses Fortrücken, und sobald ich zu blasen oder auf den Stein zu stoßen aufhörte, würde er von der Luft auf der andern entgegengesetzten Seite wieder in seinen vorigen Zustand versetzt. Allein wenn dieses der Wahrheit gemäß wäre, so müßte folgen, wenn durch einen Blasebalg ununterbrochen viele Stunden und Tage dieser Stein einen Stoß erhielte, so müßte er auch endlich auf eine merkliche Art fortrücken, welches aber der Erfahrung entgegen ist. Aus diesen Gründen werde ich bezogen, eine indifferente Kraft durch eine solche Kraft zu erklären, bey welcher ein gleicher Grund erforderlich ist, wosern diese, oder jene Handlung und Bewegung erfolgen soll. Dieses faßt folgende Stücke in sich a) es muß einerley Grund da seyn, woserne diese oder jene Handlung geschehen soll, b) es muß ein gleichstarker Grund gesetzt werden, wenn die indifferente Kraft dahin, oder dorthin bewegt werden soll. Z. E. wenn eine eiserne Kugel durch einen Faden an einem Balken befestiget ist, so ist einerley und gleich starker Grund erforderlich, woserne diese Kugel nach Morgen oder Mittag oder Mitternacht oder Abend bewegt werden soll, und woserne sie eben so weit nach Morgen als zu anderer Zeit nach Abend bewegt werden soll, u. s. w. Uebrigens vergleiche den Artikel: Substanz und Sebel.

Die göttliche Kraft ist ein inneres Principium Gottes, oder dessen Wesen, wodurch er alles was möglich und den Vollkommenheiten gemäß ist, zu bewirken vermag, es wird solche mit dem Wort: Allmacht bezeichnet. S. Allmacht. Die Wirksamkeit derselben könnte in eine innere und äußere abgetheilt werden. Jene, oder die innere, ist der Grund von allen innerlichen Thätigkeiten, die in Gott vorgehen de a rationibus immanentibus, seu ad intra, und ließe sich wieder in eine absolute und innerlich beziehende abtheilen, da die erste alles das-

jeniae in Gott bewirkt, was seine innere Verbindung, seine Beziehung des einen auf das andere in sich faßt, i. E. das Denken, das Bewußtseyn, das Begreifen eines jeden Guts u. s. w. Die letztere aber bewirkt solche innere Bestimmungen, die eine Beziehung von mehreren, eine innere Verbindung erzeuhen, i. E. die Mittheilung des göttlichen Wesens, die ewige Zeugung des Sohnes Gottes in dem göttlichen Wesen u. s. f. Diese, oder die äußere Wirksamkeit, äußert sich durch die Schöpfung, Erhaltung, Regierung und Lenkung aller außer Gott vorhandenen Dinge, zur Vollkommenheit; sie ist allemal eine bestehende, aber äußerlich bestehende Thätigkeit, das ist, sie erfordert eine Verbindung zwischen Gott und den Dingen, die außer ihm sind. Diese Thätigkeit hat zum Wirkungsziel zwar die Welt und alle endliche Dinge, aber deswegen kann man nicht sagen, daß Gott wesentlich und auf gleiche Art in einer jeden Creatur sey, daß er eben so wesentlich im Brod als im Himmel und gar nicht außer den Geschöpfen zu suchen (in welchen Irthum Hartnaccius in continuatione historiae ecclesiasticae Michaelianae pag. 1042. sqq. und D. Zacharias Crapivius in theol. rec. contr. P. 1. pag. 51. erzeuhen. Dieser Irthum stimmt mit des Apollonii Tyanai Lehre überein, wenn er sagt: „daß Gott sich verändert, und alles aus allem werde,“ folglich bloß durch die Namen und mannigfaltige Vorstellungen vieler Sachen, „seinen eignen Namen verliere.“ Siehe Job Christian Herzogs leograph. philosophiae practicae Apollonii Tyanai. Lips. 1709. §. 4. Eben so wenig mag mit Thales, dem Stifter der Ionischen Weltweisheit gesagt werden, daß die göttliche Kraft in die Mittelstufen übergebe, darinn sich vertheile, oder mit selbigen sich vermische. Dieses ist der alte Irthum, der von Babel aus, ganz Morgenland angeheckt hat, und von dannen nach Egypten, ferner zu den Griechen und Europdern fortgepflanzt worden, bis er von Spinoza wieder aufgewärmet wurde. Ein anders ist, das göttliche Wesen, die göttlich wesentliche Kraft, ein anders die Wirksamkeit derselben außer Gott. Gott und seine wesentliche Kraft ist eben so wenig in den endlichen Dingen, so wenig der Lörper in dem Topf ist, den er bearbeitet.

Wenn die Rede von der Kraft der Seele ist, so ist der Streit zu bemerken, Job in der Seele nur eine einzige Grundkraft sey. L. Cochius in der Unterstuchung über die Neigungen, welche von der königlichen Academie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1767. ausgesetzten Preis erhalten hat, nebst andern

dem dahin einschlagenden Abhandlungen. Berlin 1769. 4. 5. 3. pag. 24. behauptet eine einzige Grundkraft der Seele, wenn er sagt: „Es kann nur eine einzige Grundkraft in der Seele seyn, von der alle ihre Veränderungen, folglich auch ihre Neigungen abhängen. Man müßte entweder Vermese oder Erfahrungen haben, um mehrere anzunehmen. Man hat aber weder diese noch jene. Im Gegentheile mehrere, von einander unabhängige Grundkräfte, die unter verschiedenen Modificationen fortdauern, annehmen, heißt eine Seele aus mehreren Substanzen zusammen setzen, oder, wie die Folge ergiebt, mehrere Seelen annehmen. Wir empfinden in uns eine Kraft, von einer Vorstellung auf die andere zu kommen, und wir empfinden auch Neigungen. Die Neigungen sind niemals ohne Vorstellungen, das: *ignoti nulla cupido* behauptet sich; aber Vorstellungen sind oft ohne Neigungen. Folglich können die Neigungen nicht die Ursache seyn, von welcher die Vorstellungen abhängen. Ueberdem lassen sich alle Neigungen, auch die allgemeinsten, die man Grundtriebe nennt, auflösen, mithin sind sie nicht einfach, nicht das Letzte. Da also in der Seele, deren Simplicität sich mit einer geometrischen Schärfe erweisen läßt, nicht mehr als eine einzige Grundkraft seyn kann, so müssen die Neigungen aus den Vorstellungen entspringen. Die Folge wird auch zeigen, daß so verschiedene Dinge Vorstellungen und Neigungen zu seyn scheinen, die letztern doch nichts andres, als ein Phänomenon für unsere innere Sensation seyn, welches aus vielen in einander fließenden Vorstellungen entsteht, und durch diese Verwickelung ganz etwas anders zu seyn scheint, als man findet, daß es sey, wenn man es in die Vorstellungen zerlegt, aus denen es entstanden ist. Die einzige Ursache der Seele, ihr einiger Grundtrieb ist also dieser: ihre Vorstellungen zu erweitern durch neue Begriffe, neue Verhältnisse; oder sie zu mehrerer Deutlichkeit oder Lebhaftigkeit zu erheben. Ueberhaupt, sich in dem Gebiete der Vorstellungen nach allen Gegenden auszu dehnen. Diese Elasticität, die der Seele wesentlich, und keiner weitem Auflösung fähig ist, muß also das wirkende Principium der Neigungen seyn. Es giebt sich auch gleichsam von selbst dafür an, denn es darf zu diesem Triebe nichts weiter, als die Vorstellung eines gewissen Object's hinzukommen, dadurch seine Richtung bestimmt wird, so ist eine bestimmte Neigung da. Wodurch aber bloß die Richtung einer Kraft bestimmt wird, dadurch wird keine neue Realität gezeugt. Ist also nicht das We-

sen der Seele selbst der allgemeine unbestimmte Grundtrieb, der Objecte sucht?“ Um dies zu verstehen, muß man auf die vorhergehenden Worte p. 109. sehen, wo es heißt. „Die Idee, die in der Seele jedesmal von einem Gegenstande wirklich vorhanden ist, es mögen nun zu der Modification derselben so viel innere und äußere Ursachen etwas beigetragen haben, als nur wollen, ist jederzeit der hinreichende Grund der Begierde, die aus ihr entsteht, und ist derselben allemal gleich. — Die Kraft der Seele, durch die die Begierde gewirkt wurde, ist keine andere, als eben die, welche die Ideen hervorbrachte, und die Begierde ist nicht eine von der Idee der Art nach verschiedene Wirkung, sondern nur eine entwickelte, eine auf gewisse Weise bestimmte Idee. — Der Gegenstand aller Begierden sind eigentlich Ideen, und daß die Begierde nach einer Sache außer der Seele, nichts anders, als die Begierde ist, sich die Idee von dieser Sache zu verschaffen, und zwar in einem höhern Grade von Stärke, als wir sie jetzt haben. — (pag. 111.) Man hat nicht gedacht, daß, man mag eine Veränderung, eine Art von Bild in dem Körper oder in dem Geist setzen, es immer ein todtes Bild bleibt, wie das in einem Spiegel oder in einem Brunnen, in den niemand sieht, so lange nicht ein gewisser Actus hinzukommt, durch denn dieses Bild zu dem Bewußtseyn dessen, in dem es for- mirt ist, gebracht wird, und daß also dieser Actus selbst eigentlich das sey, was den Namen der Idee verdient.“ Meine eigne Meinung habe ich in meinem kritisch historischen Lehrbuch Metaphys. §. 35. geäußert. Ich führe nur einige Worte hiervon an. Ich gebe zu, sage ich (pag. 196.) daß die Vorstellungskraft die allererste oder eine solche sey, welche vor allen übrigen Kräften und Fähigkeiten der Seele vorangehet, oder die von den übrigen Vermögen, welche der Seele eigen sind, vorausgesetzt wird; wer wollte aber hieraus die Folge ziehen, alle Kräfte der Seele hängen von der Vorstellungskraft ab? eine Begierde und Verabscheuung setzt auch eine Vorstellung voraus, hängt sie aber bloß und immer von derselben ab? ist die Vorstellung ein Reale grund von der Begierde? so müßte die Vorstellung allemal die Begierde zum Erfolge haben, welches doch der Wahrheit entgegen ist. Eben so verhält sich die Sache mit der Willkühr. Sie setzt zwar Ideen voraus, aber deswegen ist sie nicht immer von den Vorstellungen abhängig, vielmehr können wir unsere willkührliche Kraft gegen die Vorstellungen, Begierden, Verabscheuungen richten, um solche zu erhalten, zu unterdrücken u. s. w. Daher

Daher die Denkung, Begehrungs- und willkürliche Kraft von einander als reell verschiedene Fähigkeiten gesetzt werden können. Noch mehr, oft entsteht in mir eine Idee, oft eine Begierde, ein Abscheu wider meinen Willen und ohne Aeußerung meiner Willkür, also muß die letztere als wahrhaftig verschieden von der Vorstellung und Begierde angenommen werden. Da auch nicht alle Verrichtungen unserer Seele aus der Denkung- und Begehrungskraft begreiflich werden, so ist die Lehre dererjenigen, die den Grundkräfte der Seele vertheilgen, nicht unerschließlich. Siehe Kiedels philos. Biblioth. 3 St. pag. 28. ff. Dörings philos. Nebenkunden pag. 165. Schleierweins Metaphys. pag. 481. Ich überlasse es dem Leser, welcher Meinung er seinen Verfall geben will. Von der ästhetischen Kraft muß Sulzers Theorie der schönen Künste unter der Rubrik: Kraft gelesen werden.]

Krankheit,

Bedeutet eigentlich einen unnatürlichen Zustand des menschlichen Leibes, oder eines seiner Theile, wodurch desselben Verrichtung gehindert, oder gehemmet wird. In uneigentlichem Verstand haben einige Philosophen dieses Wort auch von der menschlichen Seele gebraucht, und ihren verderbten Zustand, da sie sich in ihren Wirkungen nicht so, wie es der göttlichen Absicht angemessen und billig seyn sollte, verhält, überhaupt unter dem Bilde einer Krankheit dargestellt; insbesondere aber die Krankheit auf Seiten des Verstandes und Willens bemerkt. Der Verstand ist durch Unwissenheit, Irrthum, Zweifel krank, und von dem Willen ist die Hauptkrankheit die verderbte Eigenliebe, aus welcher andre Krankheiten, die Wollust, der Ehr- und Geldgiz entstehen. In Ansehung dessen haben einige die Philosophie nach der Methode der Medicorum vorzutragen beliebt. Unter den Alten hat Philo gesagt, ein Philosoph sey einem Medico gleich, wie aus dem Stabäo Stanlejus in histor. philos. pag. 408. anführt. So hat Vincentius Placcius die Moral nach solcher Methode einzurichten sich bemühet, von welchem wir hierinnen haben typum accessionum moralium s. institutionum medicinae moralis, Hamb. 1675. und in deutscher Sprache: Entwurf einer vollständigen Sittenlehre nach Art der leiblichen Arzneykunst, Hamb. 1685. auch accessiones ethicae, iuris naturalis et rhetoricae, Hamb. 1695. Wie aber dieser nur bey der Moral geblieben; also hat hinägen solche Methode D. Buddeus auf alle Theile der Philosophie applicirt. Die Medici theilen ihre Wis-

senschaft in Physiologie, Nosologie, Hygien, Gemitotik und Therapeutik ab, auf welche Art er auch unter andern bey der Ethik die Natur, die Krankheiten, die Gesundheit des Willens, die Kennzeichen der menschlichen Neigungen, und die Mittel, wie der kranke Wille zu curiren sey, gezeiget.

[Kreislauf des Blutes,]

[Wird die wechselhafte Bewegung des Blutes genennet, in sofern dasselbe theils aus dem Herzen durch die Blutgefäße in dem ganzen Körper vertheilt und ausgebreitet wird, theils aber auch in selbigen zum Herzen zurück kehret. Das Herz des Menschen und der vierfüßigen Thiere besteht aus zwei Kammern. In der einen fällt das Blut, das nach allen Seiten des Umkreises im thierischen Leibe fortgetrieben werden soll; und in die andere gehet dasjenige, was von dem Umkreise wieder zurück geführt wird, hinein. Diese Kammern sind durch eine Scheidewand abge sondert, und bey neugeböhren Kindern hat solche eine Oeffnung, durch welche das zurück geführte Blut ohne weitere Umwege in die andere Herzkammer gelangen kann, ohne daß es durch die Lunge beweget werden muß. Diese Oeffnung verwächst aber bald, und alsdenn kann das zurück kommende Blut nur durch die Lunge in die andere Herzkammer gelangen. Solche Bewegung wird durch das Athemholen befördert. Hieraus läßt sich erklären, warum oft neugeböhrene Kinder ohne Athemholen gleichsam todt liegen. Sie sind aber deswegen nicht todt, weil das Blut noch durch die Oeffnung in der Scheidewand der zwey Herzkammern gelangen kann, wodurch der Kreislauf und folglich auch das Leben noch seinen Fortgang behält. Von dem Herzen gehen an beyden Seiten Ändle fort, die sich in dem ganzen Körper zerstreuen und allmählig in viele Zweige verwandeln, deren viele zuletzt wegen ihrer subtilen Beschaffenheit nicht sinnlich mehr wahrgenommen werden. Solche Ändle heißen Arterien, durch welche das Blut in dem Leibe allenthalben vertheilet, heißen Arterien, oder Puls- und Schlagadern; diejenigen aber, durch welche das Blut dem Herzen wieder zugeführt wird, werden Adern oder Venen genennet. Jene haben dickere Wände, und die Ändle ihrer Häute gehen theils der Länge nach, theils sind diese durch andere gleichsam umwunden. Dadurch wird ihr Schlagen möglich. Denn indem ihre Wände, durch den von der Zusammenziehung des Herzens bewirkten Forttrieb und Anstoß des Blutes erweitert werden, so ziehen sie sich wegen dieser Ändle wieder zusammen, und dadurch wird

nird das Blut vorwärts getrieben, dieses Vermögen halten die Venen nicht. Das Blut in selbstigen wird also durch andere Ursachen bewegt und in seinem Lauf unterhalten, wozu die Bewegung der Aeste, das Athembolen und die Klappen oder Ventile, die man besonders in den Venen der äußern, obern und untern Gliedmaßen findet, viel bestragen, denn durch die letztern kann das Blut zwar vorwärts fließen, aber nicht zurückkehren. Vielleicht hat Search deswegen die Seele des Menschen mit einem Flüßel verglichen, welcher das Schüzet bald auf bald zumacher, um den Gang der Wühle zu befördern, oder ihre Bewegung zu verhindern. Vergleiche den Artikel: Blut, Herz. Siehe Schleimweir Schriften zum Vortheil nützlicher Wissenschaften. 4 Sammlung. S. 30. ff.]

[Kreislauf der Pflanzen.]

So, wie bei Thieren durch den Kreislauf des Blutes das Leben derselben erhalten wird, eben so wird das Leben der Pflanzen durch einen Kreislauf der Säfte befördert. Die Pflanze, derselben Wurzel, der Stamm, die Blätter, die Büsche ist eine Sammlung von Haarröhren, die auf tausendfache Art in einander geschlungen und verbunden sind. Die Absicht derselben ist keine andere, als den Saft aus dem Auen Röhren bald aufwärts, bald seitwärts, bald unterwärts in das andere zu lenken. Hierdurch wird die Pflanze ernährt. Die Gefäße der Pflanzen sind so beschaffen, daß die flüßige Materie die von der Wurzel an, sich gleichhalben hier verbreitet, auch wieder um rückwärts gegen die Wurzeln sich lenken können, und dies nennt man den Kreislauf in den Pflanzen, so wie bei den thierischen Leibern dieser Ausdruck angeht, daß das von dem Herzen weggetriebene Blut nach einiger Zeit demselben wieder zugeführt wird. Die Ernährung bekräftigt den Kreislauf der Säfte in den Pflanzen. Denn wenn man ein festiges Gewebe z. E. einem Stengel des schließenden Salats an zweien Orten mit einem starken Zwirnsfaden, und zwar dergestalt bindet, daß die beyden gebundenen Derter einen starken Finger breit von einander entfernt sind, so wird man bemerken, daß der Stengel an den obern und untern gebundenen Orte aufschwillt, beutelförmig erscheint, und eine merckliche Anzeig von einer Anhäufung des Saftes giebt, der Platz zwischen den Bändern aber, bleibt unverändert. Also muß der Saft der Pflanze sich sowohl von oben herunter senken, und sich daselbst sammeln, wo seinem weitem Lauf Hindernisse gesetzt werden, als auch aufwärts steigen,

und sich daselbst sammeln, wo er im fernern Steigen gehindert wird. Mehreres hiervon muß in den Schriften der Physik nachgelesen werden, die ich ziemlich vollständig unter dem Artikel: Physik angeführt habe. Vergleiche auch den Artikel: Haarröhren, Blätter. Man lese Schleimweir Schriften zum Vortheil nützlicher Wissenschaften 4 Sammlung S. 32. ff. Sales Statist der Gewächse.]

Krieg,

Wie wollen hier sowohl eine theoretische, als practische Betrachtung anstellen. Von jener haben wir auf die Beschaffenheit und unterschiedene Arten des Krieges zu sehen. Es ist der Krieg derjenige Zustand, da diejenigen, so von andern mit Gewalt angegriffen und beleidigt werden, sich mit Gewalt wider selbige zu schützen suchen, welches entweder von einzelnen Personen; oder von ganzen Völkern geschehen kann, wiewohl eigentlich in Ansehung der letztern dergleichen Zustand der Krieg genennet wird, auf welche Bedeutung wir auch hier vornehmlich sehen werden. Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 1. §. 2. nennet diesen Krieg statum per vim certantium, quales sunt, an welcher Beschreibung Textor in synopsi iuris gentium cap. 16. n. 2. Felden in not. ad Grot. p. 5. Osiander in obseru. in Grotium pag. 135. verschiedene ausgeset; die andere hingegen gebilliget, wovon Zulpis in colleg. Grotian pag. 13. zu lesen. Durch den Krieg sucht ein Potentat den andern, von welchem er beleidigt worden, mit Gewalt zum Frieden und zur Genugthuung zu zwingen, und ist also der Endzweck eines solchen Krieges, daß endlich der Friede, welchen der eine Potentat durch Veleidigung des andern gestört hat, erhalten, und der beleidigte Staat in Sicherheit gesetzt werde; hernach dem beleidigten Potentaten wegen seiner Präension, oder erlittenen Schadens Schüge geschehen möge. Das eigentliche Wesen aber des Krieges besteht in einer offensibaren Feindseligkeit und Gewaltthätigkeit, daß ein Potentat dem andern so viel Schaden zufügen sucht, bis er seinen Zweck erreichen kann, das ist, die Satisfaction erlange, und der Feind so geschwächt werde, daß er ausser Stand weiter zu Schaden komme. Man pflegt den Krieg in verschiedener Absicht in allerhand Arten einzutheilen, als 1) in bellum offensivum und defensivum; jener ist, wenn man den ersten Angriff thut, indem man eine rechtmäßige Präension hat, oder doch zu haben vermerget; dieser aber, wenn man sich wider den geschehenen Angriff des Feindes zu schützen sucht, wiewohl diese Einteilung nicht weit her ist. Denn da ein recht,

rechtmäßiger Krieg dahin zielt, daß man sich in seinem Recht zu schützen sucht, so ist, wenn man eigentlich reden will, gar kein anderer Krieg, als bellum defensivum verordnet, und daß man den ersten Anariff thut, geschlehet eben deswegen, damit man sich vertheidige. Weil aber diese Redensart, bellum offensivum einmal eingeführet ist, da man mehr auf die äußerliche Art und Wirkung des Krieges, als auf die innerliche Beschaffenheit der Sache selbst gesehen, so kann man sie wohl dulden, s. Procleum in den Anmerkungen über den Pufendorf pag. 314. Gerhard in delineat. iuris natur. lib. 2. cap. 2. pag. 109. und Pufendorf in iure nat. et gentium lib. 8. cap. 6. §. 3. 2) theilt man ihn in bellum solenne und minus solenne, in Ansehung der Ceremonien, und ben einigen Völkern eingeführten Gebräuchen: jener wird von der hohen Obrigkeit mit Beobachtung der gewöhnlichen Gebräuche; dieser aber von der Unterobrigkeit ohne dergleichen Ceremonien geführt, s. Grotius de iure belli et pacis l. 1. cap. 3. §. 4. welche Einteilungen in der Natur des Kriegs, was die Gebräuche betrifft, die von dem Willkühr der Völker abhängen, nicht gegründet ist: 3) in bellum publicum und privatum, in Ansehung derer, die den Krieg führen, indem jener von der hohen Obrigkeit; dieser aber von einer Privatperson gegen einer andern von gleichem Stande geführt wird, welche Abtheilung, wenn die Rede von dem Krieg unter den Völkern ist, auch nicht angeht, und wenn sie statt finden soll, muß man das Wort Krieg im weitern Verstand nehmen. Man setzt auch noch hinzu das bellum mixtum, welches auf der einen Seite ein gemeiner; auf der andern aber ein Privatkrieg sey, wovon Grotius in iure belli et pacis lib. 1. cap. 3. §. 1. und cap. 4. §. 1. zu lesen ist: 4) in bellum externum, der mit auswärtigen Potentaten geführt wird, und internum, der entweder zwischen Obrigkeit und Unterthanen; oder zwischen den Unterthanen allein; oder zwischen den Regimentspersonen in einer Aristocratie oder Democratie geführt wird, davon man das erste eine Rebellion; das andere einen Tumult, und das dritte einen bürgerlichen Krieg nennet: 5) in bellum perfectum, da man den Frieden gänzlich aufhebt, und alle Arten der Feindseligkeiten, die der Endzweck des Krieges erfordert, ausübet, und in imperfectum, wenn man den Frieden nicht gänzlich aufhebt, und sich nur in etwas feindselig erweist, von welchem unvollkommenen Krieg bey den Griechen zwey Arten üblich waren, davon die eine war ἀνδορυσία, da man gewisse Leute von einer andern Stadt wegnahm, wenn sie einen Tod-

schläger weder ausgeliefert, noch gekrafft hatte, und sie so lange behielt, bis sie eins von beidem erlaubten; die andere aber ἀνδρομαχία, welches eben das, was die Neueren mit einem barbarischen Wort Repressalien nennen, s. Grotius de iure belli et pacis lib. 3. cap. 2. und Ziegler de iuribus maiest. lib. 1. cap. 34. §. 3. 6) in bellum proprium, wenn man seiner eigenen Sache wegen den Krieg führt, und auxiliare, da man sich als den dritten Mann im Krieg einfindet, um dem einen feindlichen Theil Hülfe zu leisten: 7) in bellum suspensum, welches eben das, was man den Strickand der Waffen nennt, und continuatum, wenn die Feindseligkeiten wirklich ausgeübet werden. Das sogenannte bellum punitivum ist eine bloße Ebtwäre, man mag solches in einem Verstand nehmen, wie man will, indem der Krieg und die Strafe so beschaffen, daß sie nicht bey einander stehen können. Denn der Krieg wird allezeit unter gleichen Personen geführt; die Strafe aber kommt allezeit von einem Obren, der nur denjenigen, dem er zu befehlen hat, strafen kann. Einige verstehen durch das bellum punitivum, wenn ein Fürst wider seine rebellische Unterthanen die Waffen ergreift, und sie zum Gehorsam zu bringen sucht, welches aber eigentlich nur eine Strafe und kein Krieg. Andere fassen darunter denjenigen Krieg, den man wider einen fremden wegen des von ihm erlittenen Unrechts ansetzt; warum aber eben dieses ein bellum punitivum heißen soll, sehen wir nicht. Denn da der Beleidigte dem Beleidiger nicht zu befehlen hat, so kann er ihn auch nicht strafen; sängt er aber einen Krieg darüber an, so bleibt ein Krieg an sich, der seiner Natur nach ein Defensivkrieg, auch nach der gemeinen Art zu reden, wenn man den ersten Angriff thut, ein Defensivkrieg kann genennet werden. Jedoch wenn wegen des belli punitivi unter den Gelehrten disputiret wird, so ist die Frage eigentlich diese: ob ein Fürst fremde Völker wegen schwerer Verbrechen wider das Natur- und Völkerrecht, dadurch aber weder ihm, noch dem Feindigen unrecht geschehen, mit Krieg überfallen könne, sie dadurch zur Strafe zu ziehen? Dieses hält nun Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 20. §. 40. 199. nebst einigen seiner Ausleger, als Hennigsen, Felden, Tesmar, Graswinkel dar, welche aber andern Gelegenheit gegeben, diese Meinung billig zu widerlegen. Denn da ein Potentat fremden Völkern, die seine Unterthanen nicht sind, nichts zu befehlen hat, und also von ihrem Thum und Lassen keine Rechenschaft zu fordern, so kann er sie auch nicht bestrafen, weil die Strafe als eine Vollziehung des richterlichen

zerlichen' Auspruchs allezeit von einem Obern, der einem zu befehlen hat, bekommen muß. Es sind auch die Verbrehen, die durch einen solchen Strafkrieg sollen bestraft werden, so beschaffen, daß dadurch dem Fürsten, der dergleichen Krieg führen wollte, kein unrecht widerfähret, mithin wo keine Beleidigung vorhanden, da hat auch keine Vertheidigung statt, folglich fällt auch so gar der Krieg an sich weg. Wollte man diese Hypothese gelten lassen, so würde sie zu großen Unruhen in der menschlichen Gesellschaft und den Republicken Anlaß geben, weil unter diesem Prätext mancher Krieg von christlichen Potentaten wider die Heiden, auch wider ihre eigene Glaubensgenossen würde angefangen werden, daß man wenig Ruhe und Sicherheit haben dürfte. Wie nun dieses hinlängliche Gründe sind; also lassen sich die gegenseitige Beweissthümer leicht beantworten. So viel man aus dem Orogio und seinen Auslegern siehet, so gründet sich ihr Irthum vornehmlich darauf, daß sie vindictam und poenam vor eins halten, und meinen, das Recht einen zu strafen, sträsupponire nicht allezeit eine Herrschaft, welches sich sonderlich Jenniges in Grotian, pag. 216. zu erweisen vorgenommen, und deswegen verschiedene Umstände anführt, seine Meynung damit zu befestigen. Denn er sagt, wenn jeyo ein Fremder an einem Ort sich nicht auführte, wie es seyn sollte, so werde er gestraft, denn er gleich kein Unterthan; woben aber zu erinnern, daß wenn er gestraft wird, er allerdings als ein Unterthan, wenn gleich nur auf eine gewisse Zeit, anzusehen. Lebt ein solcher Mensch an einem fremden Ort, und will der Freiheit und Sicherheit an demselbigen genießen, so muß er sich auch gefallen lassen, nach den daseibst eingeführten Gesetzen und Verordnungen zu leben. Eben dieser Jenniges beruft sich auch etliche mal pag. 215. 219. 245. 246. auf das Exempel Cains, welcher gesagt: so wird mirs gehen, daß mich todt schlage, wer mich findet, Genes. 4. v. 14. und also sey er in Furcht gewesen, daß ein jeglicher, der ihm aufstoßen werde, ihn bestrafen und das Leben nehmen dürfte, welches Exempel aber sich hieher nicht schicket. Denn ob ihn wohl sein Gewissen überzeuge, er sey werth, daß man ihn wieder umbrächte, und ist deswegen in Furcht gewesen, daß dieses aus gerechtem göttlichen Gerichte geschehen dürfte, so hat er doch nicht erkannt, auch in seiner Rede nicht angedeutet, daß ein jeglicher das Recht habe, ihn mit der Lebensstrafe zu belegen. An einem andern Ort pag. 253. berührt er den Fall, wenn einer bey auf einer Insel wären, und der eine würde von dem andern umgebracht,

Philos. Lexic. I. Theil.

so könnte der dritte den Todtschläger zur Strafe ziehen und ihm das Leben nehmen, indem nicht nur die Vernunft haben wollte, daß einer dem andern bekünde; sondern auch Gott befohlen, daß wer Menschenblut vergoße, dessen Blut sollte wieder durch Menschen vergossen werden, welcher Beweis, oder vielmehr Erläuterung ebenfalls nicht hinlänglich ist. Denn bey diesem Fall ist der dritte Mann nicht beleidiget worden, und also kann er sich nicht rächen, noch viel weniger Strafe fordern. Es ist zwar der Billigkeit gemäß, daß einer dem andern in der Noth beistehe; welches aber hier nicht geschehen kann, weil der Casus so gesetzt worden, daß der andre schon todt, und wenn gleich Gott befohlen, daß des Todtschlägers Blut durch Menschen wieder sollte vergossen werden, so werden doch hier nicht alle und jede Menschen; sondern nur die obrigkeitlichen Personen verstanden, auf welche Weise sich auch die andern Gründe, die Grotius nebst einigen seinen Auslegern anführt, leicht zu beantworten, nebon weiter Willenbergs scilicet iura gentium prudentiae lib. 11. cap. 20. quaest. 31. Joh. Schmid in diss. de bello punitivo, Leipz. 1714. und Glasen in dem Vernunft- und Völkerecht lib. 6. pag. 90. fgg. zu lesen sind. Das Recht Krieg zu führen, hat im Stand der natürlichen Freiheit ein jeglicher, welchem unrecht geschehen ist, und wenn er sonst durch keine andre Art, als durch Gewalt zu seinem Recht gelangen kann; im Stand der bürgerlichen Gesellschaft gehört solches vor den Regenten, und ist ein Stück der Majestät. Denn da er verbunden ist, die Sicherheit seines Volkes zu erhalten, so hat er auch das Recht zu den Mitteln, dadurch dieses geschehen kann, folglich wenn selbige nicht anders, als durch gewaltsame Mittel zu befördern, so hat er auch die Macht, solche zu gebrauchen. Dieses gemeine Recht Krieg zu führen, begreift noch andre besondere Rechte unter sich, als das Recht der Kriegsrückung, oder die Macht öffentliche Zeughäuser zu erbauen; die Verstärkung oder den Gebrauch der Waffen den Unterthanen zu erlauben, oder zu verbieten; das Recht Festungen zu bauen und zu erhalten; das Besatzungsrecht; das Recht, denen Unterthanen die Wachen anzubefehlen; das Recht, Soldaten im Lande zu werben; das Einquartierungsrecht; die Heersfolge, oder die Macht, die Unterthanen aufzubieten, daß sie bey einem Feldzug dem Regenten entweder in Person, und zwar auf eigene Kosten folgen, oder eine gewisse Mannschaft aufbringen müssen; ingleichen Landmiliz zu halten; ferner das Recht der Heersfahrtswagen, oder die Macht, den Unterthanen Pferde zur Fortführung

Z z z

der Bagage anzubefehlen, und das Recht, die Unterthanen zu Geiseln zu geben. Alle diese besondern Rechte, von denen an besondern gehörigen Orten gehandelt worden, fließen aus dem Hauptrecht Krieg zu führen, das wie derselbige hier, als der Endzweck anzusehen, also muß auch der Regent die Macht zu denjenigen Mitteln haben, wodurch derselbige zu erhalten ist.

Nun kommen wir auch auf die praktische Betrachtung des Krieges, wobei wir voraus zu untersuchen haben: obs erlaubt sey, Krieg zu führen? Unter denen Alten so wohl, als Neuern haben sich etliche gefunden, welche den Krieg vor unzulässig gehalten haben. Von den Alten gehört dahin Origenes lib. 8. contra Celsum pag. 435. und Tertullianus de idololatria cap. 19. und de coron. mil. cap. 8. Unter denen Neuern befinden sich die Wiederläufer, von denen man Müller de anabaptism. error. 21. lesen kann; ingleichen Erasmus in seinem Buch de milite christiano, wie dieses bereits Duddens in instit. theol. moral. part. 2. cap. 4. §. 25. angemerket. Doch diese und andere Leute haben sich darinnen geirret. Es ist wahr, daß der Krieg kein natürlicher Stand, weil Gott alle Menschen zum Frieden und zur Einigkeit erschaffen, welches wider Hobbesium de cive cap. 1. und in Leviath. cap. 13. zu merken, der den natürlichen Stand des Menschen für einen kriegeriſchen anſiehet, und daher zum Grundſatz des natürlichen Rechts Iohann Bernanus Krieg wider jedermann ſetzt. Nachdem aber die Bosheit der Menschen macht, daß sie die natürlichen Geſetze übertreten, und andere in ihrer Ruhe köhren; so sind diese nach diesem natürlichen Recht befugt, sich wider solche Beleidigung zu schützen, welches durch gelinde und ſtarke Mittel geſchehen kann: zu jenen gehören ein gütlicher Vergleich und eine Arbitrage; zu diesen die Gerichte und der Krieg. Der Krieg findet nur im Stand der natürlichen Freyheit, und die Gerichte in der bürgerlichen Geſellſchaft; der gütliche Vergleich aber und die Arbitrage in beiden ſtatt. Da nun die Völker, oder Potentaten auf der Welt keinen Richter über ſich haben, und die Streitigkeiten durch keinen gütlichen Vergleich, oder Arbitrage können beigelegt werden, so iſt kein ander Mittel, als der Krieg übrig. Aus dieſem erhellet, auf was vor einem moraliſchen Grund der Krieg beruhet. Ein Zufall iſt geſetzt, daß er die Ruhe und Sicherheit in ſeinem Land erhalten ſoll; wenn nun ſelbige durch die Bosheit anderer geköhret wird, so muß er ſich deſſelbigen widerſetzen. Es ſind auch einige, die da ſagen, es wäre wohl die Defenſiv nicht aber die Offenſivkriege zuläſſig, man dürfte ſich wohl

wider den Feind ſchützen; ihn aber nicht anfallen. Sie erwegen aber nicht genugſam, daß derjenige, der einen ſogenannten Offenſivkrieg rechtmäßig führen will, ſich in der That zu ſchützen, und wider die geſchehene Beleidigung zu vertheidigen ſuchet; auch wenn was mit Gewalt zu fordern iſt, der erſte Angriff von ihm geſchehen müſſe. Dieſem stimmt die heilige Schrift bey, darinnen die Kriege hin und wieder gebilliget werden. Et lehren ſolches die Exempel der heiligen Männer Abrahams, Joſud, Davids, die allerley Kriege geführt haben: inaleihen die Kriegesgeſetze, ſo Gott dem Volke Iſrael vorgeschrieben hat, Deut. cap. 20 v. 10. ſqq. und im N. T. beſahlet Johannes der Täufer den Soldaten, die vor ihm die Taufe empfangen wollten, nicht, daß ſie abdanken ſollten, ſondern verlangte nur, mit ihrem Sold zuſrieden zu ſeyn, Luc. 3. v. 14. welche Materie von der Moralität des Krieges Grotius de iure belli et pacis lib. 1. cap. 2. wohl angeführt, der auch auf die Einwürfe der Widerſacher geantwortet. Dieſes voraus geſetzt, ſo iſt nun zu unterſuchen: wie ſich ein Regent in Anſehung des Krieges ſo wohl nach den Regeln der Gerechtigkeit, als Klugheit zu verhalten habe? Nach den Regeln der Gerechtigkeit muß er überhaupt einen rechtmäßigen Krieg führen, der auf zwei Stücke ankommt: daß man gerechte Sache habe, und in der Art und Weiſe ſolchen zu führen die Gerechtigkeit und Billigkeit überall in acht nimmt. Was die Sache betrifft, ſo muß es nicht nur mit der cauſa iuſtica ſeine Richtigkeit haben; ſondern es muß auch ſelbige mit der cauſa ſuaſoria, oder Bewegungſarliche völlig überein kommen. Man theilt nämlich die Urſachen des Krieges in cauſas iuſticas und ſuaſorias. Jene ſind die zur Rechtfertigung des Krieges angeführten Urſachen, dadurch man erhält, daß der Krieg gerecht wird, oder doch den Schein der Gerechtigkeit bekommt; dieſe aber ſind die geheime Bewegungſarſachen, wodurch Potentaten, den Krieg anzufangen bewogen werden. Nun verſteht ſich vor ſich, daß die Urſachen, womit man die Welt überzugen will, man ſange den Krieg mit Recht an, ſo beſchaffen ſeyn müſſen, daß ſie in der That gerecht ſeyn, daß iſt, es muß eine wirkliche Beleidigung geſchehen ſeyn, [oder bevorſtehen.] Denn wir werden entweder mit Gewalt angegriffen und alſo ſuchen wir uns zu beſchützen; oder wir haben einen rechtmäßigen Anſpruch, indem uns entweder das anſtrige entzogen, oder ſonſt Schaden zugefüget worden, und alſo fordern wir Erſatzung. Wenn die angeführten Urſachen nur den Schein der Gerechtigkeit haben, ſo kann auch der Krieg nicht rechtmäßig ſeyn.

seyn. Nicht weniger müssen die causae iustitiae, oder die Bewegungursachen mit den causis iusticiis, oder rechtfertigenden Ursachen auf eins hinaus laufen. Denn wenn ein Potentat noch so gerechte Ursachen zum Krieg hätte; er ergreife die Waffen nicht in der Absicht, daß er sich wider die Beleidigung schütze und sein Land in Ruhe und Sicherheit erhalten wolle; sondern entweder aus Ehrgeiz, oder Geldgeiz, so würde er daran unrecht handeln. Es ist aus der Moral bekannt, daß zu einer guten Handlung allezeit eine rechtmäßige Absicht erfordert werde. Aus diesem können wir sehen, auf wie vielerley Art ein Krieg könne unrechtmäßig seyn: a) wenn weder ein Vorwand, noch eine eigentliche Bewegungursache vorhanden ist, welche mit Recht bella ferina, vielsche Kriege genannt werden, wiewohl kein Exempel eines solchen Kriegs wird aufzuweisen seyn, da man nicht eine innerliche Ursache sollte gehabt haben, warum man seine Grausamkeit ausübete: b) wenn zwar ein und anderer heimlicher Bewegunggrund vorhanden, aber keine rechtfertigende Ursache, dergleichen Kriege vom Straßenraube nicht unterschieden: c) wenn man zur Rechtfertigung solche Gründe anführt, die zwar den Schein des Rechts haben; aber in der That nicht rechtmäßig befunden werden, wenn man sie genau untersucht, welche Art sehr gewöhnlich und leicht kann erkannt werden. In solchen nur scheinbaren Ursachen gehört die unrechtmäßige Furcht wegen der anwachsenden Macht des Nachbarn. Denn wenn unter den Gelehrten die Frage vorkommt: ob man wegen anwachsender Macht unserer Nachbarn mit ihnen Krieg anfangen könne? so kann selbige nicht anders, als mit nein beantwortet werden. Denn ein rechtmäßiger Krieg präsupponirt allezeit eine Beleidigung; daß aber ein Potentat an Macht, oder an Land, Volk, Nahrung, Güter, Disciplin wächset, dadurch wird an sich noch niemand beleidigt. Ein jeder Prinz hat die Freiheit, auf rechtmäßige Art seine Macht zu verwehren, folglich wenn er dieses thut, so kann ein anderer ihm davon nichts nehmen. Die Balancirung der Potentaten ist ein guter Grundstein der Politik, so lange man davon raisonniret; die aber in der That nicht practicabel. Denn wie kann eine solche Gleichheit getroffen werden, und welcher Fürst, der keinen Richter auf der Welt erkennet, wird sich vorzeichnen lassen, wie weit sich sein Verlangen erstrecken solle? So kann man auch die Sache nicht bloß nach den Regeln der Klugheit beurtheilen und entscheiden, als wollte man fürgeben, wenn der Nachbar zu mächtig würde, so könne

er einem Schaden, und daher müste man ihm den zelten vorkommen. Denn die wahre Politik befördert unser Interesse auf eine rechtmäßige Art und wie man keine Handlung in Ansehung unsers Interesses unternehmen kann, sie sen denn den Regeln der Gerechtigkeit gemäß, indem allezeit das Nützliche mit dem Gerechten überein stimmen muß; also verhält sich auch hier insonderheit die Sache so. Wenn man auch hierinnen nach der Klugheit urtheilen soll, so ist vorher auszumachen, ob die Furcht, die man wegen der anwachsenden Macht des Nachbarn hat, gegründet sey, oder nicht. Denn beruhet sie bloß auf einer Möglichkeit, daß ich weiter keinen Grund habe, als es kann seyn, daß er mir schadet, so war es vielmehr wider die Klugheit, wenn ich mich deswegen wollte in Gefahr stürzen, und ein solcher Krieg könnte auf keine Weise gerechtfertiget werden. Wollte man nach solcher Einbildung immer agiren, so müste man stets die Waffen in Händen haben, und man läme niemals zur Ruhe. Ist die Furcht gegründet, daß eine Wahrscheinlichkeit vorhanden, es werde uns der Nachbar mit seiner Macht schaden wollen, so darf man frenlich in solchen Fällen die Hände nicht in Schoos legen; gleichwohl aber muß man vorher sich durch Gegenmacht versehen, ehe man zu den wirklichen Waffen greift. Gesezt auch, man fängt den Krieg an, so wird er doch nicht in der Absicht geführt, daß man den Nachbar nicht zu mächtig werden lassen will; sondern daß man dem Unrecht, das er im Sinne hat, vorher begegne. Eben dieser Meinung sind auch Grotius de iure belli et pacis lib. 11. cap. 1. §. 17. Pufendorf in iura naturae et gentium lib. 8. cap. 6. §. 5. Böhmen in introdukt. in ius publ. vniuers. p. 309. sqq. nicht vielen andern; Gundling aber ist in den Gundlingianis part. 5. anderer Gedanken, wider den in den Akademischen Nebenstunden pag. 121. eine besondere Anmerkung zu finden, welcher er in dem fünften Stück der so genannten vermischten Bibliothek vertheidiget hat, darauf die Autors der gedachten academischen Nebenstunden nicht geantwortet und in der Vorrede desselbigen die Ursache, warum solches geschehen, angezeigt. Lehmann hat 1716. einen Tractat unter dem Titel: tritina, vulgo bilanx Europae norma belli pacisque haecenus a summis imperantibus habita editre, darinnen er auch behauptet, daß die anwachsende Macht des Nachbarn eine rechtmäßige Ursache zum Krieg werde, dessen Abhandlung Clafey seinem Verunfungs- und Völkerrecht lib. 6. pag. 33. einverleibet hat. Man lese auch nach Treuer in not. ad Pufend. de officio homin. et civis pag. 449. Dergleichen un-

rechtmäßige Ursachen sind auch, wenn man vorgiebt, der Besizer sey des Reichs unwürdig, man wolle das Volk in einen bessern Stand bringen, man habe dies, oder jenes Land von solchen, die nichts zu verschenken gehabt, geschenkt bekommen, man habe einem gewisse Gefälligkeiten versaget, u. s. w. d) nennt man diejenigen Kriege ungerecht, wenn der Regent, der zu den Waffen greift, zwar gute zur Rechtfertigung dienliche, auch in der That gerechte Ursache im Kriege manifest angiebet; aber dabey heimliche Bewegungsurachen im Sinn hat, um derentwegen man den Krieg führt, wie wohl einige bemerken, ein solcher Krieg werde dadurch nicht so wohl ungerecht, als unrechtmäßig geführt. Denn das Absehen mache eigentlich nicht eine Sache gerecht, oder ungerecht; sondern nur eine Handlung gut oder böse. Es wird auch gefragt: ob der Krieg auf beyden Theilen gerecht seyn könne; worauf billig nein zu sagen, weil in moralischen Sachen zwey widerwärtige Sachen sich nicht gleichgültig verhalten können. Ob aber nicht der Fall möglich, daß der eine Theil in der That rechtmäßige Ursachen hat; der andre aber aus einer unüberwindlichen Unwissenheit sich dergleichen auch auf seiner Seite einbildet? solches haben zwar einige dafür gehalten; es scheint aber fast nicht möglich zu seyn, daß hier eine unüberwindliche Unwissenheit vorgehen sollte. Das andere Stück, welches zu einem rechtmäßigen Krieg erfordert wird, betrifft die Art und Weise, welche nach dem Endzweck einzurichten. Denn wie es sonst in andern Dingen heisset: *sic ut mensuram potestati*; also muß man auch die Schranken des Krieges rechts nach dem Endzweck abmessen, daß es endlich darauf ankommt: was nöthig ist, den Endzweck des Krieges zu erlangen; das ist zulässig; hingegen ist alles unzulässig, was nichts zum Endzweck des Krieges beiträgt. Doch damit wir die Gerechtigkeit des Krieges etwas genauer betrachten, so haben wir zu sehen, was vor und bey dem Krieg geschieht, auch auf denselbigen erfolget. Vor dem Krieg gehet die Ankündigung desselben her, welches diejenige Handlung ist, da wir demjenigen, welchen wir mit Krieg zu überfallen gesonnen sind, alle Freundschaft aussagen und ihm Versicherung geben, daß er von uns nichts, als alle Feindschaft zu erwarten habe. Man pflegt sie zu theilen in *iudicium conditionatum*, wenn sie Bedingungsweise geschieht, z. E. wofern man die Sache nicht werde hergeben, wofern man wegen des gethanen Unrechts keine Satisfaction bekomme, so sollte der Krieg erfolgen und das nennt man auch *clarigationem*; und in *iudicium purum*, wenn man den andern

schlechterdings als seinen Feind erklaret, welches auch *acti hostium* iudicium genant wird, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 3. §. 7. Aulpsium in collegio Grotiano pag. 145. wiewohl andere von dieser Eintheilung nichts halten. s. Ziegler ad Grotium pag. 534. und Griebner in iurisprud. natural. lib. 3. cap. 8. §. 4. n. 2. Ob nun derjenige, der einen Krieg anfangen wolle, dazu verbunden sey, daß er selbigen vorher ankündige, darinnen sind die Scribenten des natürlichen Rechts nicht einig. Einige als Grotius de iure belli et pacis lib. 3. cap. 3. §. 6. Pufendorf de iure naturae et gentium lib. 8. cap. 6. §. 15. meynen, man sey zwar von rechtswegen dazu nicht verbunden, wenn mans aber that, wäre es eine löbliche und gute Sache. Andere hingegen, wie Ziegler ad Grotium pag. 533. Duddes in elem. philos. pract. part. 2. cap. 5. sect. 4. §. 9. Alberic Gentilis de iure belli lib. 2. cap. 1. Hochstetter in collegio Pufendorf. exerc. 12. §. 16. Willenberg in scilicet. iuris gentium prud. lib. 3. cap. 3. qu. 6. behaupten das Gegentheil, daß diese Ankündigung im natürlichen Recht gegründet. Denn wie man verbunden sey, vorher alles zu versuchen, ob die Streitigkeiten in der That könnten beigelegt werden, ehe man die Waffen ergreife; also verlange auch das natürliche Recht, demjenigen, welchen man vor seinen Feind erklären wolle, davon Nachricht zu geben, damit er auf solche Art Gelegenheit den Krieg zu vermeiden bekomme, welches also seinen bindunglichen Grund hat. Es heisset hier: was du willst, das thue ihnen auch nicht; folglich wie derjenige, der seinen Feind unvermuthet überfällt, nicht gerne sehen würde, wenn mans ihm so machte; also kann er leicht erachten, daß es seinem Feind auch so zu Ruthe sey. Vor einer Gesellschaft wäre dieses ein schlimme Sache. Denn welcher Potentat wolle sich dabey was gutes versprechen, wenn man unvermuthet, und also zu einer Zeit, da man sich in seine Verfassung gesetzt, sollte überfallen werden. Die Art und Weise aber, wie die Ankündigung geschehen möchte, dependiret von einem jeden Volks Willkühr, und ist daher gleich viel, ob sie durch Gesandten, oder durch Briefe; ob sie den Regenten, oder den Untertanen geschieht, wenn nur der Regent, mit dem man zu thun hat, Nachricht davon bekommt. Ins besondere dabey von der Ankündigung des Krieges geschrieben Christian Barmann de clarigatione, Straßb. 1644. Joh. Clodius de iure clarigandi, Wittenb. 1672. David Lindner de bellorum iustitia et iudicione nebst andern, welche in der bibliotheca

thea iuris imperantium quadripartit. p. 274. anseführer sind. [Besonders verdienet von Feilichs tract. de indidione belli et clarigatione secundum ius naturae et gentium, lenae 1754. gelesen zu werden.] Bey dem Krieg selbst werden die Feindseligkeiten ausgedehet, von deren Raas und Ziel, wie weit man darinnen zu gehen, oben in einem besondern Artikel von der Feindseligkeit gehandelt worden. Dasjenige aber, was auf den Krieg erfolgt, oder dessen Wirkungen betreffend, so bestehen sie in gewissen Rechten, die man auf der einen Seite erlangt, auf der andern aber verliert, wie wohl eigentlich zu reden in Ansehung des Feindes durch den Krieg nichts erlangt wird, weil derselbige, so lange der Krieg währet, allezeit Macht hat, und dasjenige, was wir im Krieg erlangt haben, wieder zu nehmen, und also giebt der Krieg nur Gelegenheit, und das Mittel, wodurch etwas erlangt wird, ist das Vactum. Die Rechte, die man bey Gelegenheit des Krieges erlangen kann, bestehen entweder in dem Eigenthum über die Güter: oder in der Herrschaft über die Personen; man soll sich aber überhaupt nicht mehr anmaßen, als man von rechts wegen so wohl wegen der Hauptsache als wegen der entstandenen Unkosten zu fordern hat. Das Eigenthum der Güter, deren wir uns im Kriege bemächtigen, erlangen wir nur eigentlich in Ansehung des dritten, weil derselbige nicht Macht hat, und dasjenige, was wir im Besitz haben, zu nehmen; in Ansehung des Feindes aber erlangen wir das Eigenthum nicht eher, als bis und solches durch den Frieden überlassen ist. Fremde Güter, welche man auf feindlichem Boden antrifft, wenn es keine Contrebanden, oder Waaren sind, wodurch die Macht des Feindes gefährdet wird, können mit Recht nicht weggenommen werden, wiewohl dasjenige, was man in feindlichen Schiffen antrifft, so lange wir feindlich gehalten wird, bis das Gegeheil erwiesen worden. Solche Güter, welche man wegnimmt, gehören eigentlich dem Regenten, der den Krieg führt, und können sich die Soldaten nichts davon anmaßen, es geschehe denn mit Bewilligung des Regenten, wenn er ihnen ausdrücklich, oder stillschweigend die Freyheit Deute zu machen giebet; der selbst als ein Stück ihres Goldes überläßt; oder als ein Geschenk, solche unter sich antheilen läßt. Andere, sonderlich Textor in synopsi iuris gentium c. 13. n. 67. ertheilen solche den Soldaten zu, wiewohl ohne Grund. Denn die Soldaten werden nur, als Instrumenta gebraucht, dafür sie ihren Sold bekommen, damit sie zufrieden seyn müssen, und können also nichts erlangen, von welcher Materie und den darüber entstandenen

Rechnungen zu lesen sind Ruspisius in collegio Grotiano p. 165. Ziegler in notis ad Grotium p. 548. Mendt in controu. iur. nat. disp. 3. thes. 14. und Willenberg in sicilim. iur. gent. prud. lib. 3. cap. 6. quaest. 7. Was die Herrschaft über die Personen betrifft, so kann man selbige entweder über einzelne Personen; oder über ein ganzes Volk, das ist über eine ganze Stadt oder Landschaft erlangen. Ueber einzelne Personen erlangt man die Herrschaft, wenn man welche vom Feind als Gefangene in seine Gewalt bekommt und kein Cartel aufgerichtet ist, da man sie entweder tödten, oder zu Knechten machen kann; welches aber von beiden zu erwählen, solches muß aus den Umständen des Krieges ersehen werden, ob der Endzweck mit sich bringt, daß man sie tödte. Sollen sie zu Knechten gemacht werden, so muß ihre Einwilligung darzu kommen, ohne der sie noch allezeit als Feinde anzusehen sind; wofern sie aber darein gewilliget, darf man sie nicht tödten und sie dürfen sich nicht, als Flüchtlinge davon machen. Ist ein gewisses Cartel aufgerichtet, so werden sie zu Kriegsgefangenen gemacht, d. i. sie bleiben freye Leute und werden nur so lange in Verwahrung gehalten, bis sie ranzioniret, oder ausgeliefert werden. Wird der Ueberwinder einer Stadt, oder einer Landschaft, oder auch des ganzen Landes mächtig, so hat er die Macht, das überwundene Volk zu zwingen, daß es sich seiner Herrschaft vermittelst eines Pacti unterwerfen muß, welches ihm, wenn es in seine Herrschaft gewilliget, Treu und Gehorsam schuldig ist. Dem ohngeachtet behält der überwundene Potentat noch allemal das Recht, sich des Landes wieder zu bemächtigen, so lang er sein Recht auf dasselbige durch den Friedensschluß nicht abgetreten hat. Ist dieses geschehen, so wird der Ueberwinder ein vollkommener und rechtmäßiger Herr darüber, und darf hernach in solcher seiner Herrschaft unter keinerlei Vorwand mehr gestört werden, wovon insonderheit Buddeus in elem. philos. practic. part. 2. cap. 5. sec. 6. ausführlich gehandelt.

Die andere practische Betrachtung, zu der wir nunmehr kommen, betrifft die Kriegsklugheit. Es ist selbige entweder general, deren Grund die allgemeine Erfahrung ist; oder special, dazu eine besondere Erfahrung erfordert wird, daß wer diese nicht hat, der kann auch davon nicht sicher reden, deswegen wir nur bey der ersten bleiben. Es zeiget aber diese Klugheit überhaupt zwey Stücke: das nämlich in Ansehung des Interesse bey der Entschließung zum Krieg, und bey der wirklichen Unternehmung desselben zu beobachten ist. In Ansehung der Entsch-

Z z z 3

schließ-

Schließung soll man sich keinen Krieg eher vorsetzen, man habe denn vorher alles wohl überleget, ob man im Stand sey, denselbigen anzuführen, welches auch der Heiland anzeiget will, wenn er sagt: welcher König will sich begeben in einen Streit wider einen andern König und sitzt nicht zuvor und rathschlaget, ob er könne mit zehntausend begegnen, dem, der über ihn kommt mit zwanzig tausend. Wo nicht, so schickt er Botschaft, wenn jener noch ferne ist, und bittet um Frieden, Luc. 14. v. 31. 32. Der Krieg ist überhaupt dem Lande sehr nachtheilig, und erkennt man billig die Realerung desjenigen Landesherrn vor glücklich, unter dem das Land Ruhe und Frieden genießet, daß also derjenige, der seine Unterthanen liebet, ein friedliebender Herr ist. Er giebt seines Orts keinen Anlaß zum Krieg und sucht also niemand zu beleidigen; wird er aber von dem andern beleidiget, so sucht er vielmehr auf eine friedliche Art Satisfaction und ins künftige Sicherheit. Thut dieses ein vernünftiger Regent, wenn er auch blindingliche Macht und Gewalt hat, den Krieg auszuführen; wie vielmehr müssen es die Schwächern thun, und wenig auch ihnen eine und die andere Beleidigung widerfahren, ehe etwas von ihrem Recht nachgeben, als sich in einen gefährlichen Krieg einlassen, nach der bekannten Politischen Regel: ex duobus malis eligendum est minus, aus zweyen Uebeln muß man das Kleinere erwählen. Wenn aber ein Krieg mit Vernunft beschlossen worden, oder man wird von dem andern angegriffen, so zeigt die Klugheit weiter, wie man sich dabei zu verhalten, und was man vor, bey und nach dem Krieg zu thun habe. Vor dem Krieg muß man sich um die nöthige Mittel bekümmern, welches Soldaten und Festungen sind. Zu Erhaltung der Soldaten geböret Geld, welches wie in allen Dingen, also auch hier *novus rerum gerendarum* ist: Zufuhre, damit die Soldaten leben können, weil sie sich die *Actualien* nicht allezeit selbst schaffen können, und Waffen, daher ein Regent vor die Zeughäuser wohl zu sorgen hat, damit es bey jährlinger Nothwendigkeit an Kriegsrüstung nicht ermangele. Was aber wegen der Soldaten selbst zu beobachten, wird unten in einem besondern Artikel vorkommen. Am allermeisten ist an guten Generalspersonen gelegen, welche nach dem Cicero in *orat. pro lege Manilia* vier Eigenschaften haben müssen, eine Kriegs-, Wissenschaft aus vielfältiger Erfahrung; Tugend, daß sie unter andern aus interessirten Absichten die Armee nicht mit schlechten Officiers besetzen; sich durch keinen Affect aus dem Cirkel bringen lassen; andere mit ihrem Anliegen leicht hören u. s. f. ingleichen Autorität und

Glück, welches zur Aufmunterung der Soldaten dienet, wenn sie glauben, daß ihr General glücklich sey. Einem solchen rechtgeschaffenen General muß man freye Macht geben zu thun, was er vor gut befindet. Denn im Krieg kommts gar viel auf Zeit und Gelegenheit an, daß man die nicht aus den Händen läßt, welches aber oftmals geschehen muß, wenn dem General die Hände gebunden sind. Es scheint auch nicht gut zu seyn, zweyen Generalen gleiches Commando zu geben, indem sie oftmals einander entgegen seyn, und dadurch est, wenns auch eine Kleinigkeit ist, das beste Glück aus den Händen lassen können. So gehören auch zu den Kriegsvorbereitungen die Festungen, welche dazu dienen, daß ein Feind nicht so gleich in ein Land eindringen und alles in Contribution setzen kan: ingleichen wenn man noch mit der Armee dem Feind entgegen zu gehen nicht bereit ist, man sich mittler weile, da er sich bey der Festung aufhält, durch *Succurs*, oder Uebernehmung fremder Völker in den Stand setzen kann, ihm mit Nachdruck zu begegnen, und in dieser Absicht sollen nirgends als an den Grenzen Festungen angeleget werden. Weil aber doch oft ein Feind auch ins Land eindringet, so sind auch daselbst die Festungen nützlich, nemlich an denjenigen Orten, wo viel Gold und kostbare Weubeln sind, welches die Residenzen und Handelsstädte sind. Bey dem Krieg selbst hat man entweder eine Schlacht, oder eine Belagerung vor sich. Mit Schlachten ist eine mißliche Sache, daher wenn es nicht sehr wahrscheinlich, daß man überwinden werde; oder man zu schlagen gezwungen wird, weit ratsamer, daß man sich deren enthält. Die Politici meinen, Darius würde dem Alexander allezeit gewachsen gewesen seyn, wenn er sich nur in Schlachten engagiret hätte. Doch darf man auch davon nicht gänzlich absehen, und wenn man des Feindes Blöße weiß, die gute Gelegenheit nicht verabsäumen. Mit einer zahlreichen Armee ist allein nicht ausgemacht. Man kann auch eine schwache in der That so stark machen, als eine viel zahlreichere, welches auf dreierley Art geschieht, wenn die Soldaten ihre *Exercitia* wohl verstehen; wenn man sie wohl stellen kann und ihnen einen Muth und Courage beizubringen weiß, und man verschiedene Mittel brauchen kann, wenn 1. E. die Soldaten wissen, daß wofern sie Krüpel werden sollten, Invalidenhäuser vorhanden; wenn sie gesund aus dem Krieg kommen, sie allerhand Freyheiten genießen sollten, wenn der General vor seine Person die Gefahr selbst verachtet, ihnen freundlich zuwendet, gründliche Vorkellungen thut, wie sie vor

vor Gott und das Vaterland in einer gerechten Sache stritten: wie ihr Feind ohnmächtig und schlecht beschaffen, wie der erhaltene Sieg so viele Vortheile bringe, u. s. w. Sonst pflegen auch kluge Generals dahin zu sehen, daß sie den Rücken frey behalten, und also weder Flüße, noch Berge hinter sich haben, damit man sich salbiren kann, wenn die Schlacht übel ablaufen sollte. Es ist auch gut, wenn man bey der Schlacht Sonne und Wind kann im Rücken haben, weil widrigenfalls Strahl, Rauch und Staub den Soldaten im streiten, noch mehr den Officier im commandiren hindert. Wer Städte belagern will, muß eine ziemliche Armee, guten Vorrath von Kanonen, auch wohl Bomben und Zufuhre haben. Nach dem Krieg, wenn eine That, entweder eine Schlacht, oder Belagerung geschehen, ist die Hauptregel der Klugheit: daß man den Sieg wissen zu gebrauchen, das ist man muß nicht sicher werden, auch den Feind nicht gar zu heftig verfolgen, damit er nicht desperat werde. Der übermüthene General muß in der Gleichgültigkeit des Gemüths bleiben, die eingezogene Furcht seinen Soldaten benehmen, der Niederlage ins künftige vorbauen, die Zahl und die wahrhaftige Macht der Soldaten vermehren; sich auch hüten, daß er als ein schwächerer nicht angreife, sondern sich angreifen lasse, indem der angreifende Theil sich immer aus dem Vortheil begeben und dahin folgen muß, wohin ihn der Schwächere leitet, welche Materie in der Klugheit zu leben und zu herrschen, die Klügiger herausgegeben, cap. 15. weiter ausgeführt ist. Man lese auch Lippium in polie. lib. 5. cap. 5. seqq. nebst Reinhardts *theatro prudentiae elegantioris* p. 1498. sqq. Der berühmte Gabriel Nauäus hat in Rom 1637. *Synagma de studio militari* edirt, in welchem er auch p. 504. sqq. die alten und neuern Scribenten vom Kriegswesen recensirt; solches Verzeichniß aber hat Georg Schubart 1633. unter dem Titel *Nauäci bibliographia militaris* in 22. besonders drucken lassen, die auch von dem Crenio seinem Werk *de eruditione comparanda* p. 470. einverleibt worden. In der *bibliotheca iuris imperantium quadripartita* p. 265. sqq. hat man dergleichen Scribenten auch an großer Anzahl recensirt, welche sowohl vom Krieg überhaupt; als insonderheit von besondern dahin gehörigen Materien in eigenen Schriften gehandelt. [Ich habe bey diesem Artikel fünferley zu erinnern. 1) Die gehörige Abtheilung des Krieges. Das Wort Krieg wird in einer doppelten Bedeutung gebraucht. Einmal versteht man eine wirkliche Handlung darunter, da mehrere sich gegenseitig Uebel zufügen, und dahin gehöret das Treffen, die Bataille. Daher Cicero

de offic. L. 1. c. 11. den Krieg eine *certationem per vim* genennet hat. Zweytens wird dadurch ein fortdauernder Zustand angezeigt, in welchem mehrere Menschen ihr ernstliches Bemühen, einander gegenseitig Uebel zuzufügen, an Tag legen. So lange die Menschen dieses ihr feindseliges Bemühen verbergen, und nicht zu erkennen geben, so ist noch kein Krieg vorhanden. Solcher Krieg kann theils im natürlichen Zustande der Menschen; theils in dem bürgerlichen Zustande, in wieferne man unter der Obrigkeit stehet, betrachtet werden. In der ersten Bezeichnung sucht sich jeder der streitenden oder kriegenden Partheien selbst zu helfen, so weit es möglich ist. In der letzten Beziehung aber, muß man durch Hülfe der Obrigkeit seine Rechte zu erhalten suchen, und solcher Krieg wird ein gerichtlicher Krieg (*bellum iudiciale*) oder ein Proceß genennet. Daher alles dasjenige, was ich vom Kriege anführen werde, auf den Proceß angewendet werden kann. Die Quellen von Abtheilung eines Krieges werden a) aus der Absicht desselben genommen. Indem der Krieg entweder zum Vortheil desjenigen geführt wird, welcher den andern zu etwas zwinget, und ihm Uebel zufüget; oder der Krieg wird zum Vortheil desjenigen unternommen, welcher zu etwas gezwungen wird. In dem letztern Fall kann der Krieg ohne alle bevorstehende und geschehene Beleidigung geführt werden, man nennt aber einen solchen Krieg einen Strafkrieg (*bellum punitivum*). In dem erstern Fall erfordert entweder die Collision, daß ich den andern bekriege, und ihm Uebel zufüge, weil ich mir gar nicht anders helfen, noch die höchsten Uebel von mir abwenden kann; oder es verhält sich die Sache auf entgegengesetzte Art. Ist jenes, so kann ich den andern zu etwas zwingen, oder ihn bekriegen, ob er mich gleich gar nicht beleidiget hat. 3. E. in der äußersten Hungersnoth kann ich den andern, der viel Brodt hat, zwingen, mir etwas abzugeben, weil vor Hunger zu sterben, das ärgste Uebel ist, so mir nur begegnen kann, und welches abzuwenden, ich alle Mittel anwenden kann, wegen der Verblindlichkeit, die ich mir selbst schuldig bin (*propter obligationem absolutam*). Findet aber dieses statt, und die gelindere Mittel wollen zu Erreichung meines Wohls und meiner Forderung nicht hinreichen, so habe ich die Befugniß, Krieg zu führen, doch muß dabey allemal eine Beleidigung zum Grunde liegen. Und zwar entweder eine bevorstehende oder eine schon geschehene Beleidigung. Führe ich Krieg wegen einer bevorstehenden oder zu befürchtenden Beleidigung, so ist es ein *Vertheidigungskrieg* (*bellum defensivum*). Geschiehet es aber wegen

eines mit schon angethanen Unrechts, so wird es ein *Ersezungskrieg* (*bellum reparativum*) genennet. Der *Verteidigungskrieg* kann theils ein bloßer *Defensivkrieg* seyn, wenn derjenige, wider welchen ich die bevorstehende Verleumdung abzumenden suche, nicht mit Frechheit und Willen gegen mich handelt, als wenn ein Räuber mit einem bloßen Gewehr auf mich zugehet, und mir den Rest zu geben drohet; oder er kann ein *Defensiv-Punitiv-Krieg* seyn, wenn ich wider denjenigen kriege, welcher mit Wissen und Willen oder aus Bosheit mich in dem Meinigen zu kränken sucht. Da ich denn das Recht habe, nicht allein auf meine Sicherheit Bedacht zu nehmen, sondern einem solchen auch Uebel oder Strafen wegen seines widergesetzlichen Vorfalles zufügen kann, damit ihm auf die Zukunft die Lust vergehe, mich fernhinzuinzuhalten. Eben so kann auch der *Ersezungskrieg* ein bloßer *Ersezungskrieg* (*bellum nude reparativum*) oder auch ein solcher seyn, mit welchem ich eine besondere Strafe zu verbinden befugt bin (*bellum reparativum-punitivum*). Jeder *Ersezungskrieg* wird entweder wegen eines Hauptschadens, es mag solcher durch eine Entwendung oder Zurückhaltung entstanden seyn, geführt; (ob *damnum principale*) oder wegen eines Nebenschadens, (ob *damnum accessorium*) i. E. zur Ersezung der Kriegskosten. b) In Ansehung der Bewegursach, warum Krieg geführt wird, siehet man entweder auf die Gerechtigkeit einer solchen Ursache, oder auf die Kundmachung derselben. In der erstern Beziehung hat der Krieger entweder eine gerechte und gesetzmäßige oder aber eine widergesetzliche Ursache zum Krieg. Daher entkehet ein gerechter und ein ungerechter Krieg der Ursache nach (*bellum iustum et iniustum qua causam*). Ein solcher gerechter Krieg wird wegen eines zu erhaltenden Vortheils geführt, oder wie Grotius sagt: wegen einer *causae suaviorae*, doch ist diese *causa belli* *suaviora* gerecht. Daher man nicht mit Grotio behaupten kann, daß alle *causae belli* *suaviorae* ungerecht wären. In der letzten Beziehung, oder wenn ich auf die Kundmachung der Ursache bey dem Krieg sehe, kann die Bewegursach zu Kriegen verborgen seyn, weil es etwan die Klugheit erfordert; es kann aber auch die Bewegursach offenbart werden, etwan durch *Kriegsmanifeste*. c) In Absicht auf die Art und Weise, wie man den Krieg führt, findet entweder eine gerechte Art statt, daß man nicht mehr noch weniger thut, als die gerechte Ursache des Kriegs erfordert, oder man überschreitet die Grenzen. Woraus der gerechte und ungerechte Krieg in Ansehung der Art und Weise entkehet. Hieraus läßt sich begreifen, daß kein Krieg zwar der

Ursache nach gerecht seyn könne, dennoch aber ist er in der Art und Weise, wie er geführt wird, ungerecht, wenn nämlich die Krieg führende Macht ohne Noth zu grausam verfähret. Alle ungerichte Kriege, sie mögen der Ursache nach, oder in Absicht auf die Art und Weise ungerecht seyn, pflegen räuberische Kriege (*Latrocinia*) genennet zu werden. Daher den Seeräubern von Algier, Tunis, Tripoli vorzüglich solche räuberische Kriege bengelegt werden. d) Pflegt auch der Krieg nach den Feyerlichkeiten, mit welchen er unternommen wird, in einen solchen, feyerlichen, und nicht solchen abgetheilt zu werden. Der solenne Krieg wird derjenige genennet, bey welchem die gewöhnlichen Ceremonien, i. E. Ankündigung des Kriegs durch Rauschen, durch Trompeten- und Paukenschall u. s. w. statt finden. Jedoch wird das Wort: feyerlicher Krieg auch manchmal vor einen solchen Krieg genommen, welcher von ganzen Völkern geführt wird, da alsdenn in der Entgegensetzung ein nicht feyerlicher Krieg einen solchen bedeutet, welcher von Privatpersonen geführt wird, wozu man auch die Duelle rechnet. In dieser letztern Bedeutung zeigt das Wort solenne eigentlich folgende an, was alle gesetzmäßige Folgen (*effectus iuris*) hat, so wie man spricht: *testamentum solenne*, und darunter ein solches Testament versteht, welches alle Effecte nach den Gesetzen hat. Doch scheint die erstere Bedeutung schicklicher zu seyn, zumal da verschiedene das *bellum solenne* in der letztern Bedeutung einen öffentlichen Krieg (*bellum publicum*), welcher dem Privatkrieg (*bello privato*) entgegengesetzt wird, genant haben. 2) Ist die Frage, ob ein Strafkrieg erlaubt, sey etwas mehr zu entwickeln. Der Hr. Verfasser leugnet die Frage, weil eine Strafe allemal einen Höhern erfordere. Dieser Grund möchte aber schwerlich vielen Beifall finden. Indem eine Strafe weiter nichts ist, als eine Zufügung eines Übels oder Leidens wegen einer widergesetzlichen oder bösen Handlung. Sowas kann einer der dem andern gleich ist, ihn bestrafen. S. E. gehören hierher die *Conventionalkstrafen*, nach welchem eine gleich- Gesellschafft ein Mitglied wegen Uebertretung eines Vertrags oder *Conventionellgesetzes* bestrafen kann, ob gleich kein eigentlicher Höherer da ist. Man vergleiche meine Gedanken, die ich bey dem Artikel: *Dankbarkeit* geäußert habe. Meine Gedanken vom Strafkriege sind folgende: der Strafkrieg wird entweder im bloß natürlichen Zustande, und im Stande der Gleichheit betrachtet, oder aber in dem Zustande einer Regierung und Herrschaft, da einer über den andern ein Recht zu regieren hat.

da. In der letztern Beziehung ist ein Strafkrieg als Gesetzmäßig anzusehen, wenn derjenige, welcher über den andern ein Regiment hat, durch Zufügung gewisser Uebel und Leiden, des andern Wohl befördern kann. J. E. so haben die Eltern das Recht ihre Kinder zu bestrafen, und einen Strafkrieg mit ihnen zu führen, welcher auf das eigne Wohl der Kinder abzielt. Gleicher Gestalt auch die Vormänder und Schullehrer u. s. w. In der Beziehung aber, oder in natürlichen und gleichen Zustände kann die Rechtsmäßigkeit eines Strafkriegs nur unter der Einschränkung behauptet werden, wenn ich zum voraus weiß, daß die zugefügten Uebel oder Strafen wirklich den andern bessern, und ich durch die Strafen Uebel nicht ärger machen werde. Dahin gehören die Fälle, wenn etwan ein Mensch in der hitzigen Krankheit sich erkehen will, ich nehme ihn aber den Degen mit Gewalt, und weil er sich zur Wehre setzt, versetze ich ihm auch wohl einige Streiche und Strafen, um ihn durch sinnliche Mittel von der fernern Entgegensetzung abzuhalten. Oder wenn ein Mensch aus Verdruß und im Affect ins Wasser springt, um sich zu erdrossen, so kann ich, wenn ich gut schwimmen kann, denselben nachschwimmen, und bey den Haaren herausziehen, würde er sich auch widersetzen, und ich weiß nur, daß ich ihm an Stärke weit überlegen bin, so gebe ich ihn von rechts wegen einige derbe Schläge, und führe ihn mit Gewalt zu seinen Verwandten, welche auf ihn acht geben müssen, bis er vernünftigeren Vorstellungen Gehör giebt, und sich der Affect gelegt hat. Daß ich einen solchen Strafkrieg zu führen befugt bin, gründet sich in der wahrscheinlichsten Hoffnung, es werde ein solcher Mensch am Ende mir es Dank wissen, daß ich ihn von so großer Gefahr befreiet habe. Zudem weiß ich, daß ich bey solcher Art zu handeln meiner Pflicht und meinem Gewissen gemäß gehandelt habe, indem ich sagen kann, ich habe hierdurch einen großen Mangel der Vollkommenheit entfernt. Wenn aber von ganzen Völkern die Rede ist, und gefragt wird, ob das eine Volk das andere, um es zu bessern, und zu seinem wahren Wohl zu lenken, bekriegen könne, so verhält sich die Sache ganz anders, indem das eine Volk, welches das andere bekriegt, immer vermuthen muß, das bekriegte Volk werde sich vor beleidiget halten, und sagen, wer hat dich zum Richter über mich gesetzt. Weil auch das Kriegsglück veränderlich und ungewiß ist, so hat in solchem Fall der bekriegende Theil zu befürchten, er werde im Fall der Niederlage gar schlecht verfahren. Wenn daher die Frage allgemein und unbestimmt aufgeworfen wird: Ob Strafkriege erlaubt sind? so glaube

ich, es könne solche Frage nicht bejahend beantwortet werden. Vielmehr heißt es hier das natürliche ist zu vermuthen, bis man das Gegentheil beweisen kann. Nun ist aber dies, daß man dem andern keine Uebel zufügt, daß man ihm nicht zwingt, etwas natürliches. Daher darf auch keine Zufügung der Uebel geschehen, ich müßte denn beweisen können, daß dergleichen Unternehmung einen wahrhaftig glücklichen Erfolg geben würde. Ich weiß wohl, daß einige die Gerechtigkeit aller Strafkriege durch folgendes Argument unterstützen suchen: wer das Recht hat zu einem Endzweck, der hat auch das Recht zu den hinreichenden Mitteln auch zu den Zwangsmitteln, wenn die gelindern nicht hinreichen wollen. Nun kommt mir aber das Recht zu, den Endzweck, andere vollkommen zu machen, auszuführen. Daher muß man mir auch das Recht zu den hinreichenden Mitteln, auch Zwangsmitteln, wenn gelindere nicht hinreichen wollen, verwilligen. Und sonach kann ich einen Strafkrieg zum besten des andern führen. Ich antworte aber hierauf: das ganze Argument kann in abstracto zugegeben werden, oder für sich nach den bloßen Begriffen ist es richtig. Aber in concreto, oder in einem bestimmten Fall können solche Umstände vorhanden seyn, die es verursachen, daß dasjenige, was für sich nicht regellos ist, dennoch widergesetzlich wird, wenn nemlich der andere sich vor beleidiget hält, wofür ich ihn zum Guten zwingen wollte. Außerdem kann auch der Untersatz, nemlich: mir kommt das Recht zu, den Endzweck, andere vollkommen zu machen, auszuführen, eingeschränkt werden, und zwar also: mir kommt das Recht zu, andere auf gebörige Art, und so, daß nicht ärgere Uebel entstehen, vollkommen zu machen. Wenn ich ihn aber zwingen und Gewalt beauge, so kann dadurch das Uebel nur ärger werden. Daher kann dieser Beweis keine Kraft äußern. Eben deswegen unterscheidet man ius in thesi und ius in hypothesis. Bey dem letztern muß ich auf alle Umstände Rücksicht nehmen, und da kann es seyn, es kommt mir kein Recht nach der ganzen Lage der Dinge zu, wenn ich gleich eine Befugnis für sich betrachtet, oder in thesi haben sollte. Noch andere bedienen sich dieses Grundes: Wer andere vollkommener macht, der beleidiget nicht andere. Wer aber andere zwingt, sich zu befehren, der macht andere vollkommener. Folglich wer andere durch Zwangsmittel zum Guten lenkt, der beleidiget nicht andere, sondern thut dasjenige, wozu er ein Recht hat. Ich könnte zwar hierbei den Ober- oder Fundamentalsatz einschränken, und sagen: wer andere auf gebörige Art, und ohne ärgere Uebel zu stiften, vollkomme-

ner macht, der beleidiget niemanden. Es mag aber genug seyn, wenn ich erinnere, daß der Untersatz nicht völlig richtig ist. Denn zwingt ich den andern, sich zu ändern und zu bessern, so kann es seyn, er wird nicht in der That vollkommener, sondern ein Heuchler, der nur das Tempo erwartet, mich vor seine Zwangsbefehlung rechtschaffen abzuführen. 3) Ob die wachsende Macht eines Landes Herrn und Völk eine gerechte Ursach zum Kriege sey, vermerkt der Hr. Verf. Ich glaube aber, daß unter gewissen Umständen, wenn man nemlich durch Freundschaftsbündnisse mit andern Mächten sich wider die anwachsende Macht nicht in Sicherheit setzen kann, ein Krieg und zwar wider Vermuthen der größern Macht, und ohne Ankündigung erlaubt seyn könne. Indem allemal zu vermuthen ist, derjenige, der mit das Meinige nehmen kann, will es auch thun, wenn er hinlängliche und weit überlegende Macht hat. Daher man in Europa gar sehr auf die Balance der Mächte siehet, und nicht verwilliget, daß einer so viel Land einnehme, wodurch die andern Mächte in Furcht gesetzt werden möchten, verschlungen zu werden. Bey solcher großen Macht steht dem schwächern Nachbar eine Beleidigung bevor, und ist ihm also ein Vertheidigungskrieg zugelassen. Nach dem Naturrecht ist nicht zu vermuthen, daß ein Herr, welcher ohne Schwierigkeit sich ein ander Land unterwürdig machen kann, solches aus christlichen Gesinnungen nicht thun wolle. 4) Leugnet der Hr. Verf. daß ein auf beyden Seiten gerechter Krieg möglich sey. Auch hierinne kann ich demselben nicht beppflichten. Denn wenn z. E. bey Privatpersonen sich der Fall zutrüge, daß zwey Personen bey einem Schiffbruch sich auf einen Balken oder Brete retteten, solches wollte aber nicht beyde tragen, so hat jeder das Recht, den andern mit Gewalt herunter zu stoßen, aus der Verbindlichkeit, die er gegen sich selbst zu beobachten hat. Hieraus erwächst ein auf beyden Seiten gerechter Privatkrieg. Wenn ferner bey ganzen Völkern und Ländern, die Frage von der Erbschaft eines Landes wäre, ein Testament, worinne die Erbschaft war bestimmt worden wäre, verursachte, daß Cajus und Titius ein Recht zu haben glaubten, das Land in Besitz zu nehmen, weil jeder sehr schließbare Gründe aufweisen könnte, daß ihn der Testator möchte verstanden haben. So läßt sich hier weiter nichts gedenken, als daß die beyden Competenten sich entweder in Güte mit einander vergleichen, oder wenn keiner dazu geneigt ist, müssen die Waffen entscheiden, und führen daher oft solche Mächte einen Entscheidungskrieg (bellum deci-

forium.) da sie es auf den Ausgang des Kriegs und auf das Kriegsglück ankommen lassen, wer Besitzer und Herr über das Land werden soll. Hier führen beyde Mächte und Regenten einen gerechten Krieg. Andere Fälle nicht zu gedenken. 5) Man kann nicht sagen, daß allemal die Ankündigung des Kriegs dem Kriege voraus gehen müsse. Denn wenn die eine Macht nur einen völlig gerechten Krieg führt, und weiß, sie würde durch die Ankündigung desselben eine Gelegenheit geben, daß sich die feindliche Macht besser zubereitete, und auf Hülfstruppen Beobacht nähme, wodurch es leicht kommen könnte, daß auch der gerechteste Krieg die betrübtesten Folgen nach sich zöge, und die Absicht desselben gänzlich vereitelt würde; so thut der Krieger ohne Theil sehr wohl, wenn er seinen ungerechten Feind überrumpelt, um seinem Befugnissen größern Nachdruck zu geben, und seinen Zweck zu erreichen. Die neuere Geschichte giebt auch Beispiele an die Hand, wo der Krieg ohne vorhergehende Ankündigung mit glücklichem Erfolg geführt worden. Ist aber freylich wahrscheinlich, daß die Ankündigung des Krieges den Feind schon warnen möchte, das Schuldige zu leisten, so muß die Ankündigung als ein gelindertes Mittel dem Kriege selbst vorgezogen werden. Wer verschiedene Beispiele hiervon zu lesen wünschet, den verweise ich auf den schon oben angeführten Traité de indicatione et clarificatione belli des Hrn. Regier. R. von Feilich. Sonst vergleiche man auch bey diesem Artikel den obigen Artikel: Feindseligkeit im Kriege. Auch verdient Hr. von Keal in der Staatskunst 5 Th. S. 425. f. und 6 Th. S. 336. 425. 490. gelesen zu werden. Von dem Kriegsrecht muß Grenherr von Diefelfeld Staatskunst 2 Th. S. 222. f. und von dem Kriegsbeer 1 Th. S. 512. 609. 619. f. f. gelesen werden. Auch sind alle diejenigen Schriftsteller hier zu gebrauchen, welche ein Naturrecht geschrieben haben, von welchen die vorzüglichsten unter dem Artikel: Gesetz der Natur angezeigt worden sind.]

[Kriegslist,

siehe List im Kriege.]

[Kriegsraison,]

[Ober Raison de guerre, (Ratio belli) bestehet in einer von den ordentlichen Regeln abweichenden Art, etwas im Krieg zu unternehmen. Die Klugheit erfordert oft, daß ein Regent und General wegen der Umstände und Lage der Dinge nach der Kriegsraison etwas thue, was zu anderer Zeit sehr regellos

gutes seyn würde. Noth, Collision, Erhaltung unsers Rechtes geben dem sonst Regellofen die größte Regelmäßigkeit. 3. E. wenn man sich gedungen sieht Magazine in Etich zu lassen, so erfordert die Kriessklugheit, solche zu verbrennen, damit sie nicht dem Feinde zu seiner Unterhaltung in die Hände fallen, und aus eben dem Grunde kann man alle Nahrungsmittel zernichten, um sich den Kücken frey zu machen u. s. w. Doch ist es auch möglich, daß man in der Art und Weise zu hart verfabre, und alsdenn würde Entschuldigung mit der Kriegsraison ein nichtiger Vorwand seyn. Mehreres hiervon wird in dem Völkerrecht ausgeführt. Vergleiche auch den Artikel: Staatsraison.]

[Krongold,
siehe Gold.]

[Krummlinigte Bewegung,

[Ein Körper beschreibt eine krumme Linie, wenn er beständig seine Richtung oder Direction ändert. Da aber ein Körper keine Kraft besitzt, sich selbst in seiner Richtung zu ändern, so erhellet, daß bey der krummlinigten Bewegung der Körper von mehr als einer Kraft getrieben werden müsse. Eine Kraft, welche geschickt ist, die Ruhe, oder die in einer geraden Linie mit gleichförmiger Geschwindigkeit fortwährende Bewegung eines Körpers zu verändern, nennet Newton vim impressam und sezet drey Arten derselben, nemlich den Stoß, den Druck, und die nach einem beständigen Punkte abzielende Kraft. (Iam, pressionem, et vim centripetam).]

Kunst,

Dieses Wort ist in unterschiedenen Verstand genommen worden, indem solches bald eine natürliche Vollkommenheit etwas zu wirken, die sowohl Gott, als der Natur zukomme; bald eine jegliche Geschicklichkeit des Verstandes, so fern sie dessen natürlichen Fähigkeiten entgegen gesetzt wird; bald eine besondere Geschicklichkeit desselben, die von dessen andern Arten, als von der Wissenschaft, Klugheit, u. s. f. unterschieden sen, bedeutet. Die Aristotelici theilen die Habitus des Verstandes in fünf Gattungen, in die Kunst, Wissenschaft, Intelligenz, Weisheit und Klugheit; und in dieser Absicht nennet Aristoteles ethic. lib. 6. cap. 4. die Kunst einen habitum cum ratione efficiendum, eine solche Fähigkeit des Verstandes, da etwas vermittelt der gesunden Vernunft kann gewirkt werden, conf. Scheibler part. 1. oper. cap. 1. pag. 47. Müller in institut. ethic.

p. 2. cap. 7. Chauvins lexic. philosoph. pag. 58. ed. 2. Micrasii lexic. philos. pag. 155. Die Alten haben die Kunst erstlich eingetheilet in artem definitam, in die gewisse, da ein Künstler, wenn er nach den Regeln seiner Kunst wirket, mit gehörigen und nöthigen Materialien und Instrumenten versehen, auch gebührenden Fleiß anwende, auch allezeit dasselbe erlange, was er bey seiner Arbeit suche, wie ein Schneider, Schuster, Weber; und in artem indefinitam, coniecturalem, in die ungewisse, wenn ein Künstler wegen veränderlicher Umstände seinen Endzweck nicht erhalte, ob er schon an seinem Ort nichts ermangeln lasse, wie es in der Oratorie, Medicin, in der Kriegskunst zu geschehen pflege. Hernach ist auch diejenige Eintheilung der Künste gar bekannt, da sie in artes liberales und illiberales, in die freye und unfreye, oder in die edle und unedle getheilet werden, welche diese Benennung daher haben sollen, weil sich jene vor freye und edle; diese aber vor knechtische und unedle Gemüther schickten. Vossius de quatuor art. popul. theilet die Kunst in artem nobilem, womit vornehme und edle Personen umgiengen: und popularem, damit das gemeine Volk zu thun habe, welche Eintheilung mit der, so gleich vorher gegangen ist, auf eins ankommt. Man lese Wower de polymach. pag. 23. Tiraquellum de nobilit. pag. 156. Budäum annot. posth. in pand. pag. 193. Was die sogenannten artes liberales, oder die freyen Künste seyn, und eigentlich in sich fassen, hierüber findet man gar unterschiedene Meinungen. Einige versehen darunter alle Künste und Wissenschaften: andere alle weltliche Gelehrsamkeit; noch andre alle Künste und philosophische Disciplinen. So sehen solche auch einige der Philosophie und Theologie entgegen; und Aristoteles verketet darunter die Metaphysic. Ihre Benennung wird bald von der Freyheit; bald von dem freyen Stand des Menschen, wie schon gedacht; bald von der Befreyung der weltlichen Sorgen, so man hierdurch erhalte, u. s. f. hergeleitet. Sie sind mit vielfältigen, griechischen sowohl, als lateinischen Namen belegt worden. Die siebenende Zahl der freyen Künste, welche die Grammatic, Dialectic, Rhetoric, Arithmetica, Music, Geometrie, und Astronomie ausmachen, hat ihren Ursprung von Augustino, wovon mit mehrern nachzusehen sind die obs. Hall. tom. 1. obseru. 4. p. 40.

Eigentlich von der Sache zu reden, so sind die Künste nicht anders, als fertige Geschicklichkeiten, die ein Mensch durch Fleiß und Uebung erlanget, daß er mit den Kräften, so ihm die Natur verliehen, klüglich umgehen, und durch ihren Gebrauch

brauch seinen wahren Nutzen, zu dessen Beförderung sie bestimmt sind, befördern, und allen Schaden möglichst verhüten kann. Alles, dessen die Natur das Gemüth des Menschen theilhaftig macht, sind bloße Fähigkeiten, welche der Mensch willkürlich gebrauchen kann, und diese können also sowohl zu guten, als bösen Thaten angewendet werden. Nach dem Fall sind die natürlichen Fähigkeiten der Menschen immer schwächer, und daher die Neigung zum unrechten Gebrauch derselben immer stärker worden, daß also eines theils die noch überbliebene gar sehr geschwächten Kräfte derselben nicht mehr hinlänglich gewesen, sonder saure Arbeit was wir brauchen, zu erlangen; andern theils auch der Wille der Menschen in Ansehung seiner habituellen Neigung zum Bösen zum rechten Gebrauch derselben nicht mehr genugsam indifferent geblieben. In Ansehung dessen haben die Menschen trachten müssen, durch sauren Fleiß und langwierige Uebung ihren natürlichen Fähigkeiten diejenige Geschicklichkeit einzuverleihen, welche erforderlich wird, das von Gott intendirte Gute dadurch erlangen zu können, und aus diesem Grund nun sind nach und nach die Künste entstanden. Zu allen wahren Künsten wird erstlich erfordert eine gründliche Erkenntnis der Natur der Sache, die man tractirt, z. E. der Grund aller mathematischen Künste und Handwerke ist die Erkenntnis der Proportion und richtige Abtheilung des ganzen, so der Handwerker verfertigen soll; in physischen Dingen die Erkenntnis der Kräfte und Wirkungen der Natur; in Moralsachen die Erkenntnis der moralischen Natur des Menschen u. s. w. Durch diese Erkenntnis begreift man hernach durch richtige Folge die ganze Fähigkeit einer Sache, und zu nutzen oder zu schaden, und hieraus wiederum, wie eine Sache zu tractiren, daß man den Nutzen, den es und zu geben, fähig ist, erlangen, und den Schaden, der mit dessen Gebrauch verbunden seyn kann, vermeiden möge, woraus auch noch zu urtheilen ist, wie von einem wahren Künstler in allen Dingen ein ungeschickter Stöhrer, oder Pfuscher unterschieden sey. In der wahren Schätzung und Hochachtung der Künste wird gar sehr geirret, indem man dieselbige nicht nach dem eigentlichen Endzweck, wozu sie bestimmt sind, und angewendet werden sollen; sondern nach dem Affect des Interesses estimirt. Denn da heißen nutzbare Künste diejenigen, dadurch man Ehre, Reichthum und Bequemlichkeit erwerben kann; brodlose Künste sind, die dem Genie des Seculi nicht gemäß sind, und die schädlichen, welche das Seculum durchaus nicht leiden kann, s. Müllers Anmerkungen über

Gracians Oracul Max. 12. n. 1. p. 79. und Max. 20. n. 1. p. 127. (Man versteht mehrertheils unter dem Worte: Kunst eine Fertigkeit dasjenige in Wirklichkeit zu bringen, was durch den Lauf der Natur seine Wirklichkeit nicht erreichen kann, entweder gar nicht, oder doch nicht zu der bestimmten Zeit, an dem bestimmten Ort u. s. w. So wird z. E. der Phosphorus, der aus Urin gemacht wird, ein Werk der Kunst genennet, und wenn ein Gärtner in unserm Lande schon um Ostern reife Kirschchen durch seinen Fleiß und um Johanni reife Weintrauben liessert, so schreibt man dieses auch der Kunst zu. Es werden die Künste in innere und äußere eingetheilt. Die innern bringen etwas in uns selbst hervor. Z. E. die Kunst zu demonstrieren, Ideen zu dividiren u. s. w. Die äußern aber beziehen sich auf äußerliche Gegenstände z. E. die Music, die Baukunst. In Ansehung des Nutzens redet man von vernünftigen und unvernünftigen Künsten. Die vernünftigen sind entweder für sich vernünftig oder nach der Lage der Dinge. Und eben so sind die unvernünftigen entweder für sich unvernünftig oder in gewisser Beziehung. Wobey der Satz wohl zu merken ist, daß eine Kunst für sich zwar vernünftig seyn könne, die aber doch Beziehungsweise und nach der Lage der Dinge unvernünftig zu nennen ist. Z. E. wenn einer eine Dreschmaschine erfände, welche eben so viel Getreide in kurzer Zeit ausdreschen könnte, als 6 Tagelöhner in längerer Zeit nur zu leisten fähig sind, so wird diese Kunst zwar an und für sich ganz vernünftig und nutzbar seyn, aber nach der Lage, worinnen wir jetzt leben, wäre sie schädlich, weil viele arme Leute dadurch um ihr Brod kämen. Eben so würde sich die Sache verhalten, wenn einer eine Ackermaschine erfände, welche ohne Pferde, durch einen einzigen Menschen gelenkt, ackern könnte. So bat man neuerer Zeit eine Maschine erfunden, welche die Stelle verschiedener Epiken vertreten kann, man macht aber die Kunst zu helfen und andern Collegis mit Grunde keinen Gebrauch davon. (Siehe Analyse et Description d'une nouvelle Machine nommée copiste secret inventée à Naples, 1762. par le Comte de Clappert 1764. 4. av. 68.) Eine Kunst kann auch vernünftig und nützlich seyn, wenn sie nicht ausgebreitet und jedermann kund geschehen wird; die aber unvernünftig ist, wenn man sie ausbreitete. Z. E. wenn einer Gold machen könnte, und wendete es zu guten Absichten an, so wäre dies zwar eine vernünftige Kunst, sobald aber dieser Künstler jedermann in einer Schrift solche Kunst entdeckte, so wäre dieselbe sehr schädlich, weil alsdenn das bequeme Mittel im Staat fehlte, den Werth der Dinge

bertheiligen, daß manche Gesellschaft, welche ihre Absichten und Künste verheimlichen, deswegen nicht tadelnswürdig sind, und daß man daraus zu schlechten nicht berechtiget sey, als ob sie böse Zwecke vor Augen hätten, weil sie ihre Arbeiten verheimlichen. Das Gute kann eben durch eine Veroffenbarung schädlich werden. Zu den unvernünftigen Künsten gehört die Kunst, Flöhe und andern Ungeziefer zu machen. Man rechnet auch die brodblosen Künste dahin, welches solche Künste sind, die einen Menschen nicht sicher und zu jederzeit ernähren. Z. E. Kartenkünste, die Künste der Gaukler, der Seiltänzer, der Lustspringer u. s. w. Die Chemie und Arthematie geben den Stoff zu allen Künsten. Von den Künsten und der großen Menge der Schriften, die davon handeln, siehe Jo. Andr. Fabricius Abriss einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit. 1 Band, 3 Hauptstck. Man lese die Rubrik Künste in Sulzers Theorie der schönen Künste.]

[Kunstgriff,]

[Wird mehrertheils in guter Bedeutung genommen, und bedeutet ein regelmäßiges Mittel, eine Absicht zu erreichen, und die Schwierigkeiten zu entkräften. Siehe Sulzers Theorie der schönen Künste unter diesem Artikel.]

Kupfer,

Es unter den schlechten Metallen das geschmeidigste, glühet lang im Feuer, ehe es zum Flusse zu bringen ist, und läßt sich nicht dem Golde und Silber sehr ausdehnen und treiben. Man findet solches in Europa, sonderlich in Schweden und Dänemark häufig. Doch trifft man davon wenig pur und gebiegen an, außer daß in etlichen Silbergruben dessen etwas gefunden wird, aber gemeintlich nur in kleinen Kröpfchen oder Blättchen, so an den Erzen hangen. Insgemein wird es aus seinen eigenen Erzen gebracht, welche in geschmeidige und weichflüssige, und strenge oder hartflüssige Kupfererze unterschieden werden. Beyde haben meistens grüne, oder auch blaue Flecken und Adern. Sonst wird das Kupfer von einigen in das schwarze, rothe und gelbe getheilet. Die bey ersten Sorten, als das schwarze und rothe Kupfer, sind nicht anders unterschieden, als daß jenes nicht so pur und sauber, als dieses ist; sind aber beyde geschmeidig und zertreiblich. Das gelbe hält noch andere Metalle in sich, und wird in Ansehung desselben entweder Glockenmetall, oder Messing genennet, s. Valentini

p. 73. 199. [Wauern Mineralogie. Werlin 1763. p. 353. u. f.] Zu Gießen ist unter Verdries 1715. eine Disputation de cupri origine, tractatione et vibus gehalten worden, welche man in dem Journal des sçavans. 1717. mart. pag. 342. recensiret. [Aus Kupfer wird in Spanien durch Essig und nicht ganz ausgepreßte Weintrückern Grünspan zubereitet, welcher theils zur Färberey und Malerey, theils zu andern Absichten gebraucht wird. Die kupfernen Gefäße sind daher sehr gefährlich, wenn man darinne kochet, und salzichte Dinge oder Essig verwahrt, um solche zu genießen. Denn die Salze und saure Dinge lösen das Kupfer in Grünspan auf, der dem Menschen ein höchst schädliches Gift ist. Eben deswegen verzinnnet man solche kupferne Geschirre, um allen schädlichen Erfolgen vorzubeugen. Wie thöricht ist es demnach, wenn man die so genannten Essiggurken deswegen in kupfernen Kessel erwärmt, damit sie eine schöne und frische grüne Farbe bekommen mögen. Gurken sind schon überhaupt eine den mehesten Menschen schädliche Speise, aber solche schöne grüne Gurken sind ein wirksames Gift, und doppelt schädlich. In dem allgemeinen Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaft im 5 Theile num. IX. ist eine Abhandlung von Franciscus Thierry über die Frage, ob man bey Bereitung der Speisen den Gebrauch kupferner Gefäße gänzlich abschaffen solle, lesenswerth. Wie man auf Kupfer schreiben könne, daß sich die Buchstaben erheben, davon siehe den Artikel Stein.]

[Kuppelpelz,]

[Munus proxeneticum, wird diejenige Belohnung genennet, welche man denjenigen verspricht, die eine Ehe zu Stande bringen. Man siehet also leicht ein, daß derjenige, dem eine solche Belohnung versprochen wird, nicht eher den Kuppelpelz fordern könne, bis er wirklich die eingegebende Ehe bewirkt hat. Sieht man aber dem andern etwas voraus, mit dem Befügen, es sollte ein Kuppelpelz seyn, so pflegt doch der Freywerber das Empfangene nicht wieder herauszugeben, obgleich aus der Ehe nichts wird, weil er es als ein Geschenk anjehet, das man ihm gegeben, damit er sich mehrere Mühe in Bewirkung der Absicht geben möchte. Geßet aber, es wäre eine Belohnung dem Freywerber versprochen worden, aber man habe nicht bestimmt, worinn sie bestehen soll, so entsteht die Frage, was er fordern könne? Die bloße Vernunft wird freilich sagen, ganz allgemeine und unbestimmte Versprechen haben nichts auf sich, denn dabe ist nur überhaupt gesagt, da sollt etwas haben,

haben, wenn du mir die oder jene Frau verschaffest, so kann ich dem andern auch für einen Pfennig Stechnadeln geben, denn das ist auch was. Also muß man sich dasjenige bestimmen lassen, was man bekommen soll, wofür man sicher gehen will. Doch steht man in präri auf die Gewohnheiten der Länder. So ist i. E. hier zu Lande gebräuchlich, daß der Freywerber oder derjenige, der die Ehe zu Stande bringt, von der Braut ein Hemd bekommt, u. s. w.]

Kupplerer,

Dieses Wort wird mehrertheils im bösen Verstande gebraucht, und bedeutet eine Bemühung, andern Leuten Gelegenheit zur Hurerey, Unzucht oder Ehebruch zu machen, entweder um Gewinns willen, oder Ehre dadurch zu erlangen, oder aus Armuth, wie Thomasiaus in iurisprud. diuin. lib. 3. cap. 2. §. 219. in der Note anmerket. Indem man dadurch schändliche und unanständige Dinge befördert und andere verführt, so siehet man gar leicht, wie man die Kupplerer nicht zu dulden, und den Leuten, die sich darauf legen, Einhalt zu thun habe.

[Kuß,]

[Osculum. Wenn man den Mund auf einen Theil des Leibes eines andern, vorzüglich aber Mund auf Mund drückt, so ist es ein Zeichen der genauesten Freundschaft und Gewogenheit. Daher auch diejenigen, welche in Feindschaft gelebt, und sich wieder ausgesöhnt haben, zur Versicherung der Ausöhnung und zukünftiger Freundschaft, sich küssen oder berzen. Vor alters küßete man sich auf den Kopf, Stirne, Augen, Wangen, Hals, Brust, Hand, Knie, Füße, und Lippen. Auch wurde oft mit dem Gruße ein Kuß verbunden. Siehe Gruß. Zuweilen warf man einen Kuß zu den Göttern, Königen und deren Bildnissen, oder wenn man sonst Ehre und Lieblosung erweisen wollte. Dies geschah, indem man seine Hand küßte, und alsdann gegen dem geliebten und geehrten Gegenstand ausstreckte, wie auch noch heut zu Tage gebräuchlich ist. Vergleiche Federichs Antiquitätenlexicon unter der Rubrik Osculum, wo man auch von osculo religionis und von den Küßen der Juden lesen kann. Ferner Martinus Kempius in seinem Werke de osculis, Frankfurt. 1630. 4. Jacob Herenschmidius in osculologia, Wittenb. 1630. 12. Jo. Fried. Gesslii de osculis, Chemnitz 1675. 12. Paul. fr. Romani Dissertationes, Lips. 1664. Georg Gözii de osculo, Ien. 1670. Jo. Joach. Zemygravi de modo salutan-

di osculo, Argentorati 1685. Georg Rittershusii de osculis, Francof. ad Viadr. 1689. Alb. Spenserii, Aboae 1705. 8. Contr. Sam. Schurzleischii de ritu salutandi per osculum, in eius dissert. philolog. Lips. 1700. 4. Vom Zusetzen der Küsse sehe man Tacit. hist. lib. 1. c. 36. Juvenal Sat. IV. v. 118. Salmas. ad Vopisc. Prob. c. 23. Von dem Hände küssen siehe Gent. Morini dissert. tomoe secundo academiae inscriptionum, p. 104. seqq. Vom Fußküssen des Papstes, Matth. Zimmermann in montibus pietatis pag. 373. Die Juden, welche vor den Papst gelassen werden, dürfen nicht die Füße desselben, sondern nur die Erde oder den Ort, worauf der Fuß des Papstes gestanden hat, küssen. Siehe Jo. Jac. Schudarium T. I. memorabilium Iudaicorum p. 242. Noch kann nachgeschlagen werden Carpzov ad Schickardi ius regium Hebraeorum p. 76. und in notis ad libr. Ruth. p. 128. seq. wie auch Jo. Gottl. Carpzov ad Goodwinum p. 362. Scacchus in Myrothecio tercio cap. 35. Von den Küßen der alten Christen handelt Tob. Pfannerus II. 3. Observationum ecclesiastic. Peter Müller de osculo sancto, Jen. 1675. und 1718. Jo. Gottfr. Lange von dem Friedenskusse der alten Christen Leipz. 1747. 4. Von dem Religionskusse siehe Matthäum Droverium de Niedeck, in libro de veterum adorationibus, cap. 25. Jo. Frontonis de cultu sanctorum.]

Lachen,

Es wird dieses Wort von verschiedenen Ideen, die von einander unterschieden sind, gebraucht, daher dasselbige nicht wohl überhaupt zu beschreiben, wenn nicht vorher dieser Unterschied berührt, und aus einander gesetzt wird. Denn ein anders ist ein wahrhaftiges; ein anderes ein dem Schein nach angestelltes und geschehenes Lachen. Das wahrhaftige Lachen ist entweder ein natürliches oder außernatürliches in Ansehung der Ursachen, die solches wirken. Das natürliche kann man physice und moraliter betrachten. Erwäget man dasselbige physice, so untersucht man das eigentliche Wesen nebst den dazu gehörigen Umständen desselben. Es ist dieses Lachen eine natürliche Bewegung, durch welche der Mund verzogen, und zugleich, wenn sie stark ist, ein gewisser heller unterbrochener Laut ausgelassen wird, welche Bewegung vermittlest gewisser Nerven geschieht, die das Zwerchfell mit dem Herztelle, und ferner mit dem Gesichte verbinden. Dabey es geschieht, daß wenn solche Nerven von einer ungewöhnlichen Ursach gereizet oder gerührt werden, sie in der Brust und

an dem Munde eine solche Bewegung zu wecken. Einige haben der Milk den Ursprung des Lachens zugeschrieben, und Cicero lib. 11. de orat. hat bekennet, ihm wären die Ursachen des Lachens unbekant. Diese natürliche wahrhaftige Bewegung, welche man das Lachen nennet, verursacht die Freude, daß man sehr Lachen ohne der Freude haben wird, es befehle nun dieselbige nur in einer angenehmen Emfindung, oder sie sey ein Affect, in welchem beenden Verstand die Freude statt findet. Denn obgleich nicht allezeit die Freude ein Lachen erwecket, indem selbige entweder für sich schwach, oder andere natürliche und moralische Ursachen daran hinderlich seyn können; so ist doch kein wahrhaftiges Lachen ohne innerliche Freude, wenn man gleich selbige nicht alsobald abmerken kann. Will sich jemand auf einen Stuhl niederlassen, und er setzet sich darneben hin, so lachen wohl welche darüber, so in der That in dem Gemüthe eine Freude präsupponiret, entweder weil man denket, es ist gut, daß dieses nicht dir, sondern einem andern wiederfahren; oder weil einem dieses als etwas Ungewöhnliches vorkommt. Denn dies ist die Art der Wollüstigen, welche ohne dem am meisten zum Lachen geneigt sind, daß sie sich mit neuen, seltsamen, ungewöhnlichen und veränderlichen Sachen belustigen. So oft ihnen nun etwas dergleichen vorkommt, so ist ihnen dieses angenehm, und erwecket eine Freude. Hieraus können wir Schlußweise zwey Stücke leicht erkennen: erstlich: worüber man lache; über alles, darüber man sich freuet, wie nun das Objectum der Freude entweder durch sinnliche; oder judicieuse Phantasia dem Gemüthe kann vorgestellt werden; und die sinnlichen Phantasien sehr nach Beschaffenheit des Alters, des Geschlechts, des Stands, der Gemüthsdisposition modificiret werden; also entstehen daraus unterschiedene Arten von Objectis, welche eine Freude, folglich ein Lachen machen können, die darinnen übereinkommen, daß sie etwas angenehmes und eine Connexion mit unserm Verstand haben. Hernach fragt sich: Wem das Lachen eigentlich zukomme? welches aus dem obigen, daß es eine Wirkung der Freude sey, zu schließen. Es haben die Menschen allein die Kraft zu lachen, indem nur ihnen die eigentliche Freude kann bezeuget werden, worinnen Gott eine besondere Providenz sehen lassen. Denn weil er den Menschen zur Socialität erschaffen, so soll der Rechte durch das Lachen zur Verfreude; und durch das Weinen zur Mitleidigkeit desto mehr aufgemuntert werden, welches die Liebe unterthält, und das Band der Gesellschaft desto fester macht, daher auch Aristoteles lib. 3. de part. animal. cap.

10. das Lachen als ein Proprium des Menschen und zwar in quarto modo ansieheth, wohn der bekannte Vers geböret:

est medicus, bipes, canescens denique ridens.

Es scheint, als ständen dieser Wahrheit verschiedene Umstände entgegen. So lesen wir zwar in heiliger Schrift von Christo Joh. 11. v. 35. Luc. 19, v. 41. Lchr. 5. v. 7. daß er geweinet, niemals aber, daß er gelachet, welches auch nicht wahrscheinlich, und unter anderm von dem Augustino und Salviano behauptet worden, daß er niemals gelachet. Denn wenn gleich dieses aus dem Stillschweigen heiliger Schrift noch nicht zu schließen; so machen es doch die Umstände wahrscheinlich, indem er kein Objectum finden konnte, welches ihm ein Lachen hätte erregen sollen. In den *adib. eruditor.* 1710. p. 303. werden zwey Ursachen angeführt, warum glaublich, daß unser Heiland gelachet habe: einmal weil Lachen und Weinen zu den menschlichen Schwachheiten gehörten, die Christus auf sich genommen; hernach weil das Lachen an und vor sich was indifferentes. Doch wie das letztere die That selbst, ob er gelachet, noch nicht erweist, auch keine Vermuthung, so lange er kein Objectum des Lachens gehabt, erwecket; also kann das Lachen an sich selbst für keine menschliche Schwachheit gehalten werden, und ist kein Zweifel, daß man auch im Paradies würde gelachet haben. Wolte man ihm ja ein Lachen zuschreiben, so ließ sich solches besser aus der Freude, die er über einen bußfertigen Sänder gehabt, herleiten. Aus dem Profangeschreien werden auch verschiedene angeführt, welche Zeit ihres Lebens nicht gelachet, als Marcus Crassus, nach dem Zeugniß des Plinius lib. 7. cap. 29. Phocion von Athen bey dem Plutarcho in *apophegm.* 187. Anaxagoras Clazomenius nebst andern, die Joh. Baptista Porta de human. physiogn. lib. 2. cap. 12. und Casmerarius in *horis subref.* cap. 98. anführen. Doch dieses alles beweiset noch nicht, daß sie nicht hätten lachen können, wenn sie gleich in der That nicht gelacht haben. Was man von gewissen Statuen vorgiebt, als wenn sie gelacht hätten, ist entweder falsch, oder es hat nichts, als Betrug dahinter gestekt. Man hat eine Art von Tauben, welche man Lachtauben nennet, deren Benennung anzuzeigen scheint, als lachten selbige, die aber nicht sowohl ein Lachen, als vielmehr eine dem Lachen ähnliche Stimme von sich geben. Aristoteles histor. animal. lib. 7. cap. 10. und Plinius proem. lib. 7. geben vor, daß ein kleines Kind vor dem vierzigsten Tage nicht lache, welchem Hippocrates widerspricht, und behauptet, daß ein Kind,

so bald es geböhren wäre, lache. So hat man auch angemerkt, daß man durch allzu vieles und heftiges Lachen sich eine Krankheit erregt, daher das Sprichwort bekannt ist: ich lache mich krank. Betrachtet man aber das Lachen moralisch, so fragt sich: was von der Moralität des Lachens zu halten? Das Lachen an sich selbst ist eine natürliche Wirkung, die in keines Menschen Gewalt steht, daß niemand weder lachen, noch sich dessen, wie er will, enthalten kann. Inzwischen weil sie eine Wirkung der Freude, und ein Mensch diese zu dirigirende Macht hat, so fern sie vernünftig, oder unvernünftig ist; so hat er in so fern wegen des Lachens Aechenschaft zu geben, und man kann sagen, daß dasselbige vernünftig und unvernünftig. Ein vernünftiges Lachen verpendirt von einer vernünftigen Freude, daß man sich über solche Dinge freuet, die an sich selbst einer Freude werth sind, und in der Freude gehörige Ruhe hält; da hingegen ein unvernünftiges Lachen eine unvernünftige Freude zum Grunde hat, das ebenfalls auf zwei Stücke ankommt. Unvernünftig ist das Lachen ratione obiecti, wenn man sich freuet, folglich lachet, da sichs entweder der Mühe nicht verlohnt, wie es kleine Kinder zu thun pflegen; oder da es an sich selbst unrecht, indem man nämlich über eines andern Fehler, auch wohl über seine eigene vollbrachte Bosheit sich freuet und lachet, welches eine Anzeige eines recht verderbten Gemüths ist; ratione modi aber, wenn man im Lachen keine Ruhe zu halten weiß, dahin das wahrhafte Sprichwort gehört: per risum multum debet cognoscere stultum. Denn ein solcher Mensch giebt an Tag, daß er wenig Judicium habe, indem er sonst urtheilen und unterscheiden würde, was eine Freude und Lachen verbienet oder nicht. Ist es wahr, daß Democritus über alles gelachet, so ist er nicht klug; sondern ein Narr gewesen. Vernünftige und kluge Leute werden wenig lachen. Salomon im Prediger cap. 2. v. 2. sagt gar artig: ich sprach zum Lachen, du bist toll, und zur Freude, was machst du? welche Worte die Freude und das Lachen auch mit einander verknüpfen, daher sonst in der heiligen Schrift die geistliche Freude durch das Lachen vorgebildet wird, Ps. 32. v. 8. 126. v. 1. 2. Luc. 6. v. 21. und cap. 7. v. 7. vergleicht Salomon das Lachen eines Narren mit dem Krachen der Dornen unter den Füßen, anzeigend, daß nichts darhinter stehe.

Das außernatürliche Lachen kommt nicht aus den ordentlichen, sondern aus außerordentlichen und ungewöhnlichen Ursachen her. Man schreibt von einem Kraut in Sardinien, welches die Kraft haben soll, daß wenn man solches koste, es eine

Bewegung wirke, die dem Lachen ähnlich, davon Solinus cap. 10. Dioscorides lib. 4. cap. 24. Plinius lib. 20. cap. 11. lib. 34. cap. 17. zu lesen, daher auch das Sprichwort risus Sardonius mag entstehen seyn, s. Crasimus in chiliad. p. 620. Vossius in instit. orat. lib. 6. pag. 4. 5. Maffey in observ. ad Platonem de republica pag. 32. Plinius lib. 24. cap. 17. gedenket eines andern Krauts, daß wenn man dasselbige mit Myrrhen und Wein vermischte, solches auch ein Lachen verursachte, so ist auch bekannt, daß die Leute, die von den Taranteln gebissen werden, unter andern lachen; [vergleiche den Artikel: Music.] Und man merket an, daß diejenigen, welche an dem Herzen verwundet wurden, lachend zur Erde, welches Scaliger aus dem Aristotele vertheidiget, indem die Wunde eine Wärme; und die Wärme das Lachen erzeuge. Das dem Schein nach angestelltes und geschehenes Lachen ist, wenn die Menschen sich stellen, als lachten sie, ohnerachtet es ihnen nicht nur um das Herz ist, indem man keine Freude zum Grunde hat. Dahin rechnen auch einige das Lachen, wenn man gekitzelt wird; welches andere aber für ein rechtes und wahrhaftiges Lachen halten. Vossius de origine et progressu idololatriæ lib. 2. cap. 15. merket an, daß man das Lachen für einen Gott gehalten, und daß zu Lacedæmon Lucurgus dem Lachen einen Tempel aufgerichtet. Es haben insonderheit diese Materie ausgeführt Vossius de risu et steru, somno et vigilia; Politianus de risu; Vossius de origine & progressu idololatriæ lib. 3. cap. 46. der ein ganzes Capitel davon hat, auch lib. 8. cap. 15. zu Ende einiger andern Scribenten gedenket; Joh. Andr. Schmid in fascicul. miscell. physic. p. 56. in einer besondern Disputation de risu, Lælius Peregrinus de animi affectionibus p. 122. Buddeus in instit. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 20. [Das Lachen kann sowohl in Ansehung des Leibes, als auch in Beziehung auf die Seele betrachtet werden. Setzt ich auf die Seele, so entsteht das Lachen aus der Empfindung eines Vergnügens, welches einen Contrast oder Verbindung unermutheter Ereignisse und solcher Dinge, die man nicht besonnen vermuthet, zum Vorwurf oder Gegenstand hat. Ein solcher Contrast kann sowohl bei Kleinigkeiten, die eine Vollkommenheit darreichen, als auch bei seltsamen ungeschicklichen Ungereimtheiten statt finden. Dergleichen Ungereimtheiten entspringen, wenn wir eine Abweichung einer Sache von ihren Regeln bemerken. Es kommt jedoch hierbei nicht darauf an, ob wirklich eine solche Abweichung vorhanden sey, sondern der bloße Gedanke einer Dissonanz ist schon hinreichend, ein Lachen zu erwecken.]

den. Ein geschickter Maler lacht über ein Bildniß, das von einem Pfuscher fertiget worden, weil er die Disharmonie wahrnimmt. Ein anderer, der die Regeln, nach welchen das Gemälde zu beurtheilen ist, nicht wohl inne hat, kann es ohne Gelächter ansehen. Es giebt inzwischen viele Fälle, in welchen die Menschen zu lachen pflegen. Man lacht aus Heftigkeit, andern zu gefallen, und hat dabei die Absicht, dem andern zu erkennen zu geben, als ob man bey ihm oder in seiner Erziehung, auch sogar in Kleinigkeiten eine Harmonie wahrnehme. Oft lacht der Mensch aus Spott und Verachtung, um zu erkennen zu geben, es sey ein ganzer Contrast von Ungereimtheiten vorhanden. Man lacht bey dem Scherz und Späße, um sein Vergnügen über die unermuthete und verdeckte Harmonie, die oft von einem Scheinwiderspruche begleitet wird, an Tag zu legen. Dann und wann lacht der Mensch über den andern, welcher ihm zu schaden sucht, obwohl der Schade für nichts zu schätzen ist, und derjenige sich selbst den größten Lort erweist, welcher den andern zu beleidigen sucht. Das naïfste und einfältigste Leute am meisten lachen werden, ist daraus begreiflich, weil sie bloß nach sinnlichen und verworrenen Begriffen auf die Harmonie der Kleinigkeiten merken. In sie lachen oft über die wichtigsten Gegenstände, weil sie die Beschaffenheit derselben mit ihrer schwachen Vernunft nicht durchbringen können, sondern solche vor Kleinigkeiten ansehen. Manchmal ist das Lachen ein bloßer Erfolg der Bewegung im Leibe, oder vielmehr der Nerven desselben, wenn z. E. ein Mensch gekübelt wird. Daher sagt Zuckert in seiner Abhandlung von Leidenschaften S. 25. „Das Lachen sey ein mechanischer Kugel der Nerven, ein Kugel, der unerwartet entsteht, und wieder schnell vorüber ist. Keine große, und anhaltende Exaltation der Nerven erregt ein Lachen. — Wenn das Lachen allzubestig und anhaltend ist, kann man sich in jene Welt hinein lachen.“ Sonst sind mancherley begleitende Veränderungen des Leibes mit dem Lachen verbunden. Dahin gehört 1) daß bey allem bestigen Lachen wenig von der Luft, welche in die Lunge gezogen worden, wieder herausgehet. 2) Im Gesichte äußern sich verschiedene Veränderungen, z. E. die Augenwimpern lassen sich herunter, die Stirne dehnt sich aus, die Augenlider nähern sich in ihren Winkeln und schließen sich zusammen. Die Feuchtigkeit in den Augen häuft sich, und verursacht ein Glänzen und Funken. Die Nase dehnt sich von einander. Die Lippen ziehen sich in die Länge, die Backen heben sich in die Höhe, und bey manchen Personen bemerkt man besondere Grübchen in Ba-

Philos. Lexic. I. Theil.

den, welche die Poeten für den Ein des Lachens und der Annehmlichkeit halten. Die Stimme besteht in einem starken Laute, der unterbrochen wird, und den man mit Gewalt von sich gehet muß, wenn einem der Athem nicht vergehen soll. 3) Der Hals wird dicke, die Adern am Kopfe und Halse schwellen auf. 4) In der Brust ist eine heftige Bewegung, daß man kaum Athem holen kann, wenn nämlich der Grad des Lachens groß ist. 5) In der Seite an den kurzen Rippen empfindet man einen Schmerz. Manchmal sind diese Veränderungen von gefährlichen Folgen, weil davon eine Entzündung der Haut, welche die Hölle der Brust auskleidet, und Pleura (pleuritis) heißt, wie auch der Lunge entstehen kann. Sogar ein Blutspen, ein Schlagfluß und Ohnmacht, ja selbst der Tod kann eine Wirkung eines zu heftigen und lange anhaltenden Lachens seyn. Die Bewegungen des Leibes, die ich ermehnet habe, rühren von der Bewegung dieser und jener Muskeln her, der Grad derselben richtet sich nach der Größe der Gedanken in der Seele, welche das Lachen verursachen, indem dieses die Harmonie der Seele und des Leibes erfordert. Wer mehrers von dieser Materie zu lesen wünschet, den verweise ich auf Ernst Anton Nicolai Abhandlung von dem Lachen. Halle 1746. Man unterscheidet auch das Lachen von Lächeln, und will durch das letztere den geringsten Grad des Lachens anzeigen. In der Sittenlehre unterscheidet man das Gelächter von der Verlachung. Dieses letztere besteht in dem Vergnügen über des andern sein Unglück und Elend. Siehe Davies Sittenlehre S. 280.]

Länge,

Wird in der Physik als eine von denen drei Haupteigenschaften eines Körpers angesehen, da man sich denselben als ein Ding vorstellt, welches sich in die Länge, Breite und Tiefe erstreckt und ausgedehnet ist. Wenn man solche abmessen will, so geschieht solches entweder durch gewisse Instrumente; oder durch Zahlen, da denn eine Länge gegen die andere gehalten wird, und die Körper entweder einander gleich, oder ungleich sind, so daß bey der Ungleichheit ein Körper entweder länger, oder kürzer als der andere ist.

Lästermaul,

Bedeutet ein Naturell, das von Natur zum lästern geneigt ist, und folgende Eigenschaften an sich hat. Erstlich ist das Gemüth in Ansehung des Willens in der Menschen Liebe erkaltet, und hat eine Neigung zum Verdruß aller Leute, das

A a a a

Gute

Gute, so an ihnen ist, neidisch herunter zu machen, und das Böse gebärg zu vergrößern, anstatt das es zu deren Vergnügen das Gute vielmehr mit Lobe billigen, und das Böse auf Erfordern der Regeln der Klugheit bescheidenlich entschuldigen sollte. Zum andern erreicht in Ansehung des Verstandes dieses häßige Naturell den höchsten Grad der Fähigkeit zu den giftigsten Affecten, wenn sich mit obgedachten gebärgigen Affecten des Willens ein sinnreiches Ingenium verbindet, welches solchen Leuten bey allen Gelegenheiten genug leichtfertige Erfindungen und Redensarten an die Hand giebt, daß sie kein Lob eines andern, ja keine nur indifferente Erzählung von ihm anhören dürfen, da sie nicht sofort mit einer beifsenden und höhnischen Gegende bereit seyn sollten. Dergleichen unholde Laster hat man nicht mit bloß artigen Spöttern zu vermengen, die zwar auch vom satirischen Geiste; aber dabey nicht vom häßigen Gemüthe sind, obwohl dieses gewis ist, daß der Ueberfluß von dieser Gemüthsart den Regeln der Klugheit ebenfalls nicht gar gemäß ist, (s. Müllers Anmerkungen über Gracians Oracul Max. 109. p. 66. Centur. 2. [Es müssen die Schriftsteller der Moral hierbey zu Rathe gezogen werden.]

[Landleben,]

[Man versteht unter dem Landleben den Aufenthalt der Menschen außer den Städten, wo sie die Verbesserung des Feldbauus vorzüglich zu ihrem Augenmerke machen. So sehr manche Poeten diesen Zustand auf einer vortheilhaften Seite geschildert haben, eben so sehr ist er auch von andern, besonders von Stadtleuten, verächtlich gemacht worden. Ueberhaupt von der Sache zu urtheilen, müssen wir sagen, daß sowohl das Stadt- als Landleben nöthig, und daß kein einziger Stand der Menschen verächtlich zu nennen sey, weil jeder das Seinige zum Wohl der ganzen menschlichen Gesellschaft beiträgt. In gewisser Beziehung, und wenn wir die Sache nicht nach einem Scheine, sondern nach der Wahrheit beurtheilen wollen, das das Landleben viele Vorzüge vor dem Stadtleben, und zwar 1) in Ansehung des Zwecks, welcher auf die Anbauung der Felder gerichtet ist, ohne welcher die Stadtleute verhungern müßten. Daher man auch den Bauernstand mehr ehren sollte, als wie gewöhnlichermassen geschieht, weil die Bauern die edelste, nützlichste und anständigste Profession verwalten, und durch deren unermüdeten Fleiß ganze Königreiche und Länder erhalten werden. Ja! wenn sie ihre Kenntniß in dem Feldbau vermehren und vergrößern, so sollte man ihnen eben die Ehrenzeichen im Staate

te verwilligen, welche andern Gelehrten mitgetheilt zu werden pflegen. In Schweden weiß man diesen Stand gehörig zu schätzen. Schlecht genug, wenn man Stadtleute allerhand spöttische Ausdrücke wider die Adlichen und Geistlichen aus dem Munde eröfnet, um solche verächtlich zu machen. Zu den Verrichtungen des Landlebens gehört die Untersuchung der verschiedenen Landarten; ihre gehörige Benennung; die Klugheit, Saamen geschickt zu wählen; die Anlegung der Fäbte; die Eintheilung des anzubauenden Landes in Waldung, Trift und Saatfelder; die Vertheilung der Heerden zur Zucht des Rast- und Zugviehes; die Wasserleitung und dessen Nahrung; die Plantagen und die Gärten u. s. w. 2) In Absicht auf die moralischen Folgen. Welch ein beglückter Stand ist nicht derjenige, in welchem man von vielen Leidenschaften und Thorheiten verschont bleibt, denen Hoffteue und die Bewohner großer Städte unterworfen sind, wie solches Dr. von Lantig in seinen Gedichten lebhaft abbildet hat. Des Hrn. V. Zirkfeld seine Schrift vom Landleben enthält solche vortheilhafte Gedanken, daß ich aus selbiger gar keinen Auszug mache, man muß sie ganz lesen.]

Landesbeschaffenheit,

Man pflegt in der Moral bey der Lehre von dem Temperamente und den Eigenschaften des menschlichen Willens, auch die Beschaffenheit des Landes unter die Ursachen zu zählen, welche einen Unterschied in dem Temperamente, folglich in den Sitten der Menschen machen könnte. Denn daß die Beschaffenheit des Landes dazu etwas beitrage, sieht man daraus, daß erkllich aus dem Erdboden dasjenige hervor wachse, was Menschen und Vieh zur Nahrung diene; hernach steigen daraus die *effluvia*, welche die Luft anfüllen, und sich mit dem Geblüthe des Menschen vermischen, und endlich verursache die Gelegenheit des Orts selbst eine Veränderung in der Luft. Aus diesem pflegt man verschiedene Anmerkungen von dem Unterschiede des Temperaments zu machen. Nachdem also die Früchte eines Landes viel oder wenig Kraft hätten, kalt oder warm, feucht oder trocken wären, nachdem würden auch die Temperamente unterschieden seyn. Wo ein schönes fruchtbares Land, da pflegten sich die Leute der Bollk zu ergeben; wo aber der Boden mager, die Luft dünne und trocken, da selbst fände man melancholisch gelertische Leute. Ein Land, so nahe an Flüssen und Seen gelegen, sey tugendhaft mit vielen Dämpfen angefüllt, daher die Leute viel Feuchtigheit bey sich hätten, und also zum völegmatischen und sanguinischen Temperamente

Temperament geneigt wären, wiewohl solches öfters durch das Klima temperirt werde. Ein Land, so am Meere gelegen, habe scharfe und salzige Effluvia, daher solche Leute insgemein sanguinisch-melancholisch wären, und wo sie an sumptigen Orten wohnen, da fände man bey ihnen ein phlegmatisch-melancholisch Temperament, ein sanguinisches aber, wo die Luft einen Ort frey durchstreichen könne, u. s. w. f. Kemmerich in der neu-eröffneten Academie der Wissenschaften part. 3. p. 1345. Daß die Beschaffenheit des Landes vieles zu der Beschaffenheit des Geblüts beitrage, ist eine ausgemachte Sache; was aber die Disposition und das Temperament des Geblüts zu den Gemüthsneigungen und Sitten der Menschen beitrage, solches wollen wir unten in dem Artikel vom Temperament untersuchen. Von dem Einflusse der Witterung in den menschlichen Leib verdient vorzüglich Joh. Friedr. Zuckert physicaalisch-diätetische Abhandlung von der Luft und Witterung und der davon abhängenden Gesundheit der Menschen. Berlin 1770. 8. gelesen zu werden.)

Landesvater,

Es ist eine sehr alte Gewohnheit, daß man die Regenten und diejenigen, so sich des gemeinen Wesens angenommen, und sich dar-um sehr verdient gemacht, pateres, oder Väter genennet, da man denn die Gesellschaft zwischen Regenten und Unterthanen, als eine Gesellschaft zwischen Eltern und Kindern angesehen, als verhielten sich die Regenten gegen ihre Unterthanen, wie die Eltern gegen ihre Kinder. Müßten Eltern bey der Erziehung ihrer Kinder dahin sehen, daß deren Wohlfahrt befördert werde, und zu dem Ende die nöthigen Mittel darzu beschaffen: auch deren Handlungen solcher Absicht gemäß einrichten, daß ihrn hingegen die Kinder zu gehören schuldig; also läge auch den regierenden Personen ob, vor die gemeine Wohlfahrt und Sicherheit zu sorgen, und auf die dazu nöthigen Mittel zu denken, auch ihre Handlungen so einzurichten, wie es solche Absicht erfordere; da hingegen die Unterthanen gleichfalls gebührenden Gehorsam zu erweisen verbunden wären.

Landesverweisung,

Ist diejenige Handlung, da ein Glied des Staats oder derjenige, der sich in einem Staate aufhält, sich aus dem Lande entfernen, und in ein Land, welches einem andern Herrn zukehrt, begeben muß. Gewöhnlichermassen ist damit der Verlust des Bürgerrechts verbunden, und geschieht bald mit diesen bald mit jenen Ceremonien, wovon die Rechtsgelehrten vollstän-

dig handeln. Der Philosoph hat nur dabey die Frage zu untersuchen, ob solche Landesverweisung schicklich sey? Ich antworte, es wird eine Verweisung oder Excommunication entweder an und für sich (in abstracto), oder nach der ganzen Lage der Dinge und den Umständen (das ist in concreto) betrachtet. Im erstern Falle scheint die Landesverweisung eines bösen Bürgers, um sich vor selbigem auf die Zukunft zu schützen, mancherley Bedenkllichkeiten unterworfen zu seyn. Denn 1) erhält man nicht sicher die Absicht durch selbige, weil ein solcher Bösewicht des Nachts, oder zu anderer Zeit verkleidet, sich wiederum in den Staat, aus dem er verwiesen worden ist, begeben kann, und seine Bosheit und Rache auszuüben im Stande bleibt, ja, ist sein Gemüth gänzlich von der Tugend entfernt, so kann er wohl gar die Stadt anzünden u. s. w. Daher ist freilich sicherer ist, einen solchen Kerl, wenn er das Leben nicht verwirkt hat, ins Zuchthaus zu setzen, und ihn sogar mit Vortheil des Staats zur Arbeit anzuhalten. 2) Ist das Land sehr entvölkert, so muß man sparsam mit der Strafe der Verweisung verfahren, um keinen Bürger zu verlieren, der vielleicht als Soldat dem Staate gute Dienste leisten könnte, oder auch durch Kinderzeugen nutzbar werden dürfte. Siehe den Artikel Bevölkering. 3) Hat man zu viel Gründe an der Besserung eines Menschen zu zweifeln, und will deswegen ein Land von einem solchen Bösewicht befreien, so ist zu befürchten, daß er in unserm Nachbarns Lande, in welches er verwiesen wird, eben diejenigen Nachsichtigkeiten ausüben wird, für welche wir uns fürchten. Ein auswärtiger Landesherr könnte sich daher über dasjenige Land beschweren, welches ihm ein so unangenehmes Geschenk machte, zumal wenn, wie öfters geschieht, der Verbrecher durch eine positive Handlung in das fremde Territorium geführt und hinüber geköset, auch dem Herrn des fremden Landes nicht einmal Nachricht ertbeilt wird. Weiß der fremde Regent nichts davon, daß ein Boshafter sich in seinem Lande aufhalte, so kann er keine genaue Aufsicht über ihn führen lassen u. s. w. 4) Ich muß nicht von einem Uebel mit Schaden und Gefahr eines Dritten zu befreien suchen, wenn ich doch auf andere Art mich in Sicherheit setzen kann. Da nun Zuchthausstrafen geschickt seyn können, den Staat vor einem Bösewicht zu sichern, ohne daß deswegen ein Fremder in eine solche Lage versetzt werden müßte, in welcher ihn Verleibigungen bevorstehen, so scheinen die Landesverweisungen unbedeute Mittel zu seyn. Jedoch im zweyten Falle, oder wenn die Frage von der Landesverweisung nach der ganzen Lage der Dinge in Betrachtung gezogen wird, so können mancherley Umstände vorhanden seyn, welche einen

Fürsten reizen und nöthigen, eine Delegation anzubefehlen. Oft fehlet es an der gehörigen Einrichtung der Zuchthäuser, dann und wann erfordert auch die Klugheit, eine ganze Familie zu schonen u. s. w. Daher in solchen Fällen ein Herr sagen kann, er bediene sich durch die Verweisung seines Rechts, weil eine andere Art, der Unsicherheit abzuwehren, in concreto sich nicht schicken wolle. Daher könne sich auch der benachbarte Landesherr, der den Verbrecher in sein Territorium bekommt, nicht über eine Beleidigung beschweren. Dieses scheint mir freilich sehr dienlich zu seyn, demjenigen allemal Nachricht zu erteilen, in dessen Land ein böser Mensch verwiesen wird, damit ein solcher genau Acht geben lassen könne, ob der Verwiesene auch in seinem Staat Unordnung veranlasse, um bedenklichen Falles ihn abzukraften, oder weiter fortzuschicken.]

Langsam,

Damit selget man an, wenn etwas auf das andere folgt, so daß dabei lange Zeit vorher gehet, und also in derselben wenig Dinge auf einander folgen. Es hat dieses bey natürlichen, künstlichen und moralischen Sachen statt.

Laster,

Ist in der philosophischen Moral diejenige Beschaffenheit des menschlichen Gemüths, da sich dasselbige zu einem unvernünftigen Leben gewöhnet hat; oder man kann sagen, es sey ein Habitus, oder eine Fertigkeit wider das Gesetz der Natur zu leben. Man nennt aber auch die Handlungen, die aus einem solchen angenommenen Habitu entspringen, Laster, daß also dieses Wort nicht nur pro habitu; sondern auch pro actione genommen wird. Weil ein jedes Laster von dem natürlichen Gesetz abweicht, so kommen dierbey zwey Stücke vor. Das eine ist die Materialität, oder dasjenige, was man thut und unterläßt, nemlich, was Gott befohlen, thut man nicht; was er aber verboten, das thut man; das andere die Formalität, wenn das Laster als ein Habitus angesehen wird, und in der beständigen Neigung zu unvernünftigen Handlungen besteht; nimmt mans aber als eine Handlung, so kommt sie auf die Abweichung vom Gesetz selbst an, wiewohl nicht zu leugnen, daß man eine solche Handlung mehr eine Sünde; als ein Laster zu nennen pflege. Die Absicht, die man bey dem Laster hat, ist, daß man seinen verderbten Neigungen Gnüge leiste, und die daraus entstandene wirkliche Begierden stillen möge, daher auch alle Laster mit dem Ehrgeiz, Geldgeiz und Wollust die genaueste Connection haben.

In Ansehung der Formalität kann man sagen, daß nur ein Laster, gleichwie man auch zu sagen pflegt, daß nur eine Tugend sey. In Absicht aber des Objecti, darauf das Laster gehet, kann man solches in gewisse Arten theilen, und weil einige so beschaffen, daß sie aus einem andern entspringen, einen Unterschied unter den Hauptlastern, und denen, die daher ihren unmittelbaren Ursprung haben, machen. Jene wären die Gottlosigkeit wider Gott, die Ungerechtigkeit wider den Nächsten, und die Unmäßigkeit wider sich selbst. (Diejenigen, welche einmal zur Tugend der Lust und des Lasters geschworen haben, bleiben gegen alle vernünftige Vorstellungen taub, und wissen eine jede Art des Lasters zu verschönern. „Jede Passion, sagt der berühmte Verfasser von den Bekehrigungen, hat ihren eigenen Mantel, und jedes Laster den entlehnten Namen einer Tugend. Der sinnliche Wollüstling bekeißiget sich nur einer guten Lebensart, seine Ausschweifungen sind Galanterien, Artigkeiten u. s. w. — „Der Hochmüthige hält nur über seine Ehre, und Ehre geht noch vor Leben. „Der Eigennütige, der Harpax hält nur das Seinige zu Rathe; der Betrüger sucht sich nur durch die Welt zu bringen. — Wer kann vollkommen seyn, wir sind alle gebrechliche Menschen, die Welt schickt sich nicht in uns, man muß sich in sie schicken, wer unter den Wolken ist, muß mit ihnen heulen.“ Dieses ist die Sprache der Lasterhaften. Wenn sie noch viel thun, so sehen sie die größten Ausschweifungen als leichte Verirrungen an.]

[Zasurstein,]

[Rehrentheils spricht man, daß dieser Stein im Arabischen Azul genennet werde, und daraus habe man die Namen: Azur, Azurstein, Azur, Azurstein, Lasur, Lasurstein gemacht. In Frankreich giebt man diesen Namen gemeinlich demjenigen blauen Glase, welches man aus der Erde des Kobalts und aus denjenigen Materien machet, welche geschickt sind, sich zu verglasen. Siehe Pörners allgemeine Begriffe der Chemie. 1. Band p. 88. Bomare zehlet unsern Stein unter die Jaspisse, und nennt ihn den blauen Jaspis. Der lateinische Name ist lapis lazuli, oder lazulus, ferner lapis cyaneus oder cyanus, von dem griechischen κυανος, welches blau heißt, eben deswegen heißt er auch: lapis coeruleus, der blaue Stein. Der Ritter von Linne nennt ihn cuprum coeruleum, und in der neuesten Ausgabe cuprum coeruleum Cinctillans, weil er ihn vor eine Kupfermine hält. Wider diese Meinung hat Bomare in der Mineralogie 1. Bd. p. 275. eini-

ges erinnert. Auch muß Brückmann von den Edelsteinen p. 110. gelesen werden. Wallerius nennt unsern Stein *laspis colore coeruleo et alio mixto, cuprifer*; Woltersdorf *cuprum coeruleum compactum, polituram admittens*.

Es ist dieser Stein derjenige unter den Jaspisarten, welcher blau, mehrentheils aber mit weißen oder goldfarbenen Flecken vermischt ist. Siehe Schröters Einleitung in die Kenntniß der Steine: Th. p. 370. f. f.]

Lauf der Natur,

Durch den Lauf der Natur kann man nichts anders verstehen, als den Erfolg der Wirkung der natürlichen Dinge, wie solcher nach dem ihnen mitgetheilten Wesen und den von Gott gesetzten Regeln der Bewegung geschieht. Denn daß das Wort Natur verschiedene Bedeutungen hat, wie unten wird gewiesen werden, so nimmt man es auch bloß vor die innerliche Beschaffenheit der natürlichen Dinge, so fern sich solche durch allerhand Wirkungen zu erkennen giebt, welche Natur nach den mechanischen Principiis eben das ist, was Mechanismus genennet wird. Dasjenige nun, was so erfolgt, wie es das Wesen der Dinge und die Gesetze der Bewegung mit sich bringen, und daher seinen Grund darinnen hat, ist dem Lauf der Natur gemäß; was aber in dem Wesen der Dinge und in den Gesetzen der Bewegung nicht gegründet, und daher anders erfolgt, als natürlicher Weise es erfolgen sollte, ist dem Lauf der Natur zuwider.

Leben,

Dieses Wort wird in weitem und engem Verstand genommen. Denn nach jenem nennet man alles, was eine Wirkung und Bewegung von sich führen lässet, ein Leben, und schreibt solches so wohl geistlichen Substanzen, als Gott, den Engeln, der menschlichen Seele; als körperlichen, und unter diesen nicht nur den Thieren; sondern auch den Pflanzen zu; im engern und eigentlichen Verstand aber sagt man das Leben von den unvernünftigen Thieren und von den Menschen, die man lebendige Geschöpfenennet, und sie den Leblosen entgegen setzet. Wird der Mensch bloß nach dem Leibe betrachtet, so hat er mit dem unvernünftigen Vieh ein gemeines Leben, welches in einer physikalischen Bewegung besteht, die vermittelt des herumlaufenden Geblüts und der damit verknüpften Wärme verursacht wird, daß also die Lebenskräfte aus dem Herzen ursprünglich kommen, und folglich das Geblüt zum vornehmsten Werkzeugs haben, mithin wenn die Bewegung

des Geblüts und Respiration noch nicht aufgehörtet, so ist noch ein Leben vorhanden. Die besondere Untersuchung dieser Materie gehört in die Medicin; was aber insonderheit von dem Leben des Menschen in der Philosophie anzumerken, zeigt der folgende Artikel. (Von diesem und dem folgenden Artikel hat man alle Bedeutungen von dem Wort: Leben genau zu unterscheiden. Man behauptet im Natur- Mineral- Pflanzen- und Thierreich ein Leben und einen Tod. Das Leben überhaupt ist eine Kraft, die sich durch Einrichtungen oder Beschäftigungen wirksam beweisen kann. Solche Einrichtungen sind Handlungen, welche einer Substanz außer ihrer Undurchdringlichkeit zukommen. Ein Erz ist ein lebendes, so lange es noch nicht aus dem Bergwerk geschlagen worden, weil es alsdenn noch wachsen, und sich vervollkommen kann, oder weil es noch Einrichtungen vorzunehmen fähig ist. So bald es aber aus den Bergwerk geschlagen worden, pflegt es ein todes Erz genennet zu werden, weils es alsdenn nur vermöge der Undurchdringlichkeit wirkt. Auf ähnliche Art wird der Pflanze ein Leben beigelegt, so lange sie noch wachsen und andere von Undurchdringlichkeit und Resistenz verschiedene Bewegungen erreichen kann. Von den Thieren erfordert man ebenfalls eine Kraft zu Einrichtungen, wenn sie leben sollen, und solche erheischt einen Kreislauf des Blutes und der Säfte. Auch bey Pflanzen ist ein Kreislauf der Säfte woferne sie lebende Pflanzen seyn sollen, nöthig, oder wie verschiedene Neuere lieber sagen wollen, eine Bewegung der Säfte, weil sie zum Kreislauf eine solche Bewegung erfordern, da die Theile zuletzt wieder zurück an den Ort kommen, wo sie die Bewegung anfangen haben. Uebrigens entsteht hierbey die Frage: ob auch wenigstens einige Pflanzen, oder Dinge, welche Pflanzen zu seyn scheinen, ein thierisches Leben, das sich durch willkürliche Handlungen wirksam beweist, haben? Sie ist durch die Wahrnehmungen der neuern Naturforscher zu bejahen. Siehe den Artikel: Thierpflanzen. Sonst redet man von einem wirksamen und unwirksamen Leben (*vita in actu primo, actu secundo*.) Jenes äußert sich durch wirkliche Einrichtungen, dieses aber besteht in einem Stillstand der Beschäftigungen, wegen dieser oder jener Hindernisse. Ein geistliches oder spirituelles Leben wird vernünftigen Wesen und Geistern beigelegt. Auch ist der Unterschied eines natürlichen, eines bürgerlichen und eines sittlichen Lebens bekannt. Das erstere erfordert eine Kraft, dasjenige zu verrichten, wozu eine natürliche Sache pflegt aufgelegt zu seyn, es mag im Pflanzen- Mineral- oder Thierreich seyn. Das bürgerliche Leben

aber erheischt eine Kraft, nach welcher man sich als ein Mitglied einer Gesellschaft und des Staates geschäftig beweisen kann. Daber denen Landesverwiesenen ein solches Leben abgesprochen wird. Das sittliche Leben zeigt eine Kraft an, mit Freyheit und Ueberlegung zu handeln. Deswegen ein solches Leben von den Rasenden, den böchsbefohlenen Menschen u. s. w. geleugnet wird. Dem Leben wird der Tod entgegen gesetzt, und deswegen redet man auch von einem natürlichen, von einem bürgerlichen und sittlichen Tode. Bonnet theilt das Leben in ein wachsendes, empfindendes und denkendes. Ich glaube aber, ein empfindendes Leben sey auch ein denkendes. Siehe mit mehreren hiervon meine Geschichte von den Seelen S. 264. die Alten theilen das Leben in ein sinnliches und vernünftiges. Pythagoras, Bacon und Blüffon theilen es in ein denkendes und fühlendes. Platner unterscheidet ein mechanisches, geistiges und vernünftiges. Alle diese Meinungen habe ich am angeführten Orte beurtheilet. Philipp Ludwig Statius Müller in der allgemeinen Einleitung zu dem vollständigen Natursystem des Ritters Linne 3ter Theil Nürnberg 1774. p. 27. theilt das Leben in das mechanische, organische und das besetzte. Das erste kessehet in Bewegungen, die nach bloßen Gesetzen der Bewegung ohne Rücksicht auf eine bestimmte Structur und Organisation erfolgen, wie bey dem Mineralreich wahrzunehmen. Das zweyte ist die Bewegung, welche sich nach der Organisation richtet und kommt den Pflanzen zu, oder dem vegetabilischen Reiche. Das letztere erfordert willkührliche und freye Bewegung und findet im Thierreich statt. Doch kann, sagt besagter Verf. ein Thier in verschiedener Beziehung das angeführte dreifache Leben besitzen. Von dem Leben in der Mahlerey ist Sulzers Theorie der schönen Künste unter diesem Wort zu lesen.]

Leben des Menschen,

Es hat der Mensch ein gedoppeltes Leben, vitam physicam oder animale, und vitam moralem, so fern er nach seiner physischen und moralischen Natur kann betrachtet werden. Jenes, oder das animalische Leben bestehet in der physischen Bewegung, wie wir sie kurz beschreiben haben, welches er mit dem Vieh gemein hat; das moralische Leben aber hat er als ein Mensch, so fern er aus Leib und Seele bestehet, vor sich allein, welches sich nach vorhergegangener vernünftiger Determination der Gedanken und Begierden durch solche Thaten äußert, die auf eine wahre Glückseligkeit theils seiner selbst; theils anderer gehen. Der

Grund eines solchen moralischen Lebens ist die Vernunft, durch welche die vernünftigen Entschlüsse geschehen müssen, daß wie durch dieselbigen die Menschen von den Bestien unterschieden werden; also ist auch durch solche Bestimmungen ein Menschenleben von einem viehischen Leben unterschieden. Es können die Menschen in ihrer Art zu leben, in zwey Classen eingetheilt werden. Einige führen bloß ein animalisch Leben, die, wenn sie gleich eine Vernunft haben, so brauchen sie doch selbst nur zum Behuf solchen animalischen Lebens, und zur Erfüllung der dahin gehörigen natürlichen Lust, welche Leute vor ärger, als das Vieh zu achten sind. Denn wenn ein Vieh viehisch lebet, so geschieht natürlich und unschuldig, indem es dem Lauf der Natur folgt; wenn aber ein Mensch viehisch lebet, so ist das vor mehr, als eine bestialische Art zu achten, weil er auf eine ganz monströse Weise viehisch lebet. Er hat eine vernünftige Seele bekommen, durch deren Gebrauch er sich ein Menschenleben angewöhnen und von den Bestien unterscheiden sollte; die er aber zum Behuf eines viehischen Lebens mißbraucht, und solches dadurch noch ärger macht. Denn eine Bestie ist bey ihrem natürlichen viehischen Leben weit glückseliger, als ein Mensch, der eine Vernunft hat und dabei viehisch lebet; indem jene nur mit gegenwärtigem Objectis zu thun haben, die in die Sinne fallen, und zur Erhaltung ihrer Natur nicht nöthig sind, und da sie damit vergnügt sind, so wird sie durch keine unordentliche Reizungen und Affecten verunruhiget; dieser aber, oder der Mensch, welcher viehisch lebet, erwecket durch die Gedanken, die ungleich auf vergangene und künftige Dinge gerichtet sind, so vielerley Begierden, die er nicht stillen kann, und darüber Unlust, Verdruss und Schmerzen empfinden muß. Solche Menschen müssen wie das Vieh nicht durch die Vernunft; sondern entweder mit Gewalt, oder in Entsehung derselben durch ihre animalische Lust von wahrhaftigen Menschen getrieben, oder geläitet werden, s. Müller in den Anmerkungen über Gracians Orac. Nat. 27. pag. 680. Eben dieser Auctor hat auch pag. 699. sqq. über die 90. Maxime des Gracians von der Kunst sein Leben hoch zu bringen, gar gründliche Anmerkungen von dem menschlichen Leben gemacht, die Maxime selbst ist lehrwürdig, die wir vorher anführen wollen: es lebe ein Mensch nur wohl und vernünftig, so wird er sein Leben hoch genug bringen. Zwey Dinge bringen unser Leben bald und vor der Zeit auf die Reize, nemlich die Thorheit und Liederlichkeit. Einige ruiniren ihr Leben, weil sie es nicht wissen zu er-

halten

halten, und andere, weil sie es nicht wollen, ob sie es schon wissen. Solchergehalt gleichwie die Tugend ihre Belohnung in sich hat; also haben gleichermassen die Laster ihre Bestrafung in sich selber. Wer den Lauf seines Lebens hitzig in den Lastern fortsetzet, der bringet denselben eilig und vor der Zeit zu Ende, und zwar auf eine gedoppelte Art; und wer den Lauf seines Lebens hurtig in der Tugend fortsetzet, der kann nimmermehr sterben. Die Gesundheit des Gemüths hat eine genaue Verbindung mit der Gesundheit des Leibes, und ein Vernunftmäßiges Leben ist ein großes Leben, nicht allein an innerlichem Werth, sondern auch an äußerlicher Dauer. Hier untersucht Müller die Frage: ob das Leben, ingleichen ein langes Leben ein wahres Gut sey? und zeigt, daß das Leben der Menschen, so fern es als eine bloß physische Bewegung ohne die moralische Modifikation der Vernunft betrachtet werde, keinesweges vor ein Gut des Menschen im moralischen Verstand; sondern aufs höchste vor etwas, das nur *physice bonum*, oder *perfectum* sey, zu achten, welches man auch von der Länge des Lebens zu sagen, die eine lange Fortsetzung der bloß physischen Bewegung sey. Denn wenn etwas ein moralisches Gut seyn sollte, so müßte es von den Menschen auf eine angenehme Art empfunden werden. Es sey das natürliche Leben an sich selbst in der Absicht auf unsere Glückseligkeit eine indifferente Sache, die nach dem Unterschied des moralischen Gebrauchs desselben, so wohl auf als böse, ein *Subjectum* so wohl unserer Glückseligkeit; als unserer Unglückseligkeit werden könne. Es sey an dem, daß alle zeitliche Güter und Glückseligkeit mit dem Leben eine notwendige Verknüpfung hätten, dergestalt daß der Verlust des Lebens den Verlust, oder die Endschafft aller zeitlichen Glückseligkeiten in sich fasse; allein es sey auch im Gegentheil gewiß, daß alle Marter und Unglückseligkeiten dieses Lebens mit dem Leben eine eben so feste Verbindung hätten, dergestalt, daß es das Ende aller zeitlichen Unglückseligkeiten in sich fasse. Es befehe demnach dasjenige, wodurch unser Leben, als eine an sich indifferente Sache zu einem wahrhaften moralischen Gut werde, der vernünftige Gebrauch und der von demselben abhängende angenehme Genuß desselben in nichts andern, als in einer Erwerbung wahrer Güter dieses Lebens, folglich sey allerdings eine Klugheit, sein Leben hoch zu bringen, das ist durch den Genuß einer wahren Glückseligkeit das selbe groß und wichtig zu machen. Ein langes Leben, das ein vernünftiger durch weisen Gebrauch desselben glücklich und angenehm mache, sey nichts andern, als

eine lange Fortsetzung seiner Glückseligkeit. Da nun ein Weiser seine Glückseligkeit suche, und nach derselben ein Verlangen trage; so werde er auch die Continuation derselben nicht verschmähen, und folglich, gleichwie er ein Leben, das durch vernünftigen Gebrauch angenehm und glücklich gemacht werde, vor ein wahres Gut halte, also auch ein dergleichen langes Leben vor ein lang daurendes wahres Gut achte, dessen Fortsetzung also auf einige Weise zu verhindern, oder vor der Zeit zu unterbrechen eine Thorheit wäre. In diesem Verstand sey ein langes Leben allerdings ein wahres Gut. Ein kurzes Leben hingegen, das ein Weiser ebenfalls durch angenehmen Genuß der Güter, deren er fähig sey, glücklich mache, sey, ohnerachtet seiner Kürze doch nichts weniger ebenfalls ein wahrhaftiges Gut und die Glückseligkeit desselben könne an Höheit und Würde der Glückseligkeit eines sehr langen Lebens leicht gleich seyn, ja wohl sie übertreffen. Nicolaus Taurellus hat eine besondere Schrift *de vita et morte* verfertigt, welche 1586. gedruckt worden. Hr. von Büffon in seiner allgemeinen Naturgeschichte handelt in 5 Th. p. 60. von der Dauer des Lebens bey Kindern, und p. 189. 194. wie diese Dauer zu berechnen sey. Daß die Lebensdauer der Menschen allmählig abgenommen, davon siehe ebendas. p. 196. Von der Verlängerung des Lebens p. 193. Von den Stufen der Wahrscheinlichkeit desselben und der Tafel dieser Wahrscheinlichkeit p. 250. 252. Von der Größe der Pflicht sein Leben zu erhalten und den Selbstmord zu vermeiden muß der Artikel Selbstmord mit mehreren gelesen werden. Es ist bey dieser Lehre die rührende Schrift des Joh. Fr. Danneil von dem Gottesecker, Auferstehung und Gericht. Quedlinb. und Leipz. 1771. 8. zum Nachlesen zu empfehlen.]

Lebendige Erkenntniß.

Was eine Erkenntniß sey, ist schon oben in einem besondern Artikel gemessen worden: daher wir nur zu untersuchen haben, was das mache, daß eine Erkenntniß lebendig sey. Die Redensart ist verblümt, welche von einer natürlich belebten Sache angenommen, daß wenn dieselbe lebet, so befinden sich deren Theile in einer Bewegung. Wenn nun unsere Erkenntniß so beschaffen, daß durch selbige der Wille in Bewegung gesetzt wird, so sagt man, sie sey lebendig. Soll aber der Wille bewegt werden, so müssen alle Bewegungsgründe vorhanden seyn, mithin kann man sagen, die Erkenntniß sey lebendig, wenn sie einen Bewegungsgrund in sich faßt, dadurch der Wille zum Guten angereizet, und vom Bösen abgehalten, das sie hingegen tödt ist, wenn sie dergleichen Bewegungsgrund nicht abgiebt, ohnerachtet

tet sie wahr ist. Denn man kann eine wahre Erkenntnis haben, die doch tödt ist; gleich wie man Irrthümer hat, welche den Willen eben in eine solche Bewegung bringen können, als die wichtigsten Wahrheiten. Es kommt dabei alles auf den Bewegungsgrund an, es mag derselbe ein wahrer, oder ein falscher seyn. Man nennt die lebendige Erkenntnis auch die kräftige Erkenntnis, wiewohl einige einen Unterschied darunter machen. [Es verdienet hierbei G. J. Meier diss. de vita cognitionis non necessario ab eius claritate, veritate et certitudine pendente. Halae 1747. gelesen zu werden. Von der lebendigen Erkenntnis ist eine stärkere Vereinnung des Verstandes oder der Gedanken und des Willens, daß die Seele ihre Vorstellungen leicht zu einer Entschliebung erheben kann.]

Lebensart,

Es hat der Mensch eine zweifache Natur, eine physische und moralische, und daher muß er auch ein zweifaches Leben, ein natürliches und moralisches führen.

Von dem natürlichen Leben kommt die Lebensart auf die Mittel an, deren man sich zur Erhaltung seines Lebens bedient, die in der Welt nicht allezeit einerley gewesen; sondern immer zur Commodität und Eitelkeit der Menschen höher getrieben worden. Man bemerkt daher verschiedene Grade derselben. Der erste sey *vita silvestris* gewesen, da sich die Menschen in den Wäldern, wie die Thiere aufhalten, und ihre Kost an den Gewächsen, wie sie aus der Erde hervor kommen, gesucht; hierauf sey gefolgt *vita pastoralis*, da man die Thiere zu seinem Nutzen gebrauchte, worunter die Schaafe die ersten gewesen; und denn *vita ageris*, daß man den Ackerbau vornahm, bis *vita civilis* hinzukommen, daß man Häuser erbauet, Gärten angelegt, die Viehzucht, den Ackerbau, die Fäzereyen, die Fischereyen, u. s. w. verbessert. Von solcher Lebensart, wohin alles, was zur Erhaltung und Versorgung des Leibes dienet, als Essen, Trinken, Kleider, Wohnung, Schlaf, u. s. w. gehört, hat man zu sehen, was nothwendig, bequem und eitel ist. Das nothwendige ist, ohne dem der Endzweck nicht kann erhalten werden; das bequeme, was nach unsern natürlichen Begierden, die Gott eingepflanzt, eine angenehme Empfindung verursacht, und das eitle, was zur Stillung einer verderbten Neigung dienet. Einige haben weiter nichts, als was zur Nothdurft gehört; andere leben dabei commod, und denn führen die meisten eine eitle Lebensart, welche ihrer Gesundheit mehr schadet, als daß sie selbige erhalten sollte. Man thut darbei entwe-

der der Sache zu wenig, wie Geizige; oder zu viel, wie Wollüstige. Außer dieser moralischen Betrachtung der natürlichen Lebensart ist solche auch nach den unterschiedenen Ländern und Völkern gar merklich unterschieden, aus welchem Unterschied man sehen kann, was die Gewohnheit thut.

Die moralische Lebensart ist ein über dem natürlichen eingeführter Stand des Menschen, darinnen er die durch Glückseligkeit erlangte Geschicklichkeit der Seele und des Leibes zu Gottes Ehre, des Nächsten Nutzen und seiner eignen Glückseligkeit anwenden soll. Der Grund einer thätigen Lebensart ist die erlangte Geschicklichkeit, Gott und der Welt rechtshafte Dienste zu thun, und weilen die Sachen so mancherley, damit man sich zu thun machen, und zum Nutzen anderer solche anwenden kann: auch dieser Nutzen auf unterschiedliche Art zu befördern ist, so hat dies die vielfältige moralische Lebensart verursacht. Einige erwählen eine gelehrte Lebensart, und appliciren sonderlich die Kräfte ihrer Seele; etliche hingegen eine ungelehrte, und wenden hauptsächlich die Kräfte ihres Lebens an, worunter das meiste die im weitern Verstande genomene Handwerkeren ausmachet, wodurch allen zur menschlichen Nahrung, Kleidung, Wohnung und übrigen Bequemlichkeit gehörige Dinge künstlich verfertigt und nützlich verwendet werden. In Ansehung des Einflusses in den Nutzen des menschlichen Lebens sind ebenfalls einige Lebensarten höchst nöthig, die man nicht entbehren kann; etliche nützlich, wodurch das bequeme Leben anderer befördert wird, und einige eitel, die zur Unterhaltung und Sättigung der eiteln Affecten und deren Absichten abzielen, wie man denn auch weiß, daß einige Aemter und Lebensarten sich durch solche Einrichtungen äußern, deren Nutzen den Leuten alsofort unmittelbar in die Sinne fällt, und da eine große Menge von Leuten nach Erforderung ihres Gewerbs von nöthen hat, sich solchen Nutzen theilhaftig zu machen, und solcher Gestalt die Dienste derer, die solche Aemter bekleiden, nicht entbehren kann. Andere hingegen beruhen auf solche Geschicklichkeiten, die ihren hohen Nutzen nicht so fort unmittelbar; sondern allererst durch eine langwierige Reihe von Consequenzen, die daraus erfolgen, zeigen. In der Lehre von der Klugheit zu leben, handelt man von der klugen Wahl einer künftigen Lebensart, welche dahin zu richten, daß man eine treffe, wodurch man am meisten Gott und der Welt dienen kann, und weil alle die dabei stärkermehende Geschicklichkeiten von den natürlichen Kräften und Fähigkeiten abhängen, so hat man die Wahl nach denselben an-

zustellen. Ein solcher Mensch folgt auf solche Weise dem natürlichen Ruff; da hingegen derjenige, der sich auf eine Profession leget, in deren Verrichtungen er die natürlichen Kräfte des Leibes, Verstandes oder Willens nicht; oder doch in aar schwachen Grad beihet, sich sohergestalt auf etwas leget, darinnen er es natürlicher Weise auch bey der größten Arbeit zu keiner, oder doch nur gar mäßigen Geschicklichkeit bringen kann, folglich wird ein solcher Mensch zur Ausführung der in solcher Profession vorkommenden Geschäften, auch durch große Arbeit nicht, oder nur gar mäßig tüchtig werden. Gott und die Natur haben leicht keinen Menschen so gar aller Fähigkeiten beraubt erschaffen, daß er zu gar nichts aus in der Welt seyn sollte, wenn er nur schüßige in Erwählung seiner Lebensart nicht verfehlet, und sich auf Alotrien leget. Doch erfordern auch die Regeln der Klugheit, daß man dabey zugleich auf die Umstände des Glücks in Ansehung seines Standes, seiner Familie, seines Vermögens siehet, zumal da man weiß, daß hierinnen gar sehr auf die Regeln der Wohlstandigkeit gesehen wird. Junge Leute sind zu der Zeit, da eine solche Wahl vorzunehmen ist, für sich selten in dem Stand, eine zur klugen Wahl nöthige Untersuchung ihrer selbst anzustellen, und dabey sollen die Eltern, Lehrmeister, Obrigkeitliche Personen das ihrige thun, und die gehörige Behutsamkeit anwenden. Es fallen auch hiebey noch verschiedene Nebenfragen für, als in Ansehung der Gelehrten: was von dem Umfassen derselben zu halten? ob man jemand zu einer gewissen Art der Wissenschaften widmen soll? ob der Privatstand öffentlichen Aemtern vorzuziehen sey? ob man sein Amt niederlegen könne und solte? u. s. w. welche wir hier und da an gehörigem Ort besonders abgehandelt haben.

[Lebensgeister,]

Unter den Lebensgeistern versteht man das subtile flüssige in den Nerven, oder dem Nervenfaß. Worinne man aber wohl dieses allersubtilste flüssige Wesen bestehet? welches wegen seiner Flüchtigkeit in der allergrößten Geschwindigkeit Bewegung erregen, und fast in demselben Augenblick auch wiederum Ruhe herzustellen vermag. Ich habe in meiner Geschichte von den Seelen s. 41. behauptet, es sey wenigstens höchst wahrscheinlich, daß dieses Flüchtige etwas Electricisches oder Electricisch ähnliches sey, denn bey den Wirkungen der Electricität finden wir gleiche und ähnliche Erscheinungen. Die electricische Materie wirkt mit der größten Schnelligkeit, gleichsam in einem

Augenblick durch eine große Reihe von Dingen, durch eine sehr lange Schnur, welche sogar quer durchs Wasser gehet, das selbst in Bewegung ist. Gleiches thut der Nervenfaß. Beide kommen in der Geschwindigkeit zu wirken überein, und vielleicht vertreten die Nerven die Stelle der Schnuren. Die gegenseitige Reizung des D. Unzers in seiner Physiologie s. 15. S. 21. habe ich eben daselbst beurtheilt und geprüft. Der Nervenfaß oder die Lebensgeister sind die vorzüglichsten Werkzeuge, wodurch die Seele zu den Empfindungen gelangt. Obschon einige sich die Nerven, ihre Fäden und Fasern als gespannte elastische Saiten vorstellen, durch deren Bewegung und Eindruck solche in eine Bewegung und Schwingung gesetzt würden, die sich bis an dem Ort der Seele fortränge. So wohl diese als auch des D. Hartley, Hrn. von Hallers und Berkeley Meinung habe ich in meiner Geschichte von den Seelen am angeführten Ort untersucht. Vergleiche auch den Artikel: Nerve und Harmonie zwischen Leib und Seele.]

Lebensziel,

Es ist unter den Gelehrten die Frage von dem Ziel des menschlichen Lebens, worauf sich selbiges gründe, oft untersucht worden, die auch in der That so beschaffen, daß man mit besondern Fleiß davon zu handeln hat, damit man sich keine irriue Begriffe davon mache. Ehe wir die Sache selbst nach der Wahrheit vortragen, wollen wir vorher die zwey Abwege zeigen, dafür man sich hier zu hüten hat. Einige statuiren, daß einem jeden Menschen ein unveränderliches Lebensziel gesetzt, welches weder zu verläugern, noch zu verkürzen sey, welche Nothwendigkeit entweder von dem unvermeidlichen Schicksal: oder von einem absoluten Schluß Gottes abhänge. Solcher Meinung pflichteten unter den Alten alle diejenigen der, die der Lehre von dem fato zugethan waren, welche wir oben in dem Artikel von dem fato erzählt, unter denen selbige insonderheit den Stoicis eigenthümlich gewesen, daher das Dilemma entstanden: si fatum tibi est, ex hoc morbo conualescere, siue medicum adhibueris, siue non, conualesces, dessen auch Cicero de fato part. 4. oper. pag. 1282. gedenket; und bey den lateinischen Scribenten ist die Redensart fato concedere eben so viel, als sich in den Tod begeben. Absonderlich sind die Tüßten der festen Einbildung, daß einem ein fatales Lebensziel gesetzt sey, von denen Rufbequius epist. 4. berichtet, daß sie sich daher bey keiner Gefahr fürchteten, und wenn an einem Ort die Pest sey, so begäben sie sich dahin, und zögen auch

A a a a s

wohl

wohl die Kleider an, darinnen Leute an der Pest gestorben, welches alles daher käme, daß sie meinten, sie könnten ohnmöglich sterben, wenn ihr geſetztes Lebensziel nicht aus wäre. Bosius de imperio Turcico §. 32. urtheilt, man habe ihnen dieses deswegen weiß gemacht, damit sie im Krieg große Tapferkeit erweisen und keine Gefahr scheuen möchten, wovon nachzulesen Levini Warneri Dissertatio quæ ex Arabum et Persarum scriptis de vitæ terminis, verum fixus sit, an mobilis, disquiritur, Amsterb. 1642. Was bey den Heiden die fatale Nothwendigkeit war, das heißt bey den Reformirten das absolutum decretum, welche daher auch behaupten müssen, daß das Lebensziel eines jeden Menschen unveränderlich sey. Doch dieser Meinung stehen gar viele Umstände entgegen, zumal wenn wir die heilige Schrift zu Hülfe nehmen. Denn einmal finden wir darinnen die göttliche Verheißungen, daß Gott den Frommen das Leben verlängern wolle. Exod. 23. v. 25. Deuter. 30. v. 20. 1 Kön. 3. v. 14. Prov. 2. v. 8. welche alle vergebens wären, wenn der Mensch nothwendig zu einer gewissen Zeit sterben müßte, dergleichen Bewandniß es auch mit den göttlichen Drohungen hätte, da Gott den Gottlosen ihr Leben verkürzen will, Deuter 30. v. 17. 18. Ps. 55. v. 24. 109. v. 8. Prov. 10. v. 27. 36. So finden wir auch Exempel, daß Gott der Frommen Gebet erhört, wenn sie entweder vor sich, oder vor andere um ein längeres Leben gebethen, welches Gebet gleichfalls was überflüssiges müßte gewesen seyn, wenn das Lebensziel unveränderlich einem jeden Menschen gesetzet. Die Diät, der Gebrauch aller Arzeneien fiel auf solche Art weg, und der Mensch könnte sich ohne Furcht in die größte Gefahr begeben, wenn er nicht eher sterben könnte, bis sein Lebensziel zu Ende wäre. Brächte ein Mensch sich selbst, oder einen andern ums Leben, so fiel die Schuld auf Gott, indem alsdenn das Lebensziel, welches er verordnet, ausgewiesen, daß er habe sterben müssen. Man beruft sich zwar sonderlich auf die Worte Hiobs cap. 14. v. 5. er hat seine bestimmte Zeit, die Zahl seiner Monden steht bey dir, du hast ein Ziel gesetzet, das wird er nicht übergehen; es ist aber nicht zu erweisen, daß hier ein absoluter Schluß, der kein Absehen auf die natürlichen und moralische Ursachen habe, verstanden werde. Die Rede ist vielmehr von der göttlichen Vorhersehung, daß wie Gott allezeit vorher wisse, wie lange ein Mensch leben werde; also müßte der Ausgang mit dieser Vorhersehung genau eintreffen, weil sich Gott darinnen nicht betrügen kann; welche Vorhersehung aber nicht macht, daß deswegen der

Mensch nothwendig zu dieser Zeit sterben müsse. Der andere Abweg, der hier zu vermeiden ist, wenn man den Grund des Lebensziels bloß in den natürlichen Ursachen sucht, und dabei von keiner göttlichen Providenz etwas wissen will, so die Meinung der Epicurder und Epicurdischer annimmt, derer das Buch der Weisheit cap. 2. v. 1. 2. gedenket. Denn wer sich dieses einbildet, der muß von der Wahrheit und Gewißheit der göttlichen Vorhersehung nicht überzeugt seyn.

Dieses voraus gesezt, so kommen wir zur Sache selbst. Man pflegt den terminum vitæ einzutheilen in communem und singularem. Jener, oder das gemeine Lebensziel ist den meisten Menschen vorgeschrieben, daß sie eine gewisse Zeit leben sollen, welches nach dem verschiedenen Alter der Welt unterschieden gewesen. So war das Ziel des menschlichen Lebens vor der Sündfluth viel weiter hinaus gesezt, als nach der Sündfluth. Dieser, oder der terminus vitæ humanæ singularis, ist dasjenige Ziel, welches einem jeden Menschen insonderheit zu leben bestimmt ist, so zwar von natürlichen Ursachen, als von der Beschaffenheit des Leibes, von der Lebensart und dergleichen abhänget, jedoch so, daß die göttliche Providenz dabei Rath findet, und sich sowohl auf eine ordentliche, als auch außerordentliche Art äußert. Denn ordentlich concurrirt Gott der Herr bey dem menschlichen Lebensziel, so fern er nicht nur weiß, wie lang ein Mensch nach seinen Umständen des Leibes und der Lebensart leben werde; sondern auch die natürlichen Ursachen, von denen das Leben abhänget, erhält, damit er ordentlich so lang leben möge, als er nach seiner natürlichen Constitution leben kann. Außerordentlich hat Gott bey dem Lebensziel seine Direction, wenn er solches entweder verlängert, oder verkürzt, dabey er denn seine verschiedene Absichten hat; weil aber dieses mehr in die Theologie, als Philosophie gehöret, so wollen wir uns dabey nicht aufhalten. Man lese Buddeum in animadvers. in Petri Chauvini librum de religione naturali cap. 4. pag. 460. parergor. historico-theologicor. und in institut. theol. dogmatic. lib. 1. cap. 2. §. 52. Sandens Dissert. theolog. de vitæ humanæ terminis Königsberg 1708. Sonderlich hat diese Materie Beverovicus untersucht, welcher ein Rathsherr und Patricius zu Nordrecht gewesen, und hierüber mit verschiedenen gelehrten Leuten conferiret, dessen quæst. epist. de vitæ terminis fatali zu Nordrecht 1634. 8. und vermehret zu Leyden 1636. in zwey Büchern in 4. zum Vortheil kommen. Bey dieser Gelegenheit hat auch Gabriel Naubäus die dissertatio-

sem ad Beueroniciū de fato et fatali vitae termino geschrieben, die in seiner pentate quæstionum iatro-philologicarum Genes 1647. 3. pag. 152. steht. Des Levini Lemnii tr. de præfixo cuique vite termino gehöret hieher auch; wiederum ebenfalls in Joh. Andr. Schmid's miscellaneis physicis pag. 93. eine Dissertat. anzutreffen de termino vitae, an prolongari vel abbreviari possit? Von dergleichen Schriften findet man eine Nachricht in Arpens theatro sati, so zu Rotterdam 1712. heraus gekommen ist. Von dem Lebensziel hat unser Erachtens Varies in seiner philosophischen Sittenlehre am besten gehandelt. Er zeigt in S. 305. daß unserm Leben ein solches wesentliches Ziel von Gott gesetzt sey, welches wir zu verlängern, unsäglich sind. Indem eine jede Maschine, welche aus einem Saamen erzeugt, und durch Zufluß gewisser Säfte erhalten wird, endlich einmal verdirbt. Bey manchen Insecten kann man ganz genau bestimmen, wenn sie sterben, wofür nicht außerordentliche Ursachen eine Veränderung verursachen. Man gedenke sich die Raupen und Schmetterlinge, die Seidenwürmer, die Wanckfer und so weiter. Wohl aber kann ein Mensch sein Lebensziel verkürzen, wenn der Mensch regellose Säfte, Speisen u. s. w. zu sich nimmt, oder durch unmäßige Arbeit und Verrichtung seine Kräfte zu sehr schwächet, wie der angeführte Verf. S. 306. lehret. Zwar nimmt man aus der heiligen Schrift einige Einwürfe, und behauptet 1) die Menschen im Stande der Unschuld würden nicht gestorben seyn, sollich wäre nicht jedem Menschen ein wesentliches Ziel des Lebens von Gott bestimmt. 2) Adre Henoch und Elias lebendig in Himmeln gefahren. Wenn man aber den Tod von der Art des Todes unterscheiden will, so werden sich alle Bedenklichen heben. Die Menschen im Stande der Unschuld würden zwar nicht einen solchen Tod erduldet haben, wie nach dem Falle geschieht, eine Art des Todes, man mag es nun Tod oder mit Reusch in seiner introduction. in theol. reuelat. eine Verwandlung, Transformation nennen, würde aber doch statt gefunden haben. Denn immerfort hätten die Menschen nicht hienieden bleiben können, sondern mußten endlich zu dem höhern Grad der Glückseligkeit und zum Anschauen Gottes gelangen, in welchem Zustande ein subtilerer Leib nöthig gewesen wäre, als im Paradiese, da man durch Speiß und Trank sich sättigte. Was endlich den Henoch und Elias betrifft, so müssen sie in der ibern Lust in Ansehung ihrer Leiber verwandelt worden seyn, und das war als eine Art des Todes anzusehen. Sonst verdienen bey der Lehre von dem Ziel des Lebens folgende Fragen in Betrachtung

gezogen zu werden. 1) Warum müssen alle Menschen endlich einmal sterben? 2) Warum sterben die Menschen heut zu Tage früher, als ehemals. Beyde Fragen habe ich in meiner Geschichte von den Seelen weitläufiger aufgeschüret S. 61. Vergleiche auch Alchimie. Dieses einzige füge ich noch hinzu, daß die Lebenszeit nicht nach der Anzahl unserer Jahre, sondern nach dem Gebrauche, welchen wir davon gemacht haben, bestimmt und abgemessen werden sollte. So, wie wir ein Stück Land nicht eben nach seinem Umfange und Ausdehnung, sondern nach seinem jährlichen Ertrage zu schätzen pflegen. Auf solche Art würde mancher Greis ein Jüngling und mancher Jüngling ein Greis zu nennen seyn.

Ein besonderer Beweis von der Weisheit Gottes ist es, daß kein Mensch mit Gewisheit die Stunde seines Todes voraus wissen kann. Hr. Scheinide Justiz, Rath Pütter hat hiervon gute Gedanken in dem einzigen Weg zur Glückseligkeit Göttingen. 1775. 3. pag. 125. f. geduckert, die wir hier anführen wollen. „Wenn ich glaube, die Gesundheit und Stärke selbst zu seyn; so muß ich doch denken, daß in dem Augenblicke eine tödtliche Krankheit mich überfallen, oder ein Unfall meinem Leben ein Ende machen kann. Wenn ich hingegen noch so schwächlich oder wirklich krank bin, so ist es für Gottes Allmacht doch ein leichtes, mir mein Leben noch über mein Vermuthen zu fristen. In beiden Fällen ist es Weisheit und Güte Gottes, daß ich die eigentliche Zeit meines Todes zum voraus nicht weiß. Denn wenn ich voraus wüßte, daß ich nur noch so viel Tage, Wochen oder Monate, nur noch ein Jahr, oder nur noch soviel drüber zu leben hätte; sollte ich dann noch wohl in Geschäften meines Berufes das thun, was ich in der Zeit nach der mir einmal zugedachten göttlichen Bestimmung noch zum Befen des gemeinen Wesens und der Meinigen thun kann? Oder wenn ich noch mit Gewisheit leben, zwanzig oder mehr Jahre zu leben wüßte, würde ich dann auch wohl in der Verfassung bleiben, die ich jetzt einer täglichen Erinnerung eines vielleicht nahe bevorstehenden Todes zu danken habe? Würde ich wohl seit zehn, zwanzig Jahren, mich so betragen haben, wie ich wirklich gethan habe, wenn ich gewis gewesen wäre, noch so lange zu leben? — Waschen muß ich immer, und mich bereit halten, es sey nun, wenn es wolle, früh oder spät, heute oder morgen, diesen wichtigen Schritt aus der Zeit in die Ewigkeit zu thun.“

Leber,

Ist dasjenige Eingeweide des animalischen Körpers, in welchem die Galle aus dem Blute abgesondert wird. Es liegt bey dem Menschen im Unterbauch zur rechten unter den kurzen Ripben, wo es den darunter befindlichen Raum fast ganz allein ausfüllet, von dannen über den Magen nach der linken zugehet und zuweilen bis an die Milz sich erstreckt. Nach oben zu berührt und hängt es an dem Zwerchfell, nach unten liegt es auf dem Magen, Zwölffingerdarm und dem Querkirchdarm; daher ist die Leber nach oben zu rundlicht erhaben, unten aber mit verschiedenen Erhebungen und Vertiefungen versehen, die von dem Druck der unterliegenden Theile herkommen. Auf der rechten Seite ist sie am dicksten, gegen dem Magen und nach vorne zu wird sie immer dünner. Ihr Wesen, wenn man die Häutchen und Gefäße, so mit bloßen Augen zu sehen sind, ausnimmt, ist weich und leicht zu zerreiben. Die Leber hat unter allen Eingeweiden die meisten Gefäße: als 1) die Pfortader und ihre Aeste, 2) die Leberpulsader, 3) die Leberblutader, 4) die ausführende oder Gallengänge, 5) die Milch und lymphatischen Gefäße und 6) die Nerven; ist auch mit einem dünnen Häutchen umgeben, so sich ohne deren Verletzung leicht davon absondern läßt, und mit verschiedenen Bänden an das Zwerchfell gebettet. Sie gelangt insonderheit bey etlichen Thieren zu einer ganz besondern Größe, s. Verheyens Anatomie p. 198. sqq. und Scissers compend. anatomic. pag. 77. sqq. Malpighius hat eine besondre exerc. de hepate heraus gegeben, und des Hrn. Baptistä Bianchini historia hepatica seu de hepatis structura, visibus et morbis ist 1710. in 4. zum Vorschein kommen, davon man in den actis eruditum 1712. p. 212. eine Nachricht findet. Des Thomä Bartholini dissertatio anatomica de hepate defuncto novis Bilsanorum observationibus opposita ist zu Kopenhagen 1661. editet; und 1666. Dessen concertatio de hepatis exautorati desperata causa. Von dem Antonio Deusingio haben wir einen Tractat de resurrectione hepatis nebst einer disquisitione de chyli motu atque officio hepatis, Gröningen 1662. [Sr. Glysson anatomia hepatis in 4. Lond. 1654. Vergleiche den Artikel: Galle.]

Leckende Flamme,

Ignis lambens wird dasjenige Feuer genannt, welches man an den Thieren, wenn sie stark getrieben worden, daß sie sehr schwitzen, ingleichen an Menschen,

wenn sie durch Eifer sehr erhitet, wahrnimmt, so daß es wie die Zirmische leuchtet; aber nicht brennet, noch was verleket. Eben daher hat man ignem lambentem genennet. Dasjenige, was also leuchtet, sind die Ausdünstungen aus den Leibern der Thiere und Menschen; man ist aber nicht einig, ob sie vom ordentlichen Schweiß unterschieden sind; oder nicht. [Siehe Ignis lambens und Phosphorus.]

Leere Einbildung.

Ist, wenn man sich etwas ohne Grund einbildet, indem entweder die Sache, die man sich einbildet, außer dem Verstand gar nicht vorhanden, auch wohl ohnmöglich existiren kann; oder doch in der That nicht so beschaffen, als man sich selbige vorstellt. Solche Einbildungen halten bisweilen Bewegungsgründe des Willens in sich, dadurch man sich also vergebene Affecten erregt. Man pflegt sie auch Chimären, ingleichen schlechterdings Einbildungen zu nennen.

Leerer Raum,

Ist überhaupt eine Species des Raums, so fern kein Körper darinnen ist, wie die Philosophen reden, es erinnert D. Rudiger in physica divina lib. 1. cap. 8. sect. 4. §. 21. daß man sich keinen solchen leeren Raum einbilden könne, daß darinnen gar keine Substanz anzutreffen, indem solches wider die Allgegenwart Gottes wäre. Ob aber ein leerer Raum in der Natur zu finden? darüber ist unter den Philosophis viel Streits gewesen, indem solches einige bejahet; andere hingegen verneinet haben. Unter die ersten gehören die Atomisten, welche die Atomos, das ist solche kleine Theilchen, die nicht weiter können getheilet werden, als Principia aller natürlichen Dinge ansehen, wie unter den Alten sonderlich Epicurus und unter den Neuern seine Anhänger, als Cassendus, Bernier, Charleton, Lamy nebst mehreren gethan. Sie setzen aber einen zweyfachen leeren Raum, als ein vacuum disseminatum, oder hin und her zerstreuten, der über und neben den kleinen Theilchen zu finden, und ein vacuum coarctatum und separatum, oder den an einem Ort gleichsam zusammen gehaltenen und zusammen gehauften Raum, welcher außer der Welt sey, und daher bewiesen wird, daß die Welt nicht unendlich; sondern ihre gewisse Gränzen habe, daß wenn jemand auf denselben stehen könnte, so könnte er seinen Arm entweder ausstrecken, oder nicht; im ersten Fall zeigte solches einen leeren Raum an, im andern aber müßten andere Körper seyn, so das Ausstrecken

den des Arms verhindern, folglich kößte daraus, daß die Welt unendlich, welches aber ungereimt. Doch von diesem leeren Raum viel zu meditiren, steht keinem rechtschaffenen Philosophen an, als welcher die Natur in und nicht außer der Welt betrachten soll, und wenn er sich ja durch seine vergebliche Neubegebende dahin verletten läßt, so hat er sich nicht zu verwundern, wenn ihn Gott in seinem thörichtem Sinn dahin gehen läßt, daß er von einer Absurdität auf die andere fällt, wie solches dem Gassendo widerfahren, welcher ausdenken wollte: ob dieser leere Raum eine Substanz oder ein Accidens sey? und da er befand, daß er keins von beiden seyn könne, fiel er auf die abgeschmackte Grille, daß die gemeine Eintheilung der Entium in die Substanz und in das Accidens keinen Grund habe, und müßte noch ein Tertium, welches das letztere wäre, behauptet werden. Die Existenz aber des ersten Vacui, welches disseminatum genennet wird, beweiset man so wohl durch Vernunftschlüsse, als Experimente. Zu jenen gehört, daß keine Bewegung der natürlichen Körper würde angehen, wenn alles mit Körpern angefüllt wäre, daß einer an den andern stöße, und ob schon in der Materie die Kraft der Bewegung läge, so könnte sich doch solche ohne einem leeren Raum, der gleichsam hier die *causa sine qua non* sey, nicht äußern. Aus der Erfahrung führet man an allerhand Arten der Bewegungen in der Natur, und bringt unter andern Gassendus dieses Experiment für, daß wenn man ein Gefäß nehme, so fast ganz mit Wasser angefüllt, und thäte so viel Salz hinein, bis es ganz voll werde, so müßten leere Plätzchen da gewesen seyn, welche das zuletzt hinein geworfene Salz ausgefüllt hätte. Vergleichnen leere Räume: statuiren noch viele andere Physici, s. Newton in *philos. natur. princip. mathem.* pag. 328. 368. Leibnitz in *hypothef. physic. nou.* pag. 5. Otto Guericke, der weitläufige *commentarios de vacuo* geschrieben, wiewohl in dem Werk mehr zu finden, als der Titel andeutschet. Job. Keill, *introd. ad veram physic.* sect. 2. Parker de deo et provident. *divin. disp.* 3. sect. 18. Raschub in *elementis physic.* pag. 33. anderer, die Morhof in *polyhistor.* tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 4. §. 2. 3. anführet, zu geschweigen. Doch mit dieser gemeinen Lehre ist D. Rüdiger in *physica divin.* lib. 1. cap. 8. sect. 2. nicht zufrieden, weil man sich niemals einen rechten Begriff von dem leeren Raum gemacht, als welcher in einem dreifachen Verstand könnte genommen werden: einmal, ob ein solcher leerer Raum zu finden, darinnen gar keine Substanz sey? so ohne Verdacht der Atheisterei nicht zu behaupten, indem

Gott als eine Substanz allgegenwärtig, wie wir schon oben von ihm angemerkt; hernach: ob es einen solchen leeren Raum in der Welt gäbe, daß keine Luft daselbst wäre, welches er lib. 1. cap. 3. sect. 4. §. 29. deswegen leugnet, weil die Natur der Luft so beschaffen, daß sie mit der größten Gewalt in alle leere Plätzgen einbränge und sie ausfülle: das erstere sey das vacuum separatum außer der Welt, davon sich die alten Philosophen gar gefährliche Begriffe gemacht und sich eingebildet, als wäre gar keine Substanz darinnen, mithin der Allgegenwart Gottes großen Ort gethan haben: das andere aber das vacuum coaceruatum, so weder in der Natur, noch durch Kunst könne zuwege gebracht werden. Nun wäre noch drittens das vacuum disseminatum, welches eben nach der gemeinen Lehre den leeren Raum in der Welt, darinnen gar kein Körper sey, bedeutet, wie denn auch das vacuum separatum genennet wird coaceruatum, welches er zwar zugiebt, aber in einem andern Verstand, daß solches nämlich nicht außer, sondern in dem Element sey, und theilet also diesen Raum in einen äußerlichen, welchen er leugnet, und in einen innerlichen, den er statuiret.

Doch es lassen weder die Aristotelici, noch die Cartesianser ein vacuum auch nach der gewöhnlichen Lehre zu, und giebt sich Aristoteles *physic.* lib. 4. cap. 6. seq. viele Mühe den Atomisten zu antworten. Es kam aber diese Meinung daher, daß man dem Raum eine Ausdehnung beylegte, und in der Extension, oder Ausdehnung das Wesen des Körpers setzte, mithin hielt man es für eine Contradiction, sich einen solchen leeren Raum einzubilden, darinnen kein Körper wäre. Am allermeisten hat man sich deswegen über den Cartesium zu verwundern, als einen mechanischen Philosophen, daß er das vacuum gelegnet, und noch über dies in princip. part. 2. §. 15. eine so elende Ursache anführet, wenn er sagt: vacuum autem philosophico more sumtum, hoc est, in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est ex eo, quod extensio spatii vel loci interni non differat ab extensione corporis, nam quum ex hoc solo, quod corpus sit extensum in longum, latum et profundum, recte concludamus, illud esse substantiam, quia omnino repugnat, ut nihili sit aliqua extensio, idem etiam de spatio, quod vacuum supponitur, est concludendum, quod nempe, cum in eo sit extensio, necessario etiam in ipso sit substantia. Denn es begehret hier der Cartesius eine gewaltige Sophistieren, indem er hätte schließen sollen, wenn der leere Raum etwas ausgedehnets, so muß er nothwendig auch eine Substanz seyn, keinesweges aber, wie er

schließet,

schleket, daß darinnen eine Substanz seyn müsse; nach welcher Conclusion freylich kein leerer Raum zu finden wäre, in zwischen kann ein Raum eine Substanz und zugleich leer seyn. Bey dieser Rechnung konnte es nicht anders seyn, man mußte die Welt und die Materie vor unendlich halten, und dadurch etwas einräumen, welches nicht nur der gesunden Vernunft; sondern auch ihren eigenen Grundsätzen von dem Wesen der Materie und des Körpers zuwider war. Den Einwurf, daß ohne einem Vacuo keine Bewegung der natürlichen Körper geschehen könne, suchen sie zwar damit zu heben, es geschähen alle Bewegungen durch einen Umkreis, so daß eines dem andern in der Runde weichen müßte, welchem aber andere die stetige Erfahrung entgegen stellen, daß man so vielerley Arten der Bewegungen, die nicht durch einen Umkreis vor sich giengen, wahrnehme, s. Rohault in tract. physic. part. 1. cap. 8. Clauberg in demonstratione Cartesiana cap. 33. p. 1073. opp. Andalam in exercit. acad. in philosoph. primam et naturalem pag. 128. 199. nebst den andern Cartesianischen Philosophen, dabey auch Anton. Grandis in histor. naturali corpor. art. 2. und 3. Franc. Linus de corporum inseparabilitate, worinnen er die von dem Torricello, Ottone Guericke, Roberto Boyle desfalls angestellte Experimenten widerlegen, und die bemerkten Wirkungen aus andern Ursachen leiten will, Alexander de plenitudine mundi, der in diesem Stück die Cartesianische Philosophie vertheidiget, können gelesen werden. Heinrich Morus in metaphysic. part. 1. cap. 6. giebt auch einen gewissen Raum in der Welt zu, der ohne Materie, macht aber davon eine solche Beschreibung, daß man leicht auf die Gedanken kommen kann, wie sein leerer Raum nichts anders, als Gott selbst seyn. Außer den angeführten Scribenten sind ferner nachzulesen Antonius Desingius in disquisitione physico-mathematica de vacuo itemque de attractione, Amsterdam 1661. Alfofer in einer Disput. deren Titel ist tractatus vacuum, Jena 1699. und Feuerlein in disp. examinante de spatio vacuo ideam Lockii, Altdorf 1717. [Die neuesten Philosophen streiten noch eben sowohl über den leeren Raum, wie die ältern. Einige vertheidigen solchen, andere leugnen denselben. Nach meiner Ueberzeugung muß ein leerer Raum nicht allein möglich seyn, sondern auch wahrhaftig in dieser Welt angenommen werden. Um den Beweis hiervon zu führen, setze ich voraus, daß der leere Raum nichts weiter als eine Menge Derter, eine Menge von Wo seyn, wo zwar etwas seyn könnte, aber wirklich nichts ist. Daß demnach ein solcher leerer Raum möglich seyn, erbellest 1) daher,

well vor der Schöpfung der Welt diejenigen Derter noch unbesetzt waren, welche nach der Schöpfung mit Substanzen besetzt wurden. Denn wäre schon vor der Schöpfung ein jedes Wo mit einer Substanz besetzt gewesen, so hätte Gott keine neue Substanz schaffen können, weil kein Platz vor ihr wäre vorhanden gewesen. Oder Gott hätte die Substanzen erst vernichten müssen, um ihre Derter zu entledigen, damit nur Substanzen Raum gefunden hätten. Ich setze hiebey voraus, daß die Metaphysici tüchtig beweisen, eine jede reelle Sache oder Substanz sey undurchdringlich, und könne demnach die eine, nicht eben in dem Wo seyn, wo die andere ist. Man hat also vor der Schöpfung einen leeren Raum anzunehmen. 2) Ist bekannt, daß man durch die Luftpumpe die meiste Luft in einem bestimmten Raume auspumpen könne. Folglich müssen doch wenigstens einige Derter erlebiget und leer werden, und sonach ist ein leerer Raum möglich. Daß aber in dieser Welt wirklich ein leerer Raum zu vertheidigen sey, kann allerdings aus der geradlinigten Bewegung dargethan und geschlossen werden. Wenn gesetzt, es wären alle und jede Wo mit substantziellen Dingen besetzt, so könnte kein einziges von seiner Stelle weichen, indem die übrigen Dinge durch ihre Undurchdringlichkeit Widerstand leisten. Sollte eine Bewegung erfolgen, so müßten die nächst vorhandene Dinge weichen, entweder in leere und unbesetzte Derter, oder aber in solche Derter, die schon besetzt wären. Das letztere geht nicht an, weil jede Substanz ihren Ort, ihr absolutes Wo vertheidiget, und widerstehet. Bewegt sich aber die Sache nach einem leeren Ort, so ist für sich klar, daß ein leerer Raum und Ort statt finde. Wäre also alles in der Welt dicht voll gepropft und gestopft mit reellen Dingen, so würde höchstens weiter keine Bewegung möglich bleiben, als eine Bewegung um den Mittelpunkt oder um die Are, obschon diese Bewegung von vielen für keine wahre Bewegung der ganzen Sache gehalten wird, weil in diesem Fall die Sache im Ganzen betrachtet in einem absoluten Ort bleibt, und nur die Theile einzeln genommen, nicht oder in Zusammenbegriff oder collectiv ihr Wo verändern. 3. E. wenn ein Wagenrad um die Are gedreht wird, so bekommen zwar die Sprossen oder Sparren am Rade einem andern Ort, das Rad im Ganzen genommen aber behält einerley Wo, und wird demnach nicht eigentlich bewegt. Doch dem sey, wie ihm sey, wir wissen doch, daß die Dinge sich in gerader Linie bewegen, und diese Bewegung erheischt nothwendig etwas Leeres. Man muß hiebey den Artikel: Bewegung vergleichen

den. Der Streit über den leeren Ort welcher von Leibniz, Clarke und Newton geführt worden, verurtheilte wunderliche Behauptungen. Um dem leeren Raum zu widerlegen, schloß Leibniz mit folgende Art: Der leere Raum ist vor der Schöpfung entweder eine Substanz oder ein Accidens gewesen. Wäre das erste, so müßte Gott selbst der leere Raum gewesen seyn, weil sonst keine Substanz vorhanden war. Sollte er aber ein Accidens gewesen seyn, so müßte er Gott als der Substanz inhärent haben, welches ebenfalls ungereimt ist. Leibnizens Gegner mußte sich nicht zu helfen und verfiel auf den lächerlichen Gedanken, der leere Raum wäre bey Gott eben dasjenige gewesen, was bey uns Menschen die sinnlichen Empfindungsorgane (organa sensoria) wären. Ich aber würde auf dies Argument antworten: der leere Raum ist ein bloßer Mangel, eine Abwesenheit von Dingen und Gegenständen, folglich ist er weder eine Substanz noch ein Accidens. Nur von positiven Objecten kann ich sagen: sie sind entweder Substanzen oder Accidenzen. Der Einwurf von der Abwesenheit verbiethet noch genauer erörtern zu werden. Ist Gott überall, so bleibt es ja keinen leeren Ort. Hierauf antworte ich a) da Gott eine Substanz und ein undurchdringliches Wesen ist, so kann er nicht also in allen Orten seyn, daß dadurch alles ausgefüllt würde, weil sonst wiederum folgen müßte, daß keine Sache sich bewegen könnte. b) Wäre Gott in jeden Wo, so würde folgen er durchdringe alle endliche Substanzen, und umgekehrt, die endlichen Substanzen durchdrängen Gott. Auf solche Art würde Gott nicht außer dem endlichen Dinge, noch diese außer Gott vorhanden seyn, welcher Gedanke auf den Spinozismus lautet. c) Wir wissen, Gott ist mit seinen Wirkungen überall allgegenwärtig indem er alle Dinge erhält, regieret u. s. w. Wo er aber wirkt, da muß er auch wahrhaftig da seyn, aber eben nicht einschließungsweise. Daher schon die Alten sagten Deus non est in loco circum scriptus et inclusus. d) Wir haben keinen gehörigen deutlichen Begriff von der Art und Weise der Allgegenwart Gottes, und sehen solche nach dem bloßen Licht der Vernunft nicht völlig ein. Deswegen sollte man aus solchen uns unbekannten Wahrheiten keinen Einwurf machen. Dagegen jeder, Bascom und andere Neuere die Allgegenwart durch die Allwissenheit Gottes mit seiner Allmacht verbunden erklären. Nach diesen Eigenschaften weiß Gott alles, und kann alles zur Vollkommenheit bewirken in der ganzen Welt, bey allen Dingen, auch in den verborgenen Winkeln, und hierdurch äußert er eine Allgegenwart. Wir mögen nun die

Art und Weise hiervon vollständig einsehen oder nicht. Inzwischen verdienet Jacob Carpus Auflösung der Zweifel welche der Oeconomicae salutis novi testamenti in den tenjährigen monatlichen Auszügen der merkwürdigsten neuen Schriften entgegenesetzt worden, Leipzig und Rudolstadt 1766, in 4. gelesen zu werden, welcher nach meiner Meinung die Allgegenwart überhaupt und besonders im Abendmahl am allerbesten erklärt und vertheidiget hat. Verleiche den Artikel: Raum. Muschenbroeck in introd. ad philos. naturae 3. 153. bis 168. beweiset, daß ein leerer Raum annehmen sey, durch viele und wichtige Argumente, welche hier anzuführen zu weitläufig seyn würde. Von dem Guericke'schen oder Boyle'schen Leeren unter der Luftpumpe wie auch von dem Torricellischen Leeren, welches in dem obern Theile des Barometers Ratt findet, siehe ebend. T. II. S. 2129. Der effraiche Gegner wider den leeren Raum ist ganz in seinen Meditat. philos. 3. 244. 266. und 3. 647. bis 672.]

Leeres Wort,

Bedeutet ein solches Wort, welches entweder an sich selbst keine Bedeutung hat; oder da einem die Sache, die dadurch angedeutet wird, doch unbekannt ist, welches letztere was gar gewöhnliches, daß man viele Wörter merkt und weiß, ohne einen Begriff von der Sache selbst zu haben, welches sonderlich daher entsteht, daß man von Kindheit an nur die Namen und Wörter, womit die Sachen selbst bezeugt sind, hört und ins Gedächtniß faßt, wovon Clericus in arte critica part. 2. sect. 1. cap. 9. pag. 225. zu lesen ist. [Die leeren Worte (voces, termini inanes) können aus mancherley Quellen entstehen. 1) Wenn man dasjenige, was zwar außer der Verbindung möglich ist, aber doch in Verbindung sich nicht zusammenreimet, zusammen setzt. 2. E. dick, lang und breit ist möglich, eine Seele ist auch möglich, wollten wir aber alles dies zusammensetzen und von einer dicken, langen und breiten Seele reden, so würden wir leere Worte d. i. Worte ohne Bedeutung erhalten. 2) Wenn man das äußerliche eines Wortes, den Schall, die Buchstaben (materiale termini) mit der Bedeutung (formale termini) desselben vermischt, wie dies 1. E. Jacob Böhme in seinen Schriften oft gethan hat, als wenn er die Wiedergeburt durch eine Erbornenwerdung erklärt, so giebt er nur einen andern ähnlichen Schall an statt der Idee von der Wiedergeburt an. 3) Wenn ein Mensch ein Wort gebraucht, wodurch er zwar sein Vermögen an Tag legt, und eine Idee von einer

Sache

Sache beizubringen, das aber den Gedanken gar nicht klar macht. Z. E. ich frage den andern, wie geht es zu, daß der Magen die Speisen verdauet? und der andere antwortet: durch die verdauende Kraft. Oder warum zieht der Magnet das Eisen an sich? und man antwortet: durch die anziehende Kraft. Die Titel, welche je zuweilen Menschen führen, sind auch in der That oft leere, oder Worte ohne Bedeutung, wenn z. E. ein Kaufmann den Titel: Kriegsrath führt, oder ein Bürger, der nicht einmal schreiben kann, kauft sich den Titel: Stadtschreiber, Secretair u. s. w.

Lehrbegierig,

Heißt, wenn man eine Begierde hat, etwas zu lernen, und von einer Sache Unterricht zu haben. Kluge Lehrer müssen dahin sehen, wie sie solche Begierde, wenn sie noch nicht da ist, erwecken; und wenn sie der Lernende schon hat, erhalten mögen.

Lehrer,

Ist diejenige Person, welche einem andern seine erkannte Wahrheiten mittheilet, auf welche Weise das Wort in weitem Verstand genommen wird. Nach dem natürlichen Recht ist jedermann verbunden, dem andern mit seiner erlangten Erkenntnis zu dienen, weil dadurch das bequeme Leben der Menschen befördert wird. In den bürgerlichen Gesellschaften aber werden gewisse Personen zu Lehrern ausdrücklich bestellt, daß sie öffentlich lehren sollen; oder man verstatet ihnen die Freiheit, privatim andere zu unterweisen, wie es auf Akademien durch Ertheilung gewisser Akademischen Würden geschieht, wodurch die natürliche Verbindlichkeit andere zu lehren zwar eingeschränkt, daß nicht ein jeder in der Republik lehren darf, indem sonst nach einmal gemachten bürgerlichen Ordnungen viele Verwirrungen entstehen würden; keinesweges aber dadurch gänzlich aufgehoben wird, und kann jeder den andern ohne Verletzung der bürgerlichen Anstalten unterweisen, unbekannte Dinge ihm beibringen und ihm die eingefogenen Irrthümer benehmen, welches in dem bürgerlichen Umgang mit andern geschieht, woraus denn verschiedene Arten der Lehrer entstehen. Die neuern Logici haben in ihren Logiken auch die Unterweisungskunst, oder wie sie sonst heißt, die Didactic, die Methodologie abgehandelt, weil ein Mensch nicht nur die Wahrheit, welches das Objectum der Logik ist, für sich erkennen; sondern auch, wo er sie erkennt, andern mittheilen müsse. Das ganze Werk aber,

wo es glücklich von Statten gehen soll, kommt auf die Lehrer an, von denen gewisse Eigenschaften erfordert werden, die man in allgemeine und besondere theilen kann. Jene sind bey allen und jeden Lehrern, nöthig; diese aber haben ihr Absehen auf gewisse Umstände der Lernenden, der Wissenschaften und der Lehrarten, welche so genau nicht können bestimmt werden, auch ihren Grund schon in den allgemeinen Eigenschaften haben, weswegen wir nur bey den erstern bleiben. Die allgemeine Eigenschaften eines Lehrers, so fern er andere unterweist, können in Ansehung des Verstandes und Willens betrachtet werden. In Ansehung des Verstandes muß ein jeder Lehrer, er mag nun mündlich, oder schriftlich andere unterweisen, theoretisch gelehrt; practisch aber klug seyn. Ertlich soll er theoretisch gelehrt seyn, daß ist, dasjenige, was er andere lehren will, gründlich, nach den richtigen Grundsätzen verstehen, und die Bestreitung der Vorurtheile sich eifrig lösen angelegen seyn, woraus wir zuletzt schließen können, wie weit das Sprichwort: docendo discimus angehe. Es hat von Rechtswegen in den Principis und Grundsätzen einer Disciplin nicht statt, die billig ein jeder Lehrer, wenn er solche lehren will, wissen muß, und wäre was ungereimtes, wenn einer unter andern auf Akademien die natürliche Rechtslehramt lehren wollte, und wüßte nicht, auf was für Grundsätzen diese Disciplin beruhe, und wie sie an einander hienge: wohl aber geht in den Nebensachen und Conclusionen an, daraus ein Mensch Zeit seines Lebens immer was neues zu erkennen findet, und wenn er andre unterweist, hat er Gelegenheit, nicht nur nach seinen einmal erkannten Principis in seiner Disciplin zu raisonniren, und immer mehr Schlüsse daraus zu ziehen; sondern auch durch Nachlesung gewisser Bücher sich theils eine mehrere historische Nachricht zu erwerben, theils die Gedanken anderer zu prüfen. Allein steigen wollen, ehe einem die Flügel gewachsen sind, ist eine gefährliche Sache. Denn auf Seiten der Lernenden ist kein Nutzen, sondern vielmehr Schaden zu hoffen, indem ein Blinder dem andern den Weg nicht zeigen mag; und auf Seiten der Lernenden werden die einmal eingefogenen Vorurtheile durch eine fortwährende Uebereilung immer je mehr und mehr befestiget, und wenn es hoch kommt, so setzt man sich eine verwirrte Erkenntnis in den Kopf. Hiernach wird nun zum öftern angehen. Viele, welche andere mündlich unterweisen, und vor sich in dem, was sie lehren wollen, nichts erlernt haben, sagen entweder dasjenige wieder her, was sie von

ihren Lehrmeistern gehöret, und in den nachgeschriebenen Collegiis und andern Büchern gefunden; oder haben sie sich in ein und der andern Wissenschaft wagen, so bringen sie bey der Disciplin, die sie lehren wollen, und doch nicht verstehen, Nebensachen und überflüssige Dinge für, und machen allerhand unnötige Ausschweifungen, welches auch von denen, so Schriften verfertigen, und von Materien schreiben, die sie nicht inne haben, geschieht, daß sie sich daher durch ihre Schriften allerhand Fehlern bloß geben. Entweder trägt man gemeine und abgedroschene Sachen vor, wie diejenigen thun, die ohne Noth die Compendia der Wissenschaften häufen, oder man raubt andern das Ihrige, und giebt für seine Arbeit aus, welche Leute plagiarii litterarii, oder gelehrte Räuber genennet werden, davon man bey dem Jacobo Thomasio de plagio litterario, Almeloveen in syllabo plagiariorum, Fabricio in plagiariorum et pseudonymorum centuria, Abrecombio in fure academico, Crenio in disert. epist. de furibus litterariis Exempel finden kann; oder wenn man sich dieser Fehler nicht theilhaftig macht, so fällt man doch auf nichtswürdige Materien, die auf eine Bedanteren ankommen, und dabey man mehr Mühe, als Geschicklichkeit anwenden muß, wie wir zu den neuern Zeiten in Ansehung der gelehrten Historie sehr viel Exempel erlebt haben, da man die geringste Kleinigkeiten der Gelehrten zusammen gesucht, und solche singularia genennet, ohnerachtet sie bey vernünftigen nichts heißen, worunter man insonderheit derjenigen Arbeit, welche nach dem Exempel des Meursii und Alatii die Gelehrten, so einerley Namen, oder Vornamen geführt, zusammen gelesen, entbehren könnte, zumal wie sie von den heutigen Schreibgelehrten tractiret wird. Vordere soll ein Lehrer in Ansehung des Verstandes practisch klug seyn, daß er sich im Stande befinde, seine Sachen auf eine solche Art vorzutragen, damit der Endzweck desto eher erhalten werde, und der Lernende die Wahrheiten auf eine leichte Weise erlernen möge, welches auf zwey Stücke ankommt: 1) auf die Expression, oder auf die Worte, so die Gedanken des Lehrers vorstellen sollen, die denn wieder eine gedoppelte Absicht haben müssen: einmal auf die Gedanken selbst, nach denen die Worte dergestalt abzumessen sind, daß sie weder mehr, noch weniger ausdrücken, als sie ausdrücken sollen, folglich muß man sich im Lehren alles oratorischen Zierraths, besonders der metaphorsichen Redensarten enthalten, als welches oftmals Seltsamkeit in unrichtigen Begriffen giebet, davon man viele Exempel an den Rhetorikern siehet; hernach auf das Philosoph. Lexic. I. Theil.

gentum der Zuhörer, in Ansehung dessen ein Lehrer sich einer solchen Sprache zu bedienen, welche ihnen bekannt, und die sie leicht verstehen, wohin die Frage gehöret: ob man auf deutschen Akademien in deutscher Sprache die Collegien lesen soll? Daraus auch zugleich die üblen Zustalten der meisten Schulen zu erkennen; darinnen man jungen Leuten in der lateinischen Sprache, die ihnen noch ganz unbekant ist, die Sachen fürträgt: a) auf die Lehrsart, oder Methode, in was vor Ordnung ein Lehrer seine Gedanken mitzutheilen habe, davon an gehörigem Ort nachzusehen ist. In Ansehung des Willens ist bey einem jeden Lehrer, als Lehrer nöthig: a) die Freundlichkeit und Vertraulichkeit, daß er bey seinem Lehren allezeit eine Liebe und Aufrichtigkeit gegen die Lernenden blitzen läßt, indem der menschliche Verstand keinem Zwang unterworfen, und man vielmehr Ursache hat, die Vorurtheile des menschlichen Ansehens zu bekreiten, als zu bestärken und zu schützen, woraus denn zu folgern, daß man diejenigen, welche die Ansprüche des Lehrmeisters nicht gleich als ein Orakel verehren wollen, keinesweges hassen, oder verfolgen müsse: b) die Aufrichtigkeit, daß man die Erkenntniß der Sachen, wie man sie selber hat, andern treulich mittheile, und ihnen den kürzesten Weg dazu zu gelangen, zeige. Der Eigennuß und der Neid treibet viele Lehrer an, mit der wahren und deutlichen Erkenntniß und dem rechten Grund derselben hinter dem Berge zu halten, wenn sie gleich dieselbe wissen, ja man scheuet sich nicht, öfters diese Untreue öffentlich zu bemänteln, und ist nichts neues, daß man von dergleichen Leuten höret: ein guter Meister behält allezeit einen Streich vor sich; man muß die Welt auf einmal nicht gar zu klug machen, die guten Kerls müssen sich auch so sauer werden lassen, als ich habe thun müssen u. s. w. c) Der Fleiß, welcher nicht schlechterdings darinnen beruhet, daß man etwas zu thun vornimmt, die Collegia fleißig abwartet, alle Stunden damit beschet, indem auch bey dieser vielen Arbeit ein subtiler Aufschlag seyn kann, wenn man nämlich solches zu seiner Luß, und nur zu seinem Interesse thut, da vielmehr ein rechtschaffener Lehrer auf den Nutzen seines Zuhörer zu sehen hat, woraus denn fließet, daß man eine Sache wohl zu untersuchen, ehe man sie fürträgt, und was hingegen von denen zu halten, die ex tempore lesen, und ihre Collegia zu wannig malen einmal, wie das andre mal hersagen, ist auch leicht zu erkennen. Zwar sagt Morhof in polyhistor. litterar. lib. 2. cap. 8. §. 28. von sich, daß wenn er unbereitete gelesen, ihm oftmals schöne Meditationes eingefallen, darauf er viel leicht

leicht nicht kommen, wenn er vor der Lectio eine Vorbereitung angelasset, indem ihn im Lesen die Noth scharf nachzudenken, angetrieben; worauf sich aber wohl niemand zu verlassen, und es kann nicht anders seyn, als daß zuweilen Unordnung der Gedanken, folglich des Vortrags entstehen müssen. Von dieser Materie können überhaupt in gewisser Absicht diejenigen Schriften zum theil gelesen werden, welche Einleitungen zu den gelehrten Wissenschaften in sich halten, die wir p. 54. sqq. des Entwurfs der allgemeinen Gelehrsamkeit weitläufig erzklopft haben. Insbesondere aber dienen hieher erstlich diejenigen Scribenten, welche von dem Schulwesen gehandelt, als Joh. Sturm de litterarum ludis recte apertendis, worinnen er von der Ordnung im Studiren, von den dazu zuwendenden Stunden, von der Art zu lehren, von der Auslegung der Scribenten, von den Schulererzietung handelt, der auch noch viele andere nützliche Werke verfertigt; welche der Herr Hallbauer zusammen unter dem Titel: Io. Sturmii de institutione scholastica opuscula omnia 1730. heraus gegeben. Außer diesem gehören hieher Joh. Caselius de ludo litterario recte apertendo; Caspar Scioppius in consulationibus de scholarum et studiorum ratione deque prudentiae et eloquentiae parandae modis, worinnen er in der 3ten consult. p. 57. de scholarum classicarum informatione handelt; Meichovius de recta institutione iuuentutis scholasticae, darinnen er unter andern von den Pflichten der Obrigkeiten und der Eltern in Ansehung der Schulen, von den nöthigen Eigenschaften der lehrenden und lernenden, von den Wissenschaften, von der Art solche zu erlernen redet, Edmundus Nigierius in obstrictae animorum, Gesner in institutionibus rei scholasticae; Gottfried Hofmann in den Kleinen deutschen Schriften vom Schulwesen, nebst mehrern. Doch weil diese Auctores ihr Ansehen meistens auf niedrige Schulen nur gerichtet haben, so gehören vor andern hauptsächlich die neuern Logiker hieher, welche in ihren logischen Schriften die Unterweisungskunst mit abgehandelt, davon die vornehmsten in dem Artikel Unterweisung berührt sind.

Leib,

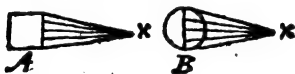
Ist ein aus gewissen Theilen zusammen gesetztes und nach einer besondern Art geformtes Wesen, welches zu empfinden und sich zu bewegen tüchtig ist. Von dem menschlichen Leibe kommt dieses noch ins besondere hinzu, daß derselbige zur Vereinkung mit der Seele von dem Schöpfer eingerichtet worden. Die Stücke, woraus derselbige bestehet, sind mannich-

faltig, und werden von denen Naturkundigern auf verschiedene Art betrachtet, und daher in unterschiedene Arten eingetheilt, als in feste und flüssige, in innerliche und äußerliche, Haupt- und Nebentheile. Die festen sind die Beine, das Fleisch, die Knorpeln, Adern, Zähne u. d. gl. die flüssigen das Blut und die vielen andern Säfte. Die innerlichen Theile sind das Hirn, das Herz, die Lunge, Milz, Leber und andern Eingeweide, die äußerliche die Haut, die Glieder, das Haupt, die Arme, Beine und so weiter, deren jedes wieder seine verschiedene Eide und Theile hat, nicht nur äußerlich, wie am Haupt die Augen, Ohren, Nase u. s. f. sind; sondern auch inwendig, weil ein jedes derselben aus Weinen, Knorpeln, Milz, Fleisch, Nerven, Adern und dergleichen bestehet. Die Haupttheile des Leibes sind, ohne welche er nicht bestehen, noch beym Leben bleiben kann, dergleichen das Haupt, das Herz u. s. w. sind; die Nebentheile aber, die zu dem Leben des Menschen nicht unumgänglich nöthig sind. Man sondert auch den menschlichen Leib in gleiche und ungleiche Theile ab: die gleichen sind, welche dem Wesen und Ansehen nach einander gleich sind; da hingegen andere einander ungleich sind, von welcher Materie eigentlich die Redi handeln. Man lese unter andern Heisters compendium anatom. pag. 7. sqq. nach.

Es hat der Mensch auch in Ansehung des Leibes vor den Thieren einen Vorzug. Denn unter andern geht er aufgerichtet einher, daß er den Himmel anschauen kann, da hingegen das Vieh den Fuß zur Erde lehret. Es schreibt Seneca de beneficiis lib. 6. cap. 23. du mußt wissen, daß der Mensch nicht ein in der Eil aufgerafftes und ohne Bedacht verfertigtes Werk sey. Die Natur hat nichts unter ihren höchsten Vortrefflichkeiten, damit sie sich mehr rühmen, oder dem zu Gefallen sie sich mehr rühmen könnte. So hält auch Galenus die Hände vor Theile des menschlichen Leibes, die dem Menschen eigen wären, welche er auch zu seiner Erhaltung und Commodität schlechterdings nöthig hat, und sind daher einige auf die Meynung kommen, daß man den Unterschied zwischen dem Menschen und Vieh in der Hand suchen müste, s. Sabno Disp. de manu hominem a brutis distinguere, Leipzig 1716. [Daß der Mensch durch das aufgerichtete Sehen und durch die Hände einen Vorzug vor den Thieren besitze, wollen verschiedene neuere nicht zugeben, weil theils die bloße Erziehung und Uebung das Sehen der Menschen bestimme, theils aber die Hände auch den Affen und einigen menschlichen gebildeten Fischen (s. E. dem Ambossischen Aukl.)

Anaſt) eigen ſind. Man muß hiervon leſen D. Peter Moſcati academiſche Rede von dem körperlichen weſentlichen Unterſchiede zwiſchen der Structur der Thiere und der Menſchen, aus dem Italiſchen überſetzt von Johann Beckmann, Göttingen 1771. 8.] Nichts deſtoweniger kommt doch der Menſch in den meiſten Stücken, was den Leib betrifft, mit den unvernünftigen Thieren überein, der ſeinen Vorzug vor dieſen vornehmlich durch die vernünftige Seele hat; der Leib aber bleibt dennoch eben ein ſo weſentlicher Theil des Menſchen, wie die Seele. Man darf daher den Leib nicht verächtlich halten, oder derer Meinung billigen, welche den Leib entweder nur für ein Werkzeug der Seele, oder wohl gar vor ein Zuchthaus gehalten und gelehrt haben, des Menſchen Weſen beſtehe allein in der Seele. So weit vergingen ſich die Platonici, Pythagoräer und Stoici, welche allerſeits meiſſend darinnen übereinkimmerten, daß zum Menſchen eigentlich nichts mehr, als die Seele gehöre. Deſwegen nannten ſie den Leib eine Laſt und Strafe der Seele, ein betrübtes und ſinkeres Wohnhaus des Gemüths, ein Gefängniß und Zuchthaus. Es lehrte Plato, das Gemüth, oder die Seele des Menſchen ſey ein abgeriſſen Stück des göttlichen Weſens, welche Seele nachmals, weil ſie ſich aus Eigenliebe ſo hoch geſchwungen, zur Strafe in das Gefängniß des Leibes herabgeſtürzt und eingekloſſen worden. [Abraham von Frankenberg ſpricht: der äußerliche Menſch oder der vergängliche flüchtige Leib, ſey der irdiſche ſinkere Trauerſack, die äußere irdiſche Schale und ſchönße nichtige Herberge, der anacommene Adamsplatz, das Gehäuſe der Vergänglichkeit u. ſ. w. Es hat dieſe Lehre, daß der Leib ein Gefängniß der Seele ſey, ſehr ſchädliche Folgen gehabt. Sie war ein Mittel zum Selbſtmord, wie ich hiervon verſchiedene Beſpiele in meiner Geſchichte von den Seelen p. 91. angeführt habe. Man muß den Leib vielmehr als ein Mittel, ſo Gott den Menſchen zur Vollkommenheit gegeben, angeſehen. Denn da die Seele nicht weſentlich ihre Gedanken beſiegt, weil ſie ſonſt auch in der tiefften Ohnmacht denken müßte, welches doch nicht ſtatt findet, wo man nicht ſeine Zuſucht zu gänzlich dunklen Gedanken nehmen will, die ich aber leugne; ſo iſt der Leib nöthig, um durch die Bewegungen deſſelben und des Nervenſaſtes, der Seele Gelegenheit zu Ideen zu geben. (S. Harmonie der Seele und des Leibes, Nerven, Ideen). Selbſt nach der Trennung unſers groben Leibes von der Seele wird die Seele ein ſubtiles Schema oder Leibchen beſitzen, das ihr zu neuen Ausſichten Gelegenheit geben wird. (S. S. 52. meiner Seelen-

geſchichte) Ich kann daher dem berühmten Herrn Wolff in der Vertheidigung der Chriſtlichen Religion, nach der 2ten Ausgabe. S. 162. nicht bepplichten, wenn er ſagt: „Es iſt nicht unbegreiflich, daß „die Seele auch entbloßt von allem, was „körperlich iſt, Dinge, die außer ihr ſind, „empfinden könne, als es iſt iſt, wenn „der Körper unmittelbar in ihr Wirkun- „gen hervorbringt, ja es iſt ſehr zu ver- „muthen, daß ſie viel mehreres erkennen „werde, wenn ſie ohne Körper iſt, weil „ſie, ſo lange ſie in dem Körper einge- „ſchränkt iſt, auch nur auf eine ſehr ein- „geſchränkte Art zu neuen Begriffen ge- „langen kann, ohngeſchärd wie ein Gefä- „ßener, der, ſo lange er bloß durch eine „kleine Oeffnung ſich umſehen kann, un- „gemein weniger ſiehet, als wenn er, aus „dem Gefängniß erlöſet, eine völlige offe- „ne Ausſicht vor ſich hat... Ich will die Nothwendigkeit und den Nutzen des Leibes noch aus mancherley Gründen darthun. Hätte die Seele keinen Leib, ſo würde ſie die äußerlichen Gegenſtände nicht gehörig unterſcheiden können. Der Leib vertritt bey der Seele die Stelle des gläſernen Prisma, vermittelt welchem die Farben der Lichtſtrahlen unterſchieden werden können, oder er iſt ein Spiegel, durch welchen die Seele die Objecte empfindet. Ein Quadrat, deſſen Höhe mit dem Diameter einer Kugel gleich wäre, würde durch die Lichtſtrahlen, welche unmittelbar davon in die Seele wirken, eben die Veränderung erregen, wie die Kugel, wenn ſolche Lichtſtrahlen nach einem Punkt zuſammen ſollten. S. E.



Man gedenke ſich unter dem Orte oder Punkte x die Seele, wenn nun die Lichtſtrahlen von dem Quadrat A, und von der Kugel B nach x fallen, wie ſoll nun die Seele in x das Viered und die Kugel unterſcheiden? da doch beide Gegenſtände A und B auf einerley Art in die Seele wirken. Geben wir aber der Seele einen Leib mit ſinnlichen Werkzeugen verſehen, ſo können die körperlichen äußerlichen Gegenſtände in ſolchem ſich gehörig abbilden und ſolche verſchiedene Bewegungen verurſachen, aus deren Deſſen die Seele auf die Verſchiedenheit der Objecte ſchließen kann. Der geſchickte Hr. Garve in dem Verſuch über die von der Akademie aufgegebene Frage: ob man die natürlichen Neigungen vernichten, oder welche erwecken könne, die die Natur nicht erzeugt hat; und welches die Mittel ſeyn, den Neigungen, wenn ſie gut ſind, Kräfte zu geben, oder wenn ſie böſe ſind,

sind, zu schwächen (welche Schrift der Preisschrift des Comenius über die Neigungen angebängt ist, Berlin 1769. 4.) sagt p. 111. „Man kann hieraus sehen, 1) warum einem endlichen Geiste ein „Förder nothwendig sey, mit dem er verbunden ist. Denn weil in der Seele „selbst der Actus die Idee ausmacht, und „also die Idee verschwindet, sobald die „Handlung aufhört, so würden alle Ideen, „die nicht immer fortdauerten, verloren „seyn, oder es würde doch immer wieder „eben dieselbe Handlung erfordern, sie zu „reproduciren, die es braucht, sie hervor- „zubringen, wenn nicht diese Ideen irgend- „wo Veränderungen zurück ließen, die „bleibend wären, und die, weil sie von „der Handlung des Denkens gewirkt wer- „den, aber nicht diese Handlung selbst „sind, nach ihr fortdauern und die Wie- „derholung derselben veranlassen und er- „leichtern können. 2) Sehen wir, war- „um, je höher ein Geist ist, je weniger „Benützung vom Körper er braucht, und „warum also der allerhöchste Geist ohne „Zweifel der einzige seyn muß, der ganz „unkörperlich ist. Denn weil bey ihm „keine Idee jemals aufhört, d. h. weil „alle eine beständige fortdauernde Hand- „lung sind, und weil sich diese Handlung „über alle mögliche Gegenstände erstreckt, „so ist keine Aufbewahrung der Idee, kei- „ne bleibende Veränderung, die nach „dem Aufhören der Handlung, noch fort- „dauern müßte, nöthig. Es ist bey ihm „ein einziger immerwährender und unan- „terbrochener Actus, und seine Kraft, „die beständig in derselben Art von Thä- „tigkeit ist, braucht nirgends Spuren von „ihrer ehemaligen Thätigkeit zurück zu „lassen, wodurch sie dieselbe, wenn sie „aufgehört hat, wieder erneuern könne.) In dem Phaedone macht Plato den Leib zur Ursach der Irthümer und bösen Ver- „gierden, und im Cratilo nennt er ihn aus- „drücklich ein Grab der Seele, und ein „Gefängniß, worinnen sie die Strafe „ihrer Sünde erdulden müsse. In dieser „Rechnung scheint er den Stoikern vor- „gegangen zu seyn. Sie setzten den Ur- „sprung des Bösen in die Materie, und „hielten daher auch den Leib nur vor einen „Ferber der Seele, wie ihn denn Seneca in consolat. ad Helvium cap. 11. circum- „fusa grauem sarcinam und custodiam et „vinculum animi, Arrianus aber in Epi- „ctet. lib. 1. cap. 3. einen beladenen Esel „genennet, und gesagt, die ihm gehor- „chen, werden zu Bestien. Die Pythago- „räische Philosophie sahe hierinnen nicht „besser aus. Denn Pythagoras meinte „auch, das Böse habe seinen Sitz im Kör- „per; die Seele aber, die ein Ausfluß aus „Gott, oder ein Stück des göttlichen We- „sens sey, wohne darinnen, als in einem „Gefängniß, daher sie nach der Befreyung

trachten müsse, wovon Scheffer de natu- „ra-et constit. phil. Italic. p. 73. Omeis „in ethic. Pythagor. p. 13. Stolle in der „Historie der heidnischen Moral p. „238. fgg. zu lesen. Es sagt auch Hiero- „cles in aur. carmina p. 114. ausdrücklich: „die Seele sey der Mensch; Architas „aber, ein Pythagorder, hat gleichwohl „gelehret, der Mensch sey nicht allein „die bloße Seele, sondern auch der Leib. „Denn beydes mache ein Thier und ei- „nen Menschen aus. Denn obwohl „der Leib ein Werkzeug der Seele sey, „so sey er doch ein Theil des Menschen, „gleichwie auch die Seele, wie Stolle „c. 1. p. 247. angeführt hat. Man lese „auch nach, was Grotius in seinen annot. „über die Epist. an die Römer cap. 7. n. „24. und Suetius in Origenian. lib. 2. „cap. 2. quæst. 6. auch in quæstionibus „Alcetan. lib. 3. cap. 11. davon zusam- „men gelesen haben. Solche Sätze, wel- „che die heidnischen Weltweisen vorbrach- „ten, hatten einen vortreflichen Schein „und waren sähig, sie in große Hochach- „tung zu setzen; es war aber dieses ein „Hauptirrtum, sonderlich der alten grie- „chischen Philosophen, daß man das Böse „in dem Körper suchen, und die Seele „so rein ansehen wölte, welches eben die „Quelle war, woraus die Verachtung des „menschlichen Leibes entsprang. Was die- „se zu wenig thaten, das thaten die Epi- „curder zu viel, welche auf die andere „Seite verfielen, und den Leib der Seele „vorzogen. Denn als Epicurus die höch- „ste Glückseligkeit in der Vollust des Ge- „nusses gesetzt, so haben nachgehends sei- „ne Anhänger die Vollust des Leibes da- „für ergriffen, und bey derselbigen das „höchste Gut gefunden zu haben vermei- „net. In der Moral muß der Leib auch „in Betrachtung gezogen werden, nicht „nur was die Pflichten betrifft, die uns „wegen desselbigen obliegen, davon wir „unten in dem Artikel von den Pflichten „gegen sich selbst handeln wollen; sondern „auch so fern er durch seine Beschaffenheit „und Temperament zu den Gemüthsnei- „gungen und Sitten was be trägt, wel- „ches letztere viele von den alten Weltwei- „sen erkannten, und daher gar sehr auf die „Wichtigkeit im Essen und Trinken in ihrer „Sittenlehre sahen, weswegen vor andern „die Pythagordische Schule berühmt ge- „wesen. Die Sache selbst soll unten in „dem Artikel von dem Temperament zur- „kommen, wie wir denn auch den Punkt „von der Vereinigung des Leibes mit der „Seele besonders untersuchen werden. [Von der Symmetrie und Regelmäßig- „keit der Glieder im menschlichen Leibe „handelt D. Joh. Heinrich Schütte in „der Anthropotheologie, Halle 1769. 8. Von der Beschaffenheit der verklärten „Leiber ist des scharfsinnigen Leibnards

zu Böhms Sammlung vermischter kleiner Schriften, 6tes Stück 1773. p. 94 ff. zu vergleichen. Des Carl Bonnets und anderer Erklärung habe ich in meiner Geschichte von den Seelen p. 357. angeführt, auch muß p. 46: 50. ferner meine Vorrede der angeführten Schrift verglichen werden, nicht weniger verdienen gelesen zu werden die Beaufsichtigungen des Verstandes und Wises 1741. p. 266. Uebrigens siehe die Rubrik: Begräbniß und Auferstehung der Todten.]

Leibeigen,

Ist, der sich auf Lebenslang in die Dienste eines andern begiebt, und also ein Knecht gewisser Art ist. Denn man hat zweyerley Knechte: gedungene, die sich nur auf eine gewisse Zeit, oder unter gewissen Bedingungen, oder zu gewissen Diensten vermiethen, wie Grotius de iure belli et pacis lib. 2. cap. 2. §. 30. redet; und Leibeigene, die sich auf Lebenslang ihrer Freiheit völlig begeben, und sich in allen dem Willen eines Herrn unterwerfen. Andere sehen das Wesen eines Leibeigenen, oder Sklaven darin, daß er dem Herrn eigenthümlich zugehöre, und weil man das Seinige verkaufen könnte, so schließen sie daraus, daß man auch die Leibeigene könnte verkaufen. Nun wollen wir darauf nicht sehen, was geschieht, sondern was geschehen sollte, und halten daher dafür, daß das Principium falsch sey, als gehöre ein Leibeigener seinem Herrn eigenthümlich zu. Denn die Würde und Natur eines Menschen läßt nicht zu, daß man selbige eigenthümlich besitze, und damit Handel und Wandel treibe, weil es eine unschätzbare Sache, auf welche kein Werth kann gesetzt werden. Menschen stehen zwar unter dem imperio, unter der Hoheitsmäßigkeit eines Oberrn; nicht aber unter dem dominio, oder Eigenthumsherrschaft, und eben daher kann man keine Knechte, oder Sklaven kaufen und verkaufen. Zwar ist solche Gewohnheit sehr alt, daß man mit solchen Leuten Handel und Wandel getrieben, wie aus 1 B. Mos. cap. 17. v. 12. 23. 27. zu ersehen; deswegen aber kann man sie nicht gut beifügen, ob sie gleich Gott unter seinem Volk gebuhlet hat. Diejenigen, die anderer Meinung sind, vermengen die beyde weit unterschiedene Begriffe der Oberherrschaft und der Eigenthumsherrschaft mit einander, welche Vermittlung viele Irrthümer und unnütze Fragen ausgebrütet hat, wohin aber gehören Thomasius in fundamentis iur. nat. et gentium lib. 3. cap. 5. §. 6. und Wolff in den Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen cap. 4. §. 189. und Joh. Gabr. Wolff in iusticiæ. iurisprud. natur. part. 2.

sect. 1. cap. 13. §. 8. pag. 329. Unserer Meinung sind Pufendorf in iure naturæ et gentium lib. 6. cap. 3. §. 7. und do officio hominis et ciuis lib. 2. cap. 4. §. 3. Thomasius in iuriapud. diuin. lib. 3. cap. 5. §. 16. und Buddeus in theolog. moral. part. 2. cap. 3. sect. 6. §. 36. Es wird ferner zu aller Knechtschaft, folglich auch zur Leibeigenschaft erfordert, daß der Knecht in diesen Stand durch seine Einwilligung gesetzt werde. Denn weil ein jeder Mensch von Natur seine Freiheit hat, die ihm niemand mit Gewalt nehmen kann, so ist der Grund der Gesellschaft zwischen Herrn und Knecht der Vertrag, den sie mit einander machen. Solches ist auch von solchen Leibeigenen zu verstehen, die im Krieg gefangen genommen worden, welche so lang sie nicht in die Leibeigenschaft willigen, als Feinde anzusehen, daß also der Krieg nur Anlaß dazu geben kann. Ist dieses Principium richtig, so scheint die Frage: ob die Kinder, welche von Leibeigenen gezeuget werden, auch als Leibeigene anzusehen, keine Schwierigkeit zu haben, nach welchem man mit kein darauf antworten muß. Ausführlicher ist solche oben in dem Artikel von der Knechtschaft abgehandelt worden, der hier nachzulesen ist. (Und unter eben diesem Artikel habe ich einige gegenseitige Gedanken geduffert, welche auch hier anzuwenden sind.)

Leibesfrucht,

Ist ein im Mutterleibe empfangenes Kind, welches, so lange solches noch im Leibe der Mutter verschlossen, diesen Namen hat. Was von der Bildung, Nahrung, Leben und andern Umständen derselben zu merken, wird eigentlich in der Medicin gezeiget, davon insonderheit die physiologische Schriften des Welckii, Bohnii, Harvey, Bergers, Vaters, Schurig, Hoffmanns, Sambergers, Zallers und anderer zu lesen. Was von dieser Materie zur Philosophie gehört, soll unten bey dem Artikel von dem Menschen gezeiget werden.

Leibesübung,

Ist diejenige Bemühung, die man zur Ausbesserung und Vollkommenheit seines Leibes und dessen Gliedmassen sürnimmt. Insgemein siehet man damit bloß auf den Leib selbst, daß man dadurch entweder dessen Gesundheit erhalte und befördere; oder ihm eine Geschicklichkeit gebe, sich in eine solche Bewegung und Stellung zu bringen, dadurch man sich nicht nur zu gewissen Verrichtungen geschickt; sondern auch bey andern angenehm mache. Es haben daher die Leibesübungen einen zweyfachen Grund. Der eine ist in dem

natürlichen Recht gegründet, daß wie wir nach demselbigen unseren Leib zu erhalten verbunden, also liegt uns auch ob, diejenigen Mittel zu gebrauchen, welche zur Erhaltung des Endzwecks nöthig sind; dahin unter andern die Leibesübungen, sofern man sich dadurch eine der Gesundheit zuträglich Bewegung macht, gehören, welches aber auch ohne viele künstliche Exercitien geschehen kann. Wie wohl wenn man von Exercitien redet, ordentlich solche Übungen des Leibes darunter verstanden werden, welche man nach den Regeln der Kunst einrichtet, dergleichen das Tanzen, Reiten, Fechten, Schießen, Voltigiren, Ringen, Schwimmen, Ballschlagen, u. s. w. sind, die zwar mit vieler Eitelkeit der Menschen verknüpft, und von den meisten aus eiteln Absichten pflegen erlernt und angehebt zu werden; man kann aber doch auch vernünftige Absichten dabei haben, daß man eine erlaubte Beschicklichkeit des Leibes zu seinem Nutzen erlange, welches der politische Grund der Leibesübungen ist. Die Beschicklichkeit des Leibes, die man sich auf solche Art zu erwerben sucht, kann eine zweifache Absicht haben, indem man entweder seinen Leib zu unterschiedenen Bedienungen, darzu man unter andern das Reiten und Fechten brauchet, geschickt machen; oder eine solche Stellung und Bewegung des Leibes annehmen will, welche der Wohlstandigkeit gemäß, und einen bey andern angenehm machen kann, so insonderheit durch das Tanzen geschehen kann. Bey Erlernung solcher Exercitien hat ein jeder seine Absicht zu prüfen, die er dabei hat, und hiernächst die Umstände seines Standes, Vermögens, künftigen Lebensart und dergleichen, in Betrachtung zu ziehen. Es haben schon die Alten ihre Leibesübungen gehabt. Von den Griechen waren fünferley Arten bekannt; das Laufen, das Springen, Fellerwerfen, Spießwerfen und Ringen, davon man in den Schriften der Antiquitäten nachsuchen muß. [II. Mercurialis de arte gymnastica. Amstelod. 1672. 4.]

Außer diesen wären auch noch solche Leibesübungen anzustellen, die eine Absicht auf die Seele hatten, daß man die Jugend in allerhand Mienen und Geberden, in Veränderung des Gangs und der Sprache nach dem Zustand des Gemüths übe, welches sie nachgehends in vielen Fällen des menschlichen Lebens nutzen konnten. Hierbey sind die neuern Schriftsteller der Moral zu vergleichen, welche unter dem Artikel; Moral zu suchen sind.]

Leichtgläubigkeit,

Thomassius erinnert in den cautel. circa praecogn. iurispud. cap. 5. §. 32.

nor. h) daß die Leichtgläubigkeit, wie alle Laster, mehr ein Laster des Willens, als des Verstandes sey, und nehme aus der unvernünftigen Liebe ihren Ursprung. Ihrem Wesen nach gehört sie wohl zum Verstand; was aber ihren Ursprung anlanget, so kann sie so wohl zum Verstand; als Willen gerechnet werden. Das Wesen besteht darinnen, daß jemand eine Sache glaubt, die unwahrscheinlich und nur möglich ist; oder daß jemand eine Wahrscheinlichkeit, die von unterschiedenem Grade seyn kann, und allezeit mit einer Möglichkeit verknüpft ist, vor gewisser, als sie in der That ist, hält und auf die Möglichkeit nicht siehet, welches eine Wirkung des Verstandes ist, weil sie in einer falschen Beurtheilung der Wahrscheinlichkeit besteht. Sie entsteht theils aus einer Schwachheit des Verstandes; oder vielmehr des Jucicii, daß ein Mensch die Umstände nicht gegen einander zu halten, noch zu unterscheiden weiß, was wahrscheinlich oder unwahrscheinlich und bloß möglich sey; theils aus einer verderbten Neigung und unordentlichen Affect des Willens, es sey nun dieses eine allzu große Neugierigkeit, wie in historischen Dingen zu geschehen pflegt; oder die Ungebult, ein Sache gesauer zu erfahren; oder die Eigenliebe, damit dasjenige leicht glauben, was unserer Neigung gemäß ist. Es kann zuweilen geschehen, daß die Leichtgläubigkeit mehr aus dem verderbten Willen, als aus der Schwachheit des Verstandes entspringet, indem auch Leute von nicht so geringem Verstand in gewissen Stücken leichtgläubig sind. Sie ist der Grund der unvernünftigen Furcht und Hoffnung, welche ist sie sehr schädlich, und findet sich mehr zu rechter Zeit gerechtfertigt, sich seiner Ueberzeugung zu schämen. Epicharmus ein alter Weltweiser hat gesagt: nicht in den Tag hinein glauben, sind die Glieder und Spannaden der Weisheit, welchen Auspruch Cicero de petitione consulatus cap. 10. anführt; und Phädrus lib. 3. fab. 10. v. 57. sagt: höre alles an; glaube aber nicht gleich alles.

Leidenschaft,

Ist eigentlich diejenige Beschaffenheit einer Sache, daß sie ein wirkendes Principium über sich hat, so in selbige wirken und einen Effect herfürbringen kann. Man hat eine doppelte Leidenschaft: eine mathematische und philosophische, deren Unterschied darinnen beruhet, daß jene von dem Wesen der Sachen; diese aber nur von dem wirkenden Principio abhänget. Die mathematische kommt schlechterdings der Materie zu, die ihrem Wesen nach sich nicht selbst bewegen kann; sondern

sondern von einem andern Principio muß bewegt werden; die philosophische ist, wenn eine sonst wirkende Substanz von einem andern Grunde zu dieser, oder jener Verrichtung angetrieben und bewegt wird.

Bei dem Menschen trifft man eine dreifache Leidenschaft an. Die erste ist die Leidenschaft des Verstandes, welches nichts anders, als die Cension, oder Empfindung; die andere ist die Leidenschaft des Willens, da der Wille vom Verstand zum Affect bewegt wird; und die dritte ist die Leidenschaft des Leibes, wenn nach dem Ephemere, influxus physici die Glieder des Leibes durch das innerliche Principium der Seele nach Belieben können bewegt werden. Die Aristotelico-Scholastiker reden in ihrer Logik bey der Lehre von den Prädicamenten auch von der Passion, oder der Leidenschaft; aber unter gar verwirrten Begriffen, wie man auch aus dem Aristotele lib. 4. cap. 21. metaphysic. siehet, da er verschiedene Bedeutungen des Wortes Passion anführt. [Der Graf von Boulayvilliers hat zu Paris ein Manuscript unter dem Titel: Essay de Metaphysique dans les Principes de Benoit de Spinoza hinterlassen, in dessen zweyten Theil er sich eifrig bemühet, alle Leidenschaften und Affecten der Menschen bloß mechanisch zu erklären. Da aber diejenigen Gründe, die ich in meiner Seelengeschichte S. 2. f. wider die Materialisten ausgeführt habe, auch hinreichen, dieses Verfassers Lehrgebäude umzukloffen, so habe ich nicht nöthig, sein System hier anzuführen und zu widerlegen. Vielleicht werde ich aber bey anderer Gelegenheit eine Beurtheilung dieses Manuscripts dem Publikum vorlegen. Vergleiche den Artikel: Affect. Man lese Sulzers Theorie der schönen Künste unter dem Artikel: Leidenschaften.]

[Leinwand, unverbrennliche,

siehe Asbest.]

Lernender,

Ich diejenige Person, welche sich eines andern Hülfe in Erlernung gewisser Wissenschaften bedienet, um dadurch eine Erkenntnis darinnen zu erlangen, auf welche Weise das Wort Lernender im weitern Verstand genommen wird. Es wird wohl kein Mensch gefunden werden, der von dem andern nicht etwas lernen sollte, wenn es auch nur den Gebrauch der physischen menschlichen Natur betrafte, wie es bey Aufzuehung der kleinen Kinder geschieht. Doch wie das Lernen eigentlich auf die Künste gehet, so entstehen in Ansehung der unterschied-

nen Gattungen, so wohl der Künste selbst, als der Art und Weise, wie etwas erlernt wird, verschiedene Sorten der Lernenden. Denn einige legen sich auf ungelehrte; etliche auf gelehrte Künste, und wiederum suchen einige die Anfangsgründe zu fassen; andere aber wollen nach einer schon erlangten Erkenntnis weiter fortschreiten. Die Arten, wie man was lernet, sind hauptsächlich zweyerley, indem solches entweder durch eines andern Lehren, so wohl mündlich in Conversationen und in Schulen, als schriftlich in den Büchern; oder durch Exempel an anderer Leute ihren Thaten, welches die Erfahrung ist, geschehen kann.

Die neuern Logici handeln in der Logik auch von der Unterweisungskunst und kommt also die Materie von den Lehrern und Lernenden mit für, daß man ihre allgemeine Eigenschaften untersucht. Ein jeder Lernender, sonderlich wenn er sich auf Universitäten in den gelehrten Wissenschaften der mündlichen Unterweisung bedienet, soll sich a) zubereiten, daß er vorher die Materie, welche zukommen wird, kürlich durchgehet und sich prüfet, wie weit er solche fassen und begreifen könne, woraus man den Vortheil gewinnt, daß man den Discours des Lehrers leichter erkennet, auch in der Aufmerksamkeit desto besser erhalten wird: b) bey dem Vortrag aufmerksam seyn, daß er auf alle Stücke seine Gedanken richte und alle andere Objecta fahren lasse: c) nach dem Discours das Angehörte fleißig wiederholen, und nach Beschaffenheit der Materien entweder ins Gedächtnis fassen; oder nach erlangtem Gebrauch des Judicii darüber meditiren. Bey ganz jungen Leuten, die noch nicht im Stand sind, ihr Judicium anzuwenden, heißt es: discitem oportet credere; welches aber nicht den Verstand hat, als wenn ein Lernender den Vortrag seines Lehrmeisters in Ansehung seiner Autorität für wahr halten sollte; sondern er muß ihm nur so lange glauben. Wer zu der Fähigkeit des Judicii gelangt, daß er für sich prüfen kann, was wahr, oder falsch ist. Doch ein Lernender muß es nicht bloß bey einer theoretischen Erkenntnis bewenden lassen, welche ihm an und vor sich wenig nuzet; sondern er hat vielmehr hohe Ursache, alles in Praxis zu bringen, welche hernach desto süßlicher von statten gehet: wo eine Theorie vorher zum Grund gesetzt worden. [Der Lernende befindet sich nicht allemal bey solchen vernünftigen Leuten, von denen er lernen könnte, was er zu thun habe, sondern er hat oft nöthig von andern zu lernen, was man lassen soll.]

[Lesen, harmonisches,]

[Was das Lesen sey, weiß zwar ein jeder, aber dasjenige laute Lesen, bey welchem man den Ton und Accent gehörig ausdrückt, ist eine Sache, die eine Uebung nach Regeln erfordert. Harmonisch Lesen erfordert eben eine solche Geschicklichkeit wie eine gesetzmäßige Melodie in der Musik. Eine gehörige Einrichtung der Stimme, die Beobachtung des Nachdrucks, den man auf die Worte legt, eine durch Kunst abgemessene Zeit der Verweilung dieses oder jenes Wortes, regelmäßige Stellung des Accents u. s. w. sind notwendige Eigenschaften desjenigen, der zur Absicht hat, durch eine Rede oder auch durch Vorlesung Ueberzeugung und lebhaftes Gefühl in dem andern zu erwecken. Der Accent ist eine nachdrückliche Erhebung einer Sylbe oder einiger Wörter vor den andern in dem Vortrage eines Lesenden oder Redenden. Man hat Haupt- und Nebnaccents. Die letztern sind hellere Laute einer Sylbe; die ersten erfordern eine stärkere Erhebung eines Wortes oder einer Reihe von Wörtern, eine Erhebung die dem Sinne des Wortes oder mehrerer angemessen ist. Bey einer lange Sylbe, bey einem nachdrucksvollen Worte oder Redensart, muß das Anhalten und die Stärke des Tons nicht außer acht gelassen werden. Es ist nicht genug, daß man die Sylben nach ihrer Länge und Kürze ausspreche, und die Unterscheidungszeichen bemerke, sondern man muß auch den Hauptton das ist, die nachdrücklichere Erhebung eines Wortes oder einer ganzen Reihe von Wörtern in seiner Gewalt haben, um den bezeichneten Gedanken in seiner Stärke darzustellen. So läßt sich ein Hauptton der Freude, der Traurigkeit, der Liebe, des Hasses, des Vergnügens, des Mißvergügens, des Wohlgefallens, Abscheues, der Furcht, Hoffnung, des Zutrauens, Zorns, der Rachgier, des Ermahnens, Tröstens, Bittens, Befehlens, des Schmerzes, der Frage u. s. w. geben. Z. E. in diesen Worten: Mein erst Gefühl sey Preis und Dank. Erheb ihn, meine Seele! Der Herr hört deinem Lobgesang; lobsing ihn, meine Seele! Herrsche der Hauptton der Freude. Die Worte: Erheb ihn, meine Seele! müssen mit einem hellern Tone der Freude ausgesprochen werden, als die vorhergehenden, und die Worte: lobsing ihn, meine Seele! erfordern einen noch lebhaftern Ausdruck, weil sich darin der Gedanke noch mehr erhebt und in seiner ganzen Stärke zeigt. Ferner die Ausdrücke des Abtramelechs, des niedergeschmeitterten Stolzes, aus der

Melode 2 Theil 10 Ges. führen den Hauptton des Hasses in sich, wenn es heißt. „Hilf mir, ich flehe dich an: Ich bete, wenn du es forderst, Ungeheuer, dich an! Verworfener! Schwarzer Verbrecher! Hilf mir! Ich leide die Pein des rächenden ewigen Todes. Vorwärts konnt ich mit heißen, mit grimmigen Hass dich haßen. Jetzt vermag ich nicht mehr. u. s. w. Die Worte: Ungeheuer, Verworfener, schwarzer Verbrecher kündigen den grimmigsten, unversöhnlichsten Haß an, und verlangen eine ganz besondere Anstrengung der Stimme, welche von der äußersten Verzweiflung hervor gebracht wird. Das hilf mir! ich flehe dich an! ich bete... dich an! muß mit halb ersticktem Athem voller Wuth vorgelesen werden. Vorwärts konnt ich mit heißen mit grimmigen Hass dich haßen. Das doppelte m it zeigt, daß die Stimme bey den Worten: mit grimmigen Hass, gleichsam aufs neue und wiederum heftiger anzukrengen sey, um den nach nach leuchtenden Grimm auszubrüden, welcher bloß dazu scheint Athem geschöpft zu haben, um mit mehrerer Macht loszubringen. Mehreres hiervon ist in den geographischen, historischen, physikalischen und moralischen Manöverley Leipz. 1773. 1 Theil S. 319 : 351. in der Abhandlung von dem Wohlklinge im Lesen, zu finden. Ich habe auch die Schrift nur das Nothwendigste hier ausgezeichnet.]

[Leuchten,]

[Wird von allen körperlichen Dingen gebraucht, welche im Dunkeln einen hellen Schein oder Glanz und Licht von sich geben, es mag solches Licht in ihnen von Natur verborgen seyn, wie Say glaubet, oder die Körper mögen es von Sonnenstrahlen anziehen und einsaugen, wie Musschenbroë behauptet, oder es mag von der schwingenden Bewegung des Aethers, welcher den Körper durchdringt, herrühren, wie Succow annimmt, oder es mögen die Lichtstrahlen nach Keinslein in einer oblichten und fetten Säure eingeschlossen seyn. Von allen diesen ist weitläufig unter dem Artikel: Phosphorus gehandelt worden, womit auch die Aukrit: Feuer, Licht, Wärme zu vergleichen ist.]

Leutseligkeit,

.. Ist diejenige Gemüthsbeschaffenheit, da man seinem Nächsten solche Dinge erweist, welche ihm bequem und angenehm sind; dem aber, welcher sie erweist, nicht unbequem fallen; oder doch, wo einige Unbequemlichkeit daraus entsteht, solche

solche auf eine andere Art wieder ersetzt wird. Es äußert sich die Leutseligkeit auf unterschiedene Art, als in Geberden, wenn man eine solche Stellung macht, welche andern angenehm; in der Rede, wenn man mit den Leuten freundlich redet; in der That, wenn man dem andern von seinem Haab und Gut was mittheilet, und in dem Dienst, wenn man zu des andern Gefallen seine Dienfertigkeit bezeigt. Das erstere nennen die Franzosen *reverence*; das andere *compliment*; das dritte *bienfait* und das vierte *compliance*, wie D. Rüdiger in *institut. erudit.* pag. 542. ed. 2. anmerket. Thomasius hat in seiner Einleitung zur Sittenlehre cap. 5. §. 21. 199. diese Materie mit großem Fleiß abgehandelt. Er sagt, die Leutseligkeit sey eine Tugend, die den Menschen antreibe, allen Menschen, die dessen vordrängen hätten, mit allen den Dingen, die er nicht hoch schätze, oder deren Mittheilung ihm nicht sauer ankomme, beizustehen, und einen Gefallen zu erweisen, z. E. wenn ich vergönne, daß man bey dem einem Lichtein ander Licht anzünde, aus einem Brunnen Wasser schöpfe, in einem Garten spazieren gehe, daß ich mein Buch einem leihe, daß ich von meinem Ueberfluß Almosen gebe u. s. w. wovon mit mehrern der Artikel Gefälligkeit handelt. [Die Leutseligkeit ist eigentlich ein Character, welchen ein Höherer gegen einen Niedrigeren blicken läßt, und erfordert, daß der Höhere eine Begierde äußere, des Niedrigeren Wohlfarth zu befördern. Diese Leutseligkeit schließet aus, eine verachtende, herrische und stolze Mine und erfordert ein herablassendes Betragen, ein liebreiches, vertrauliches Wesen, Gesprächigkeit und Geduld sich mit dem Niedrigeren zu unterhalten. Es ist ein solcher sanfter Character, bey welchem in den Gesellschaften nie die geringste Verdüftung von Zorn oder Verdruß zu bemerken ist.]

Licht,

Es wird dieses Wort im eigentlichen und verblümmten Verstande gebraucht, wenn man nach dem letztern von dem Lichte der Natur, der Seele, der Vernunft redet, wie die folgenden Artikel zeigen. Im eigentlichen Sinne kommt solches in der Physic vor, da man dessen Natur und Eigenschaften betrachtet; weil es aber eine der allerschwersten Materien ist, so kann man nicht weiter als auf Ruthmassungen bringen. Es kann dieses Wort auch in der Physic auf eine zweyfache Art genommen werden. Denn entweder versteht man durch das Licht dasjenige, was wir empfinden, wenn ein leuchtender und scheinender Körper vor unsern Augen ist;

oder dasjenige, so in dem leuchtenden Körper liegt, und vermittelst unserer Augen die Empfindung des Sehens erregt, daß also das Licht einmal an und vor sich; hernach in Ansehung unserer Empfindung zu erwecken, welche letztere Betrachtung den Artikel von dem Sehen angehet. In Ansehung des Lichts, so fern es an und vor sich betrachtet wird, haben wir in der Natur dreyerley Körper. Einige sind *corpora lucida*, oder leuchtende und scheinende Körper, die in sich selbst ein Licht haben, und daher einen Schein von sich geben, als die Sonne, alle Fixsterne, und auf Erden das Feuer, dahin auch das gesalzene Seewasser, so theils des Nachts einen hellen Schein von sich giebt, faul Holz, gewisse Würmchen, die Haare der Katzen, wenn sie hinter und vor sich gestrichen werden; die so genannten Phosphori, die man durch Kunst so zubereitet, daß sie des Nachts leuchten, gerechnet werden. Etliche aber sind *corpora obscura*, *opaca*, *illuminata*, *relucencia*, dunkle, finstere, erleuchtete, widerscheinende Körper, welche von sich kein Licht geben; das von leuchtenden Körpern empfangene Licht aber zurück werfen, wie z. E. die Steine, die Erde, welche, so lange sie von leuchtenden Körpern beleuchtet werden, scheinen können, so bald aber diese Beleuchtung aufhöret, sind sie dunkel und finster. Man hat auch gewisse dunkle Körper, die nicht nur das Licht äußerlich annehmen; sondern auch innerlich an sich ziehen, daß sie hernach im finstern einen Schein von sich geben, wie der so genannte *lapis Bononiensis* anzeigt. Dieser ist ein Stein, der um Bononien gefunden wird, oder dessen wunderbare Eigenschaften zuerst selbst entdeckt worden, der, wenn er auf gewisse Weise zugerichtet ist, und an die Sonnenstrahlen gelegt worden, das Licht von demselben, gleichsam wie ein Schwamm das Wasser an sich zieht, daß es ihm eine geraume Zeit hernach bleibet, und wie eine brennende Kohle leuchtet. Es haben einige diesen Stein in besondern Werken beschrieben, als der Graf Aloysius Ferdinandus Marigli in einer italiänischen *Dissertation della pietra illuminabile Bolognaese*; Christianus Mentzelius in einer Schrift unter dem Titel: *lapis Bononiensis collatus cum Phosphoro Hermetico* Adolphi Balduini, Welesfeld 1675. 12. Fortunius Licetus in folgendem Werke: *lucis et tenebrarum seu de lapide Bononiensi lucem in se conceptam ab ambiente claro mox in tenebris mire conservante*, 1640. 4. Athanasius Kircherus lib. 3. *arcanum magneticum* part. 3. cap. 4. quest. 2. und lib. 1. *lucis et umbrarum* part. 1. cap. 8. und in den *novis literariis maris Balthici et septentrionis*, steht von dem Joh. Gröningio eine Dissertation, daß dieser Stein,

als man ihm durch die Luftpumpe die Luft nach und nach entzogen, auch zugleich seinen Schein zu verlieren anfangen.

Mehrere dergleichen physoboreisirende Körper hat Jac. Barth. Beccarius beschrieben in commentario de quamplurimis phosphoris hunc primum ceteris. Bomon. 1744. 4. und das Leuchten der Diamante beschreibt J. Matth. Bosen im Discours sur la lumiere des diamans et de plusieurs autres corps. Goetting. 1745. 4. Endlich giebt auch corpora pellucida, durchsichtige Körper, welche das Licht oder den Schein nicht wie die finstern zurück schicken; sondern hindurch lassen, wie ein solcher durchsichtiger Körper im höchsten Grade der Himmel, hernach Luft, Wasser, Glas, Crystall, Edelgesteine sind.]

Was insonderheit die corpora lucida, oder leuchtende Körper, die ihr Licht von sich geben, betrifft, so müssen wir dieses Licht einmal an und für sich, hernach in Ansehung seiner Veränderung betrachten. Weg der ersten Betrachtung kommen drey Stücke vor, indem wir auf dessen Ursprung, Eigenschaften, so wir durch die Sinnen unmittelbar wahrnehmen, und auf dessen Natur, so viel die Vernunft davon erforschen kann, sehen müssen. 1) Den Ursprung des Lichts betreffend, so ist die Erkenntnis des Ursprungs des ersten Lichts aus der Historie der Schöpfung sehr unvollkommen. Moses gedenket Genes. 1. v. 3. daß Gott am ersten Tage das Licht erschaffen, indem er gesagt: es werde Licht, worauf Licht, Morgen und Abend ward, welches der erste Tag gewesen; weil er aber v. 14. meldet, daß am vierten Tage erst die Sonne erschaffen worden; so ist eine Frage entstanden: wie Licht, Morgen und Abend ohne die Sonne, die Gott nach der Beschreibung Mossis erst am vierten Tage erschaffen, hätten seyn können? Whiston in seiner noua telluris theoria meynet, die Sonne wäre schon vor der sechstägigen Schöpfung, welche Moses beschreibt, erschaffen gewesen, und wäre demnach in dieser Frage keine Schwierigkeit. Denn er will behaupten, daß Moses weiter nichts, als die Bildung unserer Erde beschrieben habe; und wenn es v. 16. hieß: Gott machte zwey große Lichter, so müsse das וַיֵּצְאֵם in plusquamperfecto verstanden werden: und Gott hatte zwey große Lichter gemacht, folglich habe nach seiner Meynung das vierte Tagewerk darin enthalten, daß Sonne, Mond und Sterne sichtbar auf Erden worden. Denn obwohl das Licht der Sonne durch die Luftkugel schon am ersten Tage einigermaßen durchgedrungen; so sey doch dieser Körper nicht die ganze Zeit über sichtbar gewesen. Allein gleichwie das וַיֵּצְאֵם im 6. Vers, da es heißt $\text{וַיֵּצְאֵם רָקִיעַ}$ es werde eine feste, nicht einmal von Whiston

kann durch ein bloßes Erscheinen erklärt werden; also kann im 14. Vers das וַיֵּצְאֵם unmöglich ein bloßes Erscheinen der Sonne, Mond und Sterne bedeuten, zumal da weder Mensch noch Vieh auf Erden gewesen, welchen diese Lichter am vierten Tage zuerst hätten erscheinen können. Treumer in colloquio de lucis primigeniae causis antwortet auf die obige Frage also: das Licht sey dadurch entstanden, da Gottes allmächtige Hand die himmlische Materie unmittelbar beweget, und hiedurch auf der ganzen Erde Licht gemacht; als aber diese Bewegung des aetheris wieder aufgehört, sey darauf auf der ganzen Erde Nacht worden. Es sind freylich die Tage, deren Moses gedenket, keine eigentliche Tage, wie wir haben, gewesen, sondern überhaupt nur so viel Zeit, als Tag und Nacht ausmachen. Das viele Disputiren aber von dem Ursprunge des ersten Lichts halten wir theils für vergebens, weil wir doch außer dem, was Moses sagt, nichts ausforschen können; theils auch einigermaßen für verwerfen, indem uns Gott die Historie der Schöpfung nicht zu dem Ende aufzuheben lassen, daß wir die Physic daraus abstrahiren; oder Gott zu einem mechanischen Künstler machen sollen. Die Quelle des Lichts in der Natur ist die Sonne, und in was für Körper die Natur feurige Theile gelegt, selbige können gewissermaßen ein Licht durch den Schein von sich geben. Man lese Witeburgs Disputat. de lucis primigenia, Jen. 1721. nach. 2) nehmen wir an an dem Lichte unterschiedene Eigenschaften wahr. Es breitet das Licht seinen Schein augenblicklich so wohl in nahe, als weit entfernte Oerter aus, wie wohl das Sonnenlicht 7 oder 8 Minuten zubringt, ehe es auf die Erde kommt. Was das Fallen desselben in unsere Augen betrifft, so merken einige an, daß dasselbige geschehe entweder unmittelbar, wenn es gerade gegen dieselben gerichtet sey; oder mittelbar, wenn es von einem andern Körper gemittelt werde. Solche Mittheilung geschehe auf zweyerley Weise a) durch Brechung, oder refraction, wenn die Strahlen von ihrem rechten und geraden Wege abweichen und gleichsam brechen, und dieses geschieht entweder einwärts ad perpendicularum, wie von der Luft in das Wasser, oder Crystall, Glas, oder auswärts a perpendicularo, als vom Wasser in die Luft; b) durch eine Zurückstrahlung, oder reflexion, wenn der Strahl von einem dunkeln Körper zurück pralle; wenn solcher Körper glatt und polirt sey, so leuchte der Strahl fast auf dieselbe Weise wieder zurück, wie er daran gefallen; wenn aber die Fläche eines solchen Körpers rauh und ungleich sey, so würden die Strahlen des Lichts daran so mannichfaltig durch einander gedrohen, daß sie anders an das Au-

ge gelangten, als sie auf den Körper gesaßen, und daher entstehe der Unterschied der Farben. Es bezeuget weiter die Erfahrung, daß ob man wohl einen Schein ohne Wärme, und hingegen eine Wärme ohne Licht wahrnehme; gleichwohl mehrtheils Licht, Schein und Wärme beisammen, wie wir nicht nur an der Sonne; sondern auch an unsern gemeinen Feuer sehen. So gehöret auch dahin, daß wenn man einem stark in das Auge schläget, kleine Funken gleichsam heraus fahren, welches auch eine äußerliche und bloße Bewegung der Körper erwecken kann, wie an dem Streichen der Kagen oder Kömnen der Haare zu sehen ist. Dieses voraus gesetzt, so kommen wir 3) auf die Natur des Lichts. Einige haben solches für eine Substanz, andere aber für ein Accidens gehalten, worüber eine weitläufige Controvers unter den Physicis entstandem ist. Jene, die es für eine Substanz ansehen, theilen sich wieder in drei Theile. Einige haben gemeynet, es sey eine geistige Substanz; andere eine körperliche, noch andere eine mittlere, die weder ein Geist, noch ein Körper, und zwischen beeden mitten inne stünde. Die letzte Meynung hat Franciscus Patricius vertheidiget, dem Bulialdus in dem Tractate de luce gefolget; wie aber eine solche substantia media ein bloßes Gedicht, also fällt selbige vor sich weg. Es haben auch diejenigen keinen Grund, welche das Licht für ein geistliches Wesen ausgeben, wie einige unter den alten Philosophen gethan und gelehret, es gebe das Licht von Gott durch die Sonne als einem Fenster aus, und erstrecke sich über alles. Es nennen die alten Weisen Gott ein Licht, wie in Aulasings Disputation an deus lux sit proprie dicta, Wittenb. 1715. ausführlich gewiesen worden, da denn einige auf die Gedanken gekommen, als wäre die erste Quelle des Lichts in Gott selbst, welche Einsäße, die nicht den geringsten Grund der Wahrscheinlichkeit haben, nicht einmal widerlegt zu werden verdienen. Was aber die erste Hypothese betrifft, daß das Licht eine körperliche Substanz sey, darüber ist eigentlich die Controvers unter den Physicis entstanden, welche Grimaldus in physicomathesi de lumine, coloribus et iride, die zu Venedig 1665. herausgekommen, weitläufig durchgehet, und von beeden Theilen die Gründe anführet. Unter den Alten sind viele dahin gegangen, daß das Licht eine körperliche Substanz sey, sonderlich aber Epicurus, dem nachgebends Cassendus gefolget, daß nämlich aus der Sonne beständig, ja alle Augenblicke feurige kleine Körperchen ausgiengen, welche die Sonnenstrahlen ausmachten und den Schein verursachten, wovon auch Renelmus Digbäus tr. 1. de natura corporum

cap. 6. 7. ausführlich handelt und anmerket, weil man an dem Lichte die Eigenschaften eines Körpers antreffe, indem selbiges könne ausgebreitet, gezeuget, zerstöret werden, so müßte selbiges wohl eine körperliche Substanz seyn. [Newton hat einen Sonnenstrahl auf eine bewunderungswürdige Art zerspalten, und gezeigt, daß der Strahl eine Zusammensetzung von sieben verschiedentlich gefärbten und unbeweglichen Strahlen sey.] Eben über diesen Punct haben unter andern Isaac Vossius, Petrus Pettitus und Johannes de Bruyn gestritten. Denn Vossius hat in seiner Schrift de lucis natura et proprietate, Amsterd. 1663. die gegenseitige Meynung, daß das Licht ein Accidens sey, vertheidiget, wider den Pettitus ein Werk de ignis et lucis natura, und Bruyn epistolam ad Vossium super ipsius libro de natura et proprietate lucis geschrieben, Amsterd. 1663. worauf Vossius responsam ad obiecta lo. de Bruyn et Petri Pettiti, Haag 1663. edirte. Diesemgegen, welche für die Substantialität des Lichts sind, berufen sich sonderlich darauf, daß es reflectiret werde und zurückpralle, welches nicht geschehen könne, wenn solches kein Körper, und daß die Sonnenstrahlen so könnten concentrirt werden, daß daher ein Feuer entzündet, wie man denn solche Brennspiegel habe, durch welche man Metall schmelzen könnte. Der gegenseitige Theil hingegen wendet ein, wenn das Licht ein Körper wäre, so sey es unmöglich, daß es unter andern durch ein Glas dringe, und in einem Augenblicke sich so weit ausbreite. Man könne nach dieser Hypothese den Unterschied der Farben nicht erklären, und wenn ein Ausfluß aus der Sonne von so vielen kleinen Körperchen geschehen sollte, so müßte selbige abnehmen und endlich gar erschöpft werden, davon aber keines geschehe, ohneachtet die Sonne so viel tausend Jahre gekauert, ohne eine Abgang an ihr wahrzunehmen. Wollte man sich gleich mit Cassendo die Sonne als ein feuriges Meer vorstellen, bey dem ein Aus- und Zufluß der feurigen Theilchen geschehe, so würde man doch nicht begreifen können, durch was für einen Weg das Licht in die Sonne wieder zurück kommen könnte, da die ganze Welt mit den Sonnenstrahlen angefüllt, und also die letztere den erstern den Weg versperrten. Wenn aber das Licht in die Classe der Accidentien gehöret, so ist auch zu untersuchen, was das selbige sey, und worauf dessen Wesen ankomme? Aristoteles hat sich hierüber nicht deutlich erklärt, und wie in andern physischen Materien, also auch hier nur eine metaphysische Erklärung gemacht. Denn lib. 2. cap. 7. de anima giebt er von dem Licht folgende Definition: est actus perspicui quatenus est perspicuum, und

und verkehret durch das perspicuum die Luft, oder das Wasser, welche Beschreibung sehr dunkel und nichts weniger als eine Erklärung in sich faßt. In seiner Schrift *de sensu et sensibili* cap. 3. sagt er von der Farbe, von welcher er vorher gesagt hatte, daß sie ein Licht sey, sie bewege das durchsichtige, wie die Luft; von dieser aber werde durch eine Fortsetzung das Auge bewegt. Aus diesen und andern Stellen haben die Aristotelischen, sonderlich seine griechischen Anleger folgenden Begriff zusammen gesetzt, daß das Licht in einer Bewegung einer sehr subtilen Materie, die durch die Pores der Luft, oder des Wassers, oder eines andern durchsichtigen Körpers bis an das Auge fortgesetzt werde, bestehe. Unter andern verwirft die Aristotelische Lehre von dem Lichte Baffon in *philosophia naturali adversus Aristotelem* p. 302. sqq. Die Cartesianer führen diese Aristotelische Meynung noch weiter aus. Denn sie setzen, daß nicht nur der Himmel; sondern auch unsere Luft, Wasser, und alle irdische Körper mit einer subtilen himmlischen Materie angefüllt, welche durch diese Körper nach Beschaffenheit der Theile bald durch einen geraden, bald durch einen krummen Weg fortgiengen. Es wären weiter die Sonne, Sterne, und alles Feuer Verhältnisse einer subtilen, sehr beweglichen, und in der ganzen Welt ausgebreiteten Materie, welche sich in einer solchen beständigen Bewegung befände, daß sich zwar alle Theile auf allen Seiten hinaus zu begeben suchten, sie würden aber von andern umstehenden Körpern zurück gehalten. In währendem solchen Triebe wegwweichen, würden die an der Sonne stehenden rundten Himmelskugeln gestoßen, und die Empfindung des Anstoßes in einem Augenblicke zu unsern Augen geführt. Auf solche Weise befände das Licht selbst in einer geschwinden und beständigen Bewegung aller Theile eines leuchtenden Dinges; der Schein aber, so von dem Licht ausgehe, im Fortgang der von jenen angefoßenen Himmelskugeln. Ein durchsichtiger Körper sey also in dessen inwendigen Gestalt so beschaffen, daß die Kugeln des zweiten Elements dadurch einen freyen Paß fänden; ein kinkterer hingegen, der wegen seiner krummen und in einander gewickelten Theile der Himmelsluft keinen Durchpaß lasse. Man lese Cartesium in princip. phil. lib. 3. cap. 55. in dioptric. cap. 1. und in epist. lib. 1. ep. 59. und 62. und unter seinen Anhängern Andalam in *exercitationibus acad. in philosophiam primam et naturalem* p. 302. sqq. Ob nun wohl die meisten neuern Physici, Samuel, Eugenius, Goodwius, Neuton und andere die Cartesianische Lehre von Himmelskugeln verworfen, so scheinen sie doch darinnen

überein zu kommen, daß das Licht in der Bewegung der ätherischen Theilchen bestehe, und daß die Bewegung, wie die meisten dafür halten, in gerader Linie geschehe; Eugenius aber in seinem *Tr. de lumine*, der zu Leyden 1690. herausgekommen, statuiert einen motum spiralem. Unter den Veränderungen, die dem Licht begegnen können, sind sonderlich die Verdunkelung und Verfinsternung, davon am gehörigen Ort gehandelt worden. Es bleibt das Licht ein seinem Wesen nach unerforschtes Ding, und was man davon weiß, sind mehrertheils bloß seine Wirkungen. Ausser den schon angeführten Scribenten kann man auch Athanasii Kircheri *artem magnam lucis et umbræ*; Pauli Casati *dissertationes physicas de igne*, die zu Venedig 1686. herausgekommen, und auch die Materie des Lichts untersuchen; Morhof in *polyhistor* tom. 2. lib. 8. part. 2. cap. 14. lesen. Von des Joh. Rizzetti *specimine physico-mathematico de luminis affectionibus*, so 1727. herausgekommen, findet man in *acta erudit.* 1730. p. 342. einen Auszug. Wie man die verschiedenen Kräfte des Lichts leicht und genau abmessen soll, dazu giebt Bouguer in *essai d'optique sur la gradation de la lumiere*, Paris 1789. Anleitung. Von der Extension des Lichts findet man eine Observation des Herrn la Montre in den *memoires de Trevoux* 1704. febr. pag. 156 und von der Refraction des Lichts eben daselbst 1706. in einer besondern Zugabe zum Monat febr. dabey Octobr. 1706. p. 1791. und 1800. zu lesen. So kommen auch in diesem *Journal* 1720. mart. pag. 340. 888. principes physico mathematicos du mechanisme de la nature dans la refraction de la lumiere par le P. Castel. Wie gewisse Instrumente zu verfertigen, vermittelst deren unter dem Wasser eine Flamme, oder Licht zu erhalten, davon sehe man die *acta erudit.* 1689 p. 485. nach. Die Rosaischen Physici setzen das Licht zu einem Principio der natürlichen Dinge; was sie aber darunter verstehen, solches zeigt Huddeus in *introd. ad histor. phil. eborac.* §. 49. p. 461. edit. 2. [Auser demjenigen, was bey den Artikeln Feuer, Leuchten, Wärme, bemerkt worden, ist noch hier beizufügen. 1) Die meisten Neuern behaupten, daß das Licht aus der beständigen Erschütterung des Aethers, welcher im ganzen Weltraum ausgebreitet ist, entstehe. Wenn demnach an einem Orte dem Aether eine schwebende Bewegung, die zum Licht erforderlich ist, gegeben wird, so müssen hierdurch die herumliegenden Theile des Aethers ebenfalls erschüttert werden, und dieselben zum Leuchten bringen, und so folgt eine fernere Fortpflanzung des Lichts nach allen Gegenden, wenn durch andere Körper die Fortpflanzung nicht gehindert wird. 2) Das

Das Licht bewegt sich nach geraden Linien, wenn es in der Bewegung nicht gehindert wird. Wir erkennen dieses aus dem Strahle des Lichts, der durch eine kleine Oeffnung von einem künstlichen oder auch vom Sonnenlicht in ein dunkel Zimmer gelassen wird. 3) Daß das Licht mit der Entfernung von dem Ursprungsorte die Helligkeit vermindert, rühret daher, weil alsdenn die Strahlen immer weiter aus einander fahren, je mehr sie sich von dem ursprünglichen Orte entfernen. Je weniger nun solche Strahlen besammeln bleiben, desto weniger können sie mit vereinigter Kraft wirken. 4) Viele haben behauptet, und thun es auch noch, daß die Fortpflanzung des Lichts von der Sonne also geschehe, daß wirklich Strahlen von der Sonne bis zu uns sich bewegten, wie die Theile eines Stroms sich von einem Orte bis zum andern ergössen. Der berühmte Euler aber hat das Gegentheil dargethan. Denn a) entweder müßte in solchem Falle das Licht auf der Oberfläche unserer Erde so schwach seyn, daß wir darüber nichts deutlich sehen könnten, oder sollte es stark genug seyn, so müßte ein gar merklicher Ausfluß der Sonnenstrahlen geschehen, und also die Sonne täglich in ihrer Größe abnehmen, welches wider alle Beobachtungen ist. Es ist auch unnöthig, weil die schwingende Bewegung der Theile der Sonne den angrenzenden Aether in eben eine solche Erschütterung bringen kann, daß ein Leuchten und Licht entsteht, und zwar auf ähnliche Art, wie der Schall sich fortpflanzt. Siehe den Artikel Schall. 5) Es ist aus sichern Erfahrungen klar, daß das Licht der Sonne sich in einer Zeit von 8 Minuten bis zu uns fortpflanzt. Siehet man hierbey auf die Entfernung der Sonne von uns, so muß das Licht in einer einzigen Minute wenigstens einen Weg von 2365000 Meilen zurücklegen. Woraus auf die große Geschwindigkeit in der Bewegung des Lichts zu schließen ist. 6) Da das Licht ein elastisches Wesen ist, so springt es in einem eben so großen Winkel wieder zurück, als in welchem es anfiel, und weil die Strahlen des Lichts das Bild der Sache, von welcher sie herkommen mit sich führen, so können wir auch die Gegenstände durch das abprallende Licht sehen. Daher sieht man die Sonne im Wasser, und das Licht des Nachts in der Fensterscheibe. Es kommt dabey nur auf die Lage des Auges und der Theile einer Fläche an, von welcher das Licht abspringen soll. Je gleichförmiger deren Lage ist und je weniger Zwischenräume dabey bleiben, desto gleichförmiger werden die abspringenden Strahlen gelenket, und desto deutlicher wird dadurch das Bild der Sache. Deswegen polirt man die dunklen Körper, damit man derselben Zwischenräume nicht

mehr mit den Sinnen empfinden könne, und solche Körper heißen Spiegel. Siehe den Artikel: Spiegel. 7) Die durchsichtigen Körper verhalten den Lichtstrahlen zwar einen Durchgang, aber demohingachtet kann nicht alles Licht hindurch gehen. Dasjenige Licht, welches auf die undurchdringlichen Theile eines Körpers fällt, muß wieder abprallen. Nur hat aber jeder Körper solche undurchdringliche Theile, daher auch der durchsichtigste Körper einigermaßen undurchsichtig ist. 8) Das Licht, welches an einer durchsichtigen Fläche z. E. an ein Glas, Oehl, Wasser, und Wein anfällt, gehet nicht ohne Veränderung durch. Vielmehr bleibt ein Theil an den Wänden der Zwischenräumen des durchscheinenden Körpers kleben, so, wie sich das Wasser an dem eingetauchten Finger anhängen pfleget, und das übrige Licht wird hierdurch von seinem vorigen Wege gelenket. Diese Abweichung heißt die Brechung des Strahls. Die Geseze und Regeln dieser Brechungen hier auszuführen verstatet der Raum nicht. Man muß vielmehr die Scribenten der Optik und Physik vergleichen, um solche genau kennen zu lernen. 9) Daß die Lichtstrahlen, ihre Brechung und Reflexion eine Hauptquelle von den Farben seyn, ist aus der Erfahrung offenbar. Denn ein gespaltenes Lichtstrahl theilt sich in sieben besondere Farben, davon eine jede eine besondere Empfindung giebt. Wenn man einen noch so verschieden gefärbten Körper in einen gefärbten Strahl hält, so erscheint er eben so, als die Farbe des Strahls ist, und nicht mit der Farbe, die ihm eigen ist. Daher siehet ein blauer Körper roth aus, wenn er in einem rothen Strahl, gelb aber, wenn er in einem gelben Strahl gehalten wird. Die Vereinigung der sieben Hauptfarben einer feurigen Materie, welche wir durch die Sinne empfinden, giebt das Licht; ein gespaltenes Licht aber oder ein solches, dessen Theile von einander abgesondert werden, giebt Farben. Die sieben Hauptfarben heißen einfache Farben. Zwey oder mehrere vereinigt, geben zusammengesetzte Farben, und solche nähern sich der rothen oder blauen Farbe. Die schwarze Farbe aber ist eigentlich keine, sondern ein Mangel des Lichts. Deswegen siehet man die schwarze Farbe niemals, als nur in dem Fall, wenn der dunkle Körper mit einem Lichte umgeben ist. Auch die Farben eines geschliffenen Diamants entstehen von der Spaltung des Lichts. Es kann dergleichen Absonderung durch das Brechen, und durch die Reflexion oder durch beides zugleich geschehen. Durch die Reflexion, wenn gewisse Körper bestimmte Strahlen z. E. die rothen vorzüglich von den

den übrigen zurück werfen. Einige durchsichtige Körper und Steine lassen auch eine gewisse Art von Strahlen mehr, als andere; hindurch. Der Rubin die roth; der Smaragd die grünen u. s. w. Die verschiedene Abwechselung der Farben eines Pfauenschwanzes, des Halbes verschiedener Euten u. s. w. pflegt auch zum Beweis angeführt zu werden, daß die Farben von einer Reflexion geschehen können. Wie die Verschiedenheit der Farben durch die Lichtstrahlen bewirkt werde, pflegt man in der Physik durch Hülfe des gläsernen Prismas zu zeigen, und zu erklären. Denn wenn ein Sonnenstrahl in ein gläsern dreieckiges Prisma in einem finstern Gemache hinein fällt, und wieder aus dem Prisma herausgehet, so wird er immer breiter, und theilet an der Wand sieben Farben deutlich vor. Solche sind roth, Goldgelb, schwefelgelb, grün, Himmelblau, purpur, und violet. Eben dergleichen Farben entstehen, wenn man einen Sonnenstrahl in einem gläsern Kegel, oder ein mit Wasser erfülltes Weinglas hineinfallen läßt. Siehe Job. Gottlob Krüger Naturlehre. Dritte Auflage 1750. S. 662 f. f. Die Veränderung der Direction eines Strahls, welcher an der Fläche eines Körpers vorbeistreichet, nennt man die Reflexion. Sie ist von dem Jesuiten Franciscus Maria Grimaldus zuerst wahrgenommen, und von dem großen Newton mit vielen Experimenten bestätigt worden. Man kann hiervon Krüger am angeführten Ort Seit. 618. f. f. lesen. Muschenbroek in introd. ad philosophiam naturalem T. II. p. 679. seq. sagt: Ein jedes leuchtendes Funkeln in der Luft kann jeder von denjenigen, die sich in einen Kreis um diese Funken herumstellen, sehen, daher betrachtet man das Licht oder das leuchtende Object als einen Mittelpunkt, aus welchen Strahlen oder Radii nach allen Punkten der Peripherie sich ausbreiten, und deswegen redet man von Lichtstrahlen (radius lucis.) Die ungemeine Subtilität der Lichtstrahlen kann daher erkannt werden, daß man alle Objecte am Himmel bemerken kann, wenn man auf ein Blatt ein kleines Loch mit einer Nadel sticht, und durch selbiges nach den Himmel siehet. Welche Menge von Lichtstrahlen von so vielen Gegenden gehen demnach durch diese kleine Oefnung? Wenn ein brennend Unschlittlicht auf die Spitze eines hohen Thurms bey Nachtzeiten gestellt wird, so kann es ringsherum eine halbe Meile weit jeder Mensch sehen, welche Menge von Lichtstrahlen müssen sich sonach von der kleinen brennenden Flamme ausbreiten, wie viel Punkte sind nicht in der Peripherie oder in dem Kreise, welcher eine halbe Meile in Diameter um den Thurm herum ge-

het? Dennoch empfindet ein jeder, der in diesem Kreise steht, das Licht, weil nun in dem Kreise 935515376 Augenkerne oder Pupillen der menschlichen Augen gesetzt werden können, so muß notwendig daher eine so große Theilbarkeit des Lichts beauptet werden. Da nun das erwähnte brennende Licht noch viel weiter als eine halbe Meile sichtbar ist, so vermehret sich weit mehr die Theilbarkeit. Noch mehr, die Lichtstrahlen durchdringen die Oefnungen der Diamanten, des Glases u. s. w. Welche Subtilität müssen sie also haben, da die pori der Diamanten so hart sind, daß man sie auch durch die schönsten Vergrößerungsgläser nicht hat bemerken können. Einige Philosophen sind deswegen auf den Einfall gekommen, es sey das Licht nichts körperliches, sondern ein Mittelbeing zwischen dem Materiellen und Immateriellen. Siehe Zieme ada chemic. cap. 5. p. 28. Doch diese Meinung ist ungegründet. Daß die Ausbreitung des Lichts nach allen Gegenden und in gerader Linie erfolge, zeigt Succow in seinem Briefen an das schöne Geschlecht S. 89. sehr deutlich, wenn er daselbst sagt: wie könnte ich wohl eine auf den Tisch gestellte Nadel erblicken, wenn sich nicht das Licht von deren Spitze nach allen Gegenden ausbreitete? Breitet sich das Licht sogar von der Spitze einer Nadel, von einem Punkte nach allen Gegenden aus, wie hart muß nun wohl nicht die Materie des Lichtes seyn! man halte aber einmal in dem Wege zwischen dem Auge und der Nadel, einen Finger, oder einen andern dunkeln Körper, so gleich werden wir jene Nadel nicht mehr sehen. Könnten wir nach einer krummen Linie sehen, wie wäre denn wohl diese Begebenheit möglich? Müßten wir also nicht gesehen, daß sich das Licht stets nach geraden Linien fortpflanze, wenn es nur davon nicht abgelenkt werde? Von dem Einfluß der Stärke des Lichts auf unser Gesicht, und wie solche dem Auge schädlich sey, handelt Hr. von Büsson in der allgemeinen Naturgeschichte 5 Th. p. 281. 290. Daß die Erschütterung von dem Licht im Auge ungleich länger daure, als die Erschütterung im Ohr vom Schalle, zeigt er im 3 Th. p. 28. In dem Hamburg. Magazin 6 B. Seit. 156: 197. wird Eulers neue Theorie des Lichts und der Farben vortragen, welche gelesen zu werden verdienet. Wie das Licht fortpflanzt wird, untersucht der 8 B. S. 271. Und in dem 11 B. S. 647. findet man eine Nachricht von des Grafen von St. Sevono neuer fundenen ewigen Lichte. In 25 B. S. 359. sind Hrn. Sube Gedanken über die Fortpflanzung des Lichts zu lesen. Die hauptsächlichsten Schriftsteller in der Lehre von den Lichtstrahlen sind folgende: Optica:

Optice; sine de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis libri III. auct. J. Newton, lat. redd. Sam. Clarke Lond. 1706. 4. Mariotte de la nature des couleurs in seinen Oeuvr. Tom. I. p. 195. Joh. Zahn oculus artificialis tele-dioptricus. Norimb. 1702. fol. Essai d'Optique, sur la gradation de la lumiere, par M. Bouguer, à Paris 1729. 12. sehr vermehrt à Paris 1760. II Newtonianismo per le Donne, ovvero dialoghi sopra la luce e i colori, in Napoli 1737. 4. Leonh. Euleri nova theoria lucis et colorum in I. B. der opusc. num. III. p. 169. Eben desselben coniectura physica §. 300. Cl. V. D. De la Caille lectiones elementares opticae. Vindob. 1757. 4. Joh. Heinrich Lambert Photometria, sine de mensura et gradibus luminis, colorum et umbrar. Aug. Vindel. 1760. 8. Leonh. Euleri Dioptrica. Petrop. et Lipsi. 1771. gr. 4. Tom. I. et II. Vollständiger Lehrbegriff der Optik nach Hrn. Robert Smiths Englischen, mit Aenderungen und Zusätzen von Abrah. Gotth. Kästner. Altenb. 1755. 4. Joh. Pet. Eberhard Versuch einer nähern Erklärung der Natur der Farben. Halle 1749. 8. vermehrt 1762. Anmerkung über das Gesez der Brechung des Lichtstrahlen von verschiedener Art wenn sie durch ein durchsichtiges Mittel in verschiedene andere gehen, von Sam. Alingenshierna in den Schwedischen Abhandlungen 1754. S. 300. Eben. Abweichung der Lichtstrahlen, die in Kugelflächen oder Gläsern, die von Kugelflächen begrenzt sind, gebrochen werden, auch daselbst 1760. S. 79. Abhandlung von denjenigen Glasarten, welche eine verschiedene Kraft, die Farben zu zerstreuen, besigen, von Joh. Ernst Seider. Petersb. 1763. Von dem Lichte der Malersee muß Eulers Theorie der schönen Künste unter der Rubrik: Licht gelesen werden. (Siehe Phosphorus.)

Licht der Natur,

Es eine verblühte Redensart, die aber oft von den Philosophis gebraucht wird. Man versteht dadurch den Grund in der Natur, woraus die Vernunft etwas erkennt, das gleichwie sonst das Licht in der Welt pflegt genennet zu werden, was die umstehende Körper sichtbar macht, daß wir sie sehen können; also verhält sich die Natur gegen den Verstand wie ein Licht, daß er dadurch die Wahrheit erkennen kann, so fern sich demselben die natürlichen Dinge in ihrer Beschaffenheit, Ordnung und Endweß darstellen. Wie sich das Auge gegen das eigentliche Licht verhält; also verhält sich auch der Verstand gegen dieses Licht der Natur, daß auf solche Weise das, so den Verstand eruchtet, etwas anders und von dem Ver-

stand selbst unterschieden ist. Es verstehen zwar einige durch das Licht der Natur den Verstand oder die Vernunft selbst; weil sich aber derselbe wie das Auge gegen das Licht verhält, so ist solches nicht accurat gerebet. Man setzt entgegen das Licht der Gnaden, wodurch man das göttliche Wort versteht; verinnerlichen Gott, die Wahrheit, die durch das Licht der Natur nicht zu erkennen, aus Gnaden offenbaret hat.

Licht der Seele,

Man pflegt oft zu sagen, man habe in der Sache ein Licht bekommen; oder nunmehr sey einem ein Licht aufgegangen; ingleichen man wolle einem ein Licht geben u. s. w. in welchen Redensarten man das Wort Licht auch im verblühten Verstand braucht, und dadurch dasjenige versteht, welches macht, daß die Gedanken klar und deutlich werden, damit man dem Unterschied einer Sache von der andern erkenne, s. Wolfs Gedanken von Gott, der Welt und Seele des Menschen cap. 2. §. 203. 199.

Es statuten einige, sonderlich die Quader, ein unmittelbares innerliches Licht, welches eine von der Vernunft unterschiedene Substanz, und zwar ein Stück des göttlichen Wesens seyn soll, daher sie dem Menschen drei wesentliche Theile, den Leib, die vernünftige Seele und das innerliche Licht beylegen. Solche habe Gott allen Menschen eingepflanzt, damit sie durch dessen Schein und Glanz dasjenige, was zur Erlangung der Seligkeit zu wissen nöthig sey, erkennen mögen; nachdem aber der Mensch gefallen, so sey in Ansehung dessen zwischen den Gottlosen und Frommen ein großer Unterschied. Denn bey jenen sey alles verdunkelt, und habe seinen Schein verlohren; oder, wie einige reden, in eine Gefangenschaft gerathen, daß es zu seiner Kraft nicht kommen könne; da es hingegen bey den Frommen von allen Banden befreiet wäre, und sich in seiner rechten Wirkung befinde, dergestalt, daß sie dadurch alles zu erkennen vermöchten. Denen, die dergleichen Licht behaupten wollen, ist auch der Verfasser des Buchs fides et ratio collatae, welches Poiret 1708. zu Amsterdam herausgegeben, beigetreten, welcher §. 145. 199. seine Meinung hiervon deutlich zu erkennen giebt, wenn er schreibt: Gott hat einen Funken seines allmächtigen wesentlichen Lichtes in den finstern Boden des Menschen geworfen, und ihm gleichsam einverleibet, daß der Mensch in ihm selbst haben möchte, was ihm nöthig wäre; nemlich das ganze Reich Gottes; solches ist gleichsam in einem kleinen Körnlein eingeschlossen, und soll es sich mit der Zeit

und

und nach vielen Abwechselungen mehr und mehr ausbreiten, nachdem der Mensch durch seinen freyen und dankbaren Beyfall, als ein gutes Land sich ihm eröffnen würde. Dieser Funke des göttlichen Lichts ist das selbständige Licht Gottes, und das ewige Wort, worinnen das gloriwürdige Reich Gottes, so in Gott selbst ist, und dessen höchste Glückseligkeit besteht, welches aber auch im Mittelpuncte der Seelen nach ihrer Maße gleichsam, so zu reden, feste gemacht worden. Dieser Funke des göttlichen Lichts, so als ein Saame in das Land unsers Herzens geworfen wird, oder was ewige und lebendige selbständige Wort Gottes, so der ewige Vater in dem innersten Grund unsers obersten Geistes gnädig erhalten lassen, ist die unmittelbare und inwendige wirkende Ursache unsers Seils; und der allmächtige Wiederbringer unserer ganzen Erbarungswürdigen Verbindnisse. Allein das sind Chimären, die zum philosophischen Fanaticismo gehören. Die Beweisgründe, die unter andern der angeführte Auctor vorbringt, halten keinen Stich. Er beruft sich erstlich auf die Erfahrung, oder vielmehr auf die eigene Empfindung, Kraft deren ein jeder den sich wahrnehme, daß er zuweilen gute Gedanken und tugendhafte Erlebe habe, welche eben von diesem innerlichen Licht herkämen, weil wir von Natur von uns selbst was gutes zu gedenken und was gutes zu thun nicht tüchtig wären; in welchem Beweis aber der Auctor eine große Verwirrung begehrt. Denn verkehrt er geistlich gute Gedanken und Begierden, so hat selbige niemals ein natürlicher Mensch, er vernimmt nichts vom Geist Gottes, es ist ihm eine Thorheit, und kann es nicht erkennen: 1 Cor. 2. v. 14. und daß wir tüchtig sind, ist von Gott, 2 Cor. 3. v. 5. Verkehrt er natürlich oder philosophisch gute Gedanken oder Bewegungen des Herzens, so braucht man dazu kein besonders innerliches Licht, indem dieses die gesunde Vernunft, und insonderheit das Gewissen zuwege bringt: 2) beruft er sich auf Exempel solcher Heyden, welche Kraft dieses innerlichen Lichts tugendhaft gelebet, als Epictetus, Cyprianus, Diogenes, Socrates und andere, welches abermals ohne Grund angenommen wird. Denn will er schließen, die Heyden haben tugendhaft gelebet, folglich muß ein besonders innerliches Licht vorhanden gewesen seyn, so wird nicht leicht jemand diesen Schluß zugeben, weil ihr tugendhafter Wandel, der in einer äußerlichen Ehrbarkeit bestanden, durch die Vernunft hat können eingerichtet und geführt werden: 3) auf gewisse Sprüche heiliger Schrift, 1 Cor. 2. v. 9. 199. Matth. 16. v. 16. 17. cap. 13. v. 11. die

aber nur von der Erleuchtung handelnd, welche bey dem Gläubigen durch Gottes Wort geschieht, wie wir dieses schon in der historischen und theologischen Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten p. 611. 199. angemerkt haben. Diesen Punct berühren wir hier deswegen, weil man solches innerliche Licht vor was natürliches ausgiebet.

Licht der Vernunft,

Auch dieses ist eine verblühte Redensart, und kommt der Verstand derselben vornemlich auf den Begriff von der Vernunft an. Man nennt mit solchem Namen entweder den Verstand selbst; oder die Principia der Vernunft, das ist, die Grundregeln und Hauptsätze, an deren Wahrheit niemand zweifeln darf, welches eben so viel, als wenn man sagt, das Wort werde entweder subiective; oder obiective genommen, wie man in Schulen zu reden pfleget, so fern die Vernunft entweder in den Menschen ist; oder außer ihm auf gewisse Vernunftmäßige Wahrheit gebet. Die Grundsätze nun, welche entweder sind principia formalia, die zur Form vernünftiger Schlüsse gehören; oder materialia, so deren Materien angeben, kann man das Licht der Vernunft nennen, weil sie machen, daß der Verstand die Wahrheiten besonderer Dinge sehen und erkennen kann. Es ist leicht zu begreifen, wie auf diese Art das Licht der Natur und das Licht der Vernunft unterschieden sind. Jenes gründet sich auf die Natur, und der durch die natürlichen Dinge geschehen Offenbarung; dieses aber auf die Vernunft, oder auf gewisse Grundsätze, welche sich die Vernunft formiret, und auch mit dem Namen der Vernunft bezeugt werden.

Liebe,

Wird auf unterschiedene Art gebraucht, und kann daher überhaupt nicht füglich beschrieben werden. Denn man nimmt es in uneigentlichen und eigentlichen Verstand; nach jenem sagt man die Liebe von leblosen Creaturen, die gar keiner Neigung fähig sind, als wenn man den Bäumen unter einander, den Magneten und Eisen eine Liebe zuschreibt; nach diesem aber sagt man die Liebe von solchen Substanzen, welche eine Neigung haben, als von Gott, dem Menschen und unvernünftigen Thieren, jedoch so, daß sie bald nur eine bloße Neigung, entweder natürliche, oder moralische; beide einen Affect bedeutet, wovon die folgenden besondern Artikel zu sehen sind. (Siehe Sulzers Theorie der schönen Künste unter dieser Rubric.)

Liebe Gottes,

Die Liebe wird Gott in einer zweifachen Absicht beigelegt, so fern er entweder sich selbst; oder seine Creaturen liebet. Wenn wir uns vorstellen, daß sich Gott selber liebt, so ist solche Liebe nichts anders, als eine wesentliche Neigung zu dem, was vollkommen und gut ist, folglich mit seinem Wesen überein kommt, welches in so weit auch die Heiligkeit genennet wird. Die Liebe aber gegen die Creaturen bestehet überhaupt in einer Bereitwilligkeit solche, als seine Geschöpfe, zu erhalten; und insonderheit was die Menschen betrifft, in einer herzlichen und thätigen Neigung zu denselbigen, folglich in einer Begierde, auf alle Weise ihr Wohlfeyn zu befördern. Diese Liebe wird in unterschiedener Absicht genennet bald eine Gnade, so fern wir selbige nicht verdienen, und solches vielmehr unwürdig sind; bald eine Darmherzigkeit, in Ansehung des großen Fleudes, darinnen die Menschen stecken; bald eine Gürtigkeit, in Ansehung der wirklichen Liebeserweisung, oder der Wohlthaten, welche uns Gott erweist.

Liebe der Menschen,

Wenn die Liebe von den Menschen gesagt wird, so nimmt man dieses Wort auch in unterschiedener Absicht, so wohl in weitern, als engerm Verstand. Nach jenem begreift sie alle Begierden des menschlichen Willens, da der Mensch was gutes verlangt, und in der Vereinigung mit demselben zu stehen sucht. Es sind aber die Begierden entweder natürliche, welche von Natur dem Menschen eingeplant sind; oder moralische, die von den Gedanken des Verstandes herrühren, folglich ist die Liebe der Menschen entweder eine natürliche; oder moralische. Jene, die natürliche, geht entweder auf gewisse Sachen, die zu unserer Erhaltung nöthig und nützlich sind; oder auf Versen, so wohl auf andere Menschen, so fern wir einen natürlichen Trieb zur Gesellschaft haben, als auf uns selbst, welches die Eigenliebe ist. Die moralische Liebe, die von den Gedanken abhänget, daß man eine Sache, als liebenswürdig vorher erkennt, ist entweder als eine habituelle Neigung; oder als ein Affect anzusehen; in der ersten Absicht ist Liebe und Neigung einerley, wie denn unter andern Ehr: Geldgeiz und Wollust nichts anders, als gewisse Arten der Liebe sind; in der andern aber wird eine besondere Gemüthsbewegung dadurch verstanden, mit demjenigen, so uns angenehm und wohlgefällt, vereinigt zu seyn, und in dieser Vereinigung zu bleiben; welches

die Liebe der Menschen in eigentlichem und engerm Verstand ist. Von beidem haben wir drey Arten, die Liebe gegen Gott, gegen andere und gegen geringere Creaturen, von denen wir nun in folgenden Artikeln handeln wollen. In dem vermischten Aufsätze über einige Gegenstände der Philosophie und Historie, Wittenberg und Zerbst 1775. 8. untersucht der Verf. in der vierten Abhandlung die Frage: hat der Körper einen wesentlichen Antheil an der Liebe? er versethet die Liebe, die an und vor sich keine Tugend, sondern eine natürliche und leibenschaftliche Empfindung ist, und die eben sowohl Laster als Tugend werden kann. Von dieser Liebe giebt er vier Sätze an, wenn wir sie von der Seite ihres verschiedenen Gegenstandes ansehen, und dieser ist entweder unser eigenes Selbst, oder unser Freund, oder unser Blutsfreund, oder das andere Geschlecht. Die Geschlechtsliebe, als Instinct betrachtet, ist die Begierde nach sinnlicher Lust, die auf die Fortpflanzung des Geschlechtes abzielt, und an selbiger hat der Körper einzig und allein Antheil. Die Selbstliebe wird durch eine angeborene Neigung zu unserm Daseyn, und allem, was uns unmittelbar angeht, erklärt. Wir lieben unsern Geist mit allen seinem Fähigkeiten und Kräften, unsere Begriffe u. s. w. Aber was heißt das? nichts weiter, als wir sind sehr geneigt, unsere eigne Gedanken vor wahr und richtig zu halten. In diesen und ähnlichen Fällen, spricht der Verf. wird das Wort Liebe nicht eigentlich, nicht so eigentlich gebraucht als da, wo es von der körperlichen Selbstliebe genommen wird. Eine abstrakte geistige Idee ist keiner leibenschaftlichen Empfindung empfänglich, und kann eigentlich zu reden, nicht der Vorwurf der Liebe seyn. Wir lieben also im eigentlichen Verstande nur unser sichtbares Selbst, nur unsere Körper, und das nicht nur vernunftmäßig, sondern auch auf eine sinnliche Art, das heißt, wir lieben die Regelmäßigkeit und Schönheit unsers Körpers an und vor sich selbst, in so fern diese bloß dazu dienen, uns und andern angenehme sinnliche Eindrücke zu verschaffen. Die freundschaftliche Liebe ist das Wohlgefallen an den sittlichen Eigenschaften des Freundes, mit Zuneigung und Abhänglichkeit an seinen Körper verbunden. Die körperlichen Eigenschaften kommen hier mehr als man denken sollte in Betrachtung. Sie allein können oft Freundschaften stiften, und viel zu ihrer Erhaltung und Befestigung beitragen; und dies wird nicht fehlen, so lange wir Menschen, d. i. halb sinnliche und halb vernünftige Geschöpfe bleiben. Nach meiner Empfindung, spricht der Auctor,

wird es unmöglich seyn, einen Freund zu lieben, dessen Bildung, Mienen, Anstand und ganzes äußerliches Betragen durchaus etwas unliebliches für uns und etwas disharmonisches mit den Unserigen haben. Wir werden vielleicht einen solchen Menschen seiner andern geistigen Vorzüge wegen schätzen, wir werden ihm gutes wünschen u. s. w. aber das Zuthuliche, das Anbäuliche der Liebe, das Wesentliche der geheimsten Freundschaft werden wir nimmermehr vor ihn fühlen. Wir können unbekannte Personen nicht lieben, es sey denn, daß sie uns die Phantasie als sinnlich angenehme Gegenstände vorstellt. Gellert i. B. war so ein Schriftsteller, den man mit Recht den Lieblingsautor unserer Nation nennen könnte. Besonders hatte er das Glück, vom schönen Geschlechte geliebt zu werden, davon ihn doch der größte Theil nicht persönlich kannte. Und woher das? Man stellte sich ihn nicht anders als mit der sanften lächelnden und unschuldig schaltbaften Mine vor, die man in seinen Fabeln kopirt zu finden glaubte. In ein gewisses Frauentimmer ward böse darüber, ein Portrait zu sehen, das dieser Vorstellung nicht entsprach. So ein lieblicher und angenehmer Mann, glaubte sie, könne nicht wie ein Unhold sehen! Die Liebe unter Blutsfreunden ist von der freundschaftlichen Liebe wenig oder gar nichts unterschieden. Die sogenannten Bande der Natur sind in den meisten Verhältnissen nichts anders als Bande der Gewohnheit und des gemeinschaftlichen Interesses. Den einzigen Trieb der Mutter gegen ihren Säugling konnte man ebenfalls bloß natürlich nennen, und alldenn ist es mehr Instinct als Liebe, oder vielleicht gar nur die Neigung, die ein jeder Mensch vor sein Eigenthum empfindet, besonders wenn er es sich durch viel Arbeit und Mühe erworben hat, daher auch dieser Trieb härter bey der Mutter, als bey dem Vater ist. Die Liebe unter Blutsfreunden wird eben auch durch körperliche Annehmlichkeiten und Harmonie bestimmt, so sehr, daß der Mangel derselben Haß und Verachtung verursachen kann. Wenn nun aber das, was in allen diesen Gattungen der Liebe zusammen genommen, statt findet, den wesentlichen Charakter ausmacht, so muß nothwendig die körperliche Annehmlichkeit an das, was unsern Sinnen gefällt und unserer Organisation entspricht, der wahre unterscheidende Charakter der Liebe seyn. Neigung, Wohlwollen, Hochachtung können allein durch geistige Wohlkommenheiten unterhalten werden, aber so bald die Liebe entstehen soll, müssen körperliche Annehmlichkeiten da seyn.]

Liebe der unvernünftigen Thiere,

Wenn man den unvernünftigen Thieren eine Liebe beyleget, so kann man darunter nichts anders, als einen natürlichen Trieb verstehen, wovon oben der Artikel von der Begierde nachzusehen ist. Denn wegen Mangel der Vernunft sind sie keiner moralischen Liebe fähig.

Liebe gegen andere,

Wenn wir hier die Liebe im weiten Bestand nehmen, so ist sie überhaupt eine Zuneigung zu jemand, und ist entweder eine natürliche; oder eine moralische. Jene gründet sich auf einen von Natur eingeplanten Trieb, und ist wieder entweder eine allgemeine, oder eine besondere. Die allgemeine gehet auf alle Menschen und beruht auf dem natürlichen Trieb zur menschlichen Gesellschaft, wiewohl solche Liebe mehr in einem Mangel des Hasses; als in einer Zuneigung besteht. Thomasius handelt in dem fünften Capitel der Einleitung zur Sittenlehre von der allgemeinen Liebe aller Menschen, und erinnert, daß sie sich auf die allgemeine Gleichheit gründe, wodurch alle Menschen unter einander in so weit verbunden würden, daß sie einander gleichmäßig behandeln, und einer dem andern, er sey, wer er wolle, dasjenige erweise, was er in gleichen Fällen von ihm erwiesen haben wollte. Doch merkt er auch an, daß diese Gleichheit der Gemüther sich nicht weit erstrecke, sondern der geringste Grad derselben sey auch mehr ein Mangel des Hasses und Vermeidung der Gemüthsunruhe, als eine wahre Gemüthsruhe und Liebe zu nennen. Man wäre hier nur besorgt, einander nicht zu schaden; in der absonderlichen aber wäre man bemühet, einander gutes zu thun. Es begreife die allgemeine Liebe fünf Tugenden unter sich: die Keuschheit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Verträglichkeit und die Geduld. Die besondere natürliche Liebe nennen wir diejenige, welche auf gewisse Personen gehet, dahin die Liebe der Eltern gegen die Kinder, und der Kinder gegen die Eltern gehört, welche Gott beiden Theilen gar weislich von Natur eingeplant hat. Denn wie die Eltern durch die natürliche Liebe gegen ihre Kinder angetrieben werden, willig die Auferziehung derselben über sich zu nehmen, also wird durch selbige auch alle Mühe und Verdruß, den sie davon haben, erlitten, und indem die Mütter in den ersten Jahren mehr mit den Kindern zu thun haben, als die Väter, so ist auch ihre Liebe ordentlich weit stärker, weswegen auch Gott sein erbarmendes Herz

in heiliger Schrift oft mit einem Mutterberg verglichen. Doch war nicht genug, daß Gott denen Eltern eine natürliche Liebe gegen die Kinder einflanzte; sondern, wenn der Endzweck der Gesellschaft zwischen Eltern und Kindern sollte erhalten werden, so mußten auch die Kinder die Eltern lieben, damit sie durch die Liebe angetrieben würden, ihnen zu gehorchen, und eben deswegen hat ihnen die Natur eine Neigung zu ihren Eltern mitgetheilt. Die moralische Liebe gegen andere kommt von den Gedanken, oder aus der Vorstellung einer uns angenehmen Sache, die sich an jemand befindet, daß wenn wir solche erkennen, dadurch eine Zuneigung zu ihm erweckt wird, vermöge deren wir uns vor ihn interessieren, und sein Glück zu befördern und zu erhalten suchen, auch aus demselbigen Lust und Vergnügungen schöpfen. Sie ist entweder eine vernünftige, oder unvernünftige, welcher Unterschied auf die unterschiedene Vorstellung einer angenehmen Sache, wodurch die Liebe gegen einen andern erweckt wird, beruht. Denn es kann die Vorstellung seyn entweder eine judicieuse, wenn man den wahren Werth einer Sache, welchen das Judicium beurtheilet, sich als angenehm vorstellt; oder eine sinnliche, da eine Sache, wie sie durch die Sinne empfunden worden, dem Gemüth repräsentirt wird. Diejenige Liebe ist demnach vernünftig, welche die judicieuse Vorstellung erregt, daß man erstlich eine wahrhafte gute Sache, und hernach solche in gehöriger Proportion liebet. Denn eben durch eine prüfende Vorstellung, da ein durch das Judicium gründlich erkanntes Gut, oder Uebel dem Willen vorgekeltet wird, werden die Begierden und Aversionen desselben in guter Proportion rege gemacht. Hingegen wird die Liebe unvernünftig, wenn sie durch die sinnlichen Phantasien und Vorstellungen entsteht, da man eine Sache liebet, die nicht wahrhaftig eine gute Sache ist, und in der Liebe keine Proportion hält. Denn die bloß sinnlichen Phantasien und die Phantasien des Ingenit sind natürliche Phantasien, indem weder die Sinne und das Gedächtniß allein, noch das Ingenium allein Gutes und Böses zu unterscheiden fähig ist. Von solcher unvernünftigen Liebe der Menschen gegen andere giebt es viele Arten. So ist sie unvernünftig, wenn die Zuneigung überhaupt allzujähig, wodurch eine Unruhe des Gemüths zu folgen pfleget; wenn man jemanden nicht so wohl wegen Tugenden, als vielmehr wegen des Interesses seiner eitlen Affecten, und unter andern eine Weibsperson wegen außerordentlicher Schönheit liebt, und bei seiner Liebe auf die Vermischung der Leiber zielt;

wenn man einen, der zwar sonst liebenswürdig ist, höher liebet, als er es verdienet, u. s. w. wovon man Thomasius in der Einleitung zur Sittenlehre cap. 4. §. 15. 199. lesen kann. Nachdem er in dem fünften Capitel die vernünftige Liebe der Menschen gegen andere in eine allgemeine und besondere, davon jene auf alle Menschen; diese auf etliche insbesondere giengen, eingetheilt, so bemerkt er in dem sechsten Capitel, daß die vernünftige absonderliche Liebe, die Vereinigung zweyer Tugend liebender Seelen sey, die durch wechselseitige Gefälligkeit, und durch aufmerksame Sorgfalt gesucht, durch wechselseitige Gutthaten erlangt, und durch Gemeinmachung aller Dinge befestigt und erhalten werde. Bei dieser Liebe sey unter den Personen einerley und zweyerley Geschlechts kein Unterschied zu machen, und sie sey nicht nur unter denen, so die Gemüthsruhe allbereit in höhern Grad besitzen; sondern auch unter denen, die nach derselben ernstlich trachten, ob sie gleich noch Anfänger wären, und auf der Tugendbahn noch nicht eben allzuweit fort gewandert wären, daß sich auch daher in der vernünftigen Liebe unterschiedene Grade fänden, und diese die vorreflichsste sey, wenn zwei oder mehr Herzen, die schon die Gemüthsruhe erhalten, vereinigt wären. Es ereigneten sich dabei drei Tugenden, als die aufmerksame Gefälligkeit, oder die Sorgfältigkeit, durch welche diese Liebe auf beiden Theilen gesucht werden; die Gutthätigkeit, durch welche man dieselbige nach und nach nach ihren unterschiedenen Graden erhalte, und endlich die Gemeinmachung alles Vermögens und Thuns, als welche bezeuge, daß nunmehr die Vereinigung völlig geschehen, und die Liebe im höchsten Grad erhalten sey. Doch müsse bei einer vernünftigen Liebe allezeit in dem Verstande eine Hochachtung vorher gehen. In dem siebenden Capitel zeigt er die unterschiedene Arten der vernünftigen absonderlichen Liebe in Ansehung der unterschiedenen Grade der Vollkommenheit derer, so einerley Inclination zur Tugend haben. Sie sey entweder zwischen zwei Personen, die in gleichem Grad Tugendliebend wären; oder zwischen denen, deren einer in der Tugendliebe weiter zugenommen habe, als der andere. Die gleiche Liebe sey entweder zwischen zweyen Personen, die schon einen hohen Grad der Tugendliebe befüßten, oder zwischen Anfängern; und die ungleiche, ob sie zwar allezeit nur einerley sey, nemlich zwischen zwei Personen, deren eine es in der Tugendliebe weiter gebracht, als die andere; so könne man doch in Ansehung der geliebten Personen auch dieselbe auf zweyerley Weise betrachten, daß man

nemlich in ungleicher Liebe entweder höhere, oder geringere und niedrige Personen liebe. Und in dem neunten Capitel untersucht er, wie die Liebe in den vier menschlichen Gesellschaften zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, Herren und Knecht, Obrigkeit und Unterthanen beschaffen seyn solle, wie er denn diese Materie an besagtem Ort vortreflich ausgeführt hat. Wir merken nur noch an, daß diese Liebe entweder als eine Neigung, oder als ein Affect, so fern sich wirklich im Gemüth eine starke Bewegung findet, kann angesehen werden. Wenn man aber den Affect der Liebe in *amore benevolentiae, amicitiae* und *devotionis*, in die Liebe der Wohlgenomtheit, Freundschaft und der gehorsamen Ergebenheit einteilet; so gebet solche Einteilung auf die Liebe, wenn sie als eine Neigung anzusehen ist, indem die Affecten ohne dieß aus den Neigungen, wenn sie zur wirklichen That ausbrechen, entstehen. Eine Liebe der Wohlgenomtheit heißt, wenn die geliebte Person geringer ist, als wir; der Freundschaft, wenn sie uns gleich ist, und der Ergebenheit, wenn sie höher ist. Diese unterschiedene Sattungen der Liebe, in so fern man sie vor einen Affect nimmt, macht Cartesius de *passionibus* part. 2. §. 83. dem die meisten von seinen Schülern hietinnen nachfolgen. Doch will diese Einteilung Wesensfeld nicht gefallen, indem einmal die Wohlgenomtheit nur eine Wirkung der Liebe sey, die sich durch alle Arten der Liebe erstreckt; hernach weil die gleiche Hochachtung gegen einander mit nichten die Freundschaft stifte, und weil die Hochachtung, da wir einen höher, als uns schätzen, aus der Verwunderung entstehe und mit dem Wesen der Liebe nicht verknüpft werden könne, welche Gründe in *georgic. animi et vitae* part. 1. cap. 9. §. 5. zu lesen, darauf aber Buddens in *institut. theolog. moral.* part. 1. cap. 1. sect. 6. §. 18. geantwortet hat. So viel ist wahr, daß dieser Unterschied nicht das Wesen der Liebe angehet; die Umstände aber, daß die geliebte Person entweder geringer, oder höher, oder unsern gleichen ist, können verschiedene Grade in der Liebe veranlassen, und machen, daß die wirklichen Liebesbezeugungen verschiedene Gestalten annehmen.

Ueberhaupt sind wir verbunden, unsern Nächsten als uns selbst zu lieben. Denn sind wir schuldig, unsern Willen mit dem durch die Vernunft erkannten Willen Gottes zu confirmiren, so muß auch die Liebe, die wir unserm Nächsten schuldig sind, dem Willen Gottes gemäß seyn. Nun erkennet die Vernunft aus dem Wesen der Vorsehung Gottes, daß

er alle Menschen gleich durch, und meinen Nächsten so wohl, als mich lieben, und in der menschlichen Gesellschaft erhalten wissen wolle. Daber wenn unser Wille und unsere Liebe, vernünftig seyn, und den Willen Gottes zur Richtschnur haben soll, die Vernunft und die natürliche Billigkeit erfordert, daß wir unsern Nächsten lieben, als uns selbst. Ob wir nun zwar oben diese allgemeine Liebe vor eine natürliche Liebe ausgegeben, die sich auf den natürlichen Trieb zur menschlichen Gesellschaft gründe; so ist doch auch angemerkt worden, daß sie mehr in einem Mangel des Hasses, als einer wirklichen Zuneigung bestünde; am wenigsten aber ist der Mensch von Natur geneigt, seinen Nächsten als sich selbst zu lieben, der sich vielmehr auf Antrieb der verderbten Eigenliebe allen andern vorziehet. Um das Gemüth in solcher allgemeinen Liebe gegen andere zu erwecken, so hat man sich fleißig vorzustellen, wie solches nicht nur dem göttlichen Willen gemäß; sondern auch in der natürlichen Gleichheit aller Menschen unter einander gegründet sey. Denn wie von Natur alle Menschen einander gleich sind, sowohl in Ansehung ihres physischen; als moralischen Wesens; also hat sich keiner vor eine vorzuziehendere und schätzbarere Creatur, als den andern anzusehen, mithin sich auch keinen Vorzug vor ihm anzumessen. Es geht auch dadurch dem eignen Interesse des Menschen nichts ab. Denn diejenige Liebe, die ich meinem Nächsten zu erweisen schuldig bin, die ist er auch mir zu erweisen verpflichtet und also eine jede Schuldigkeit, die ich ihm kraft meiner Liebe gegen ihn erweisen soll, die muß er auch mir kraft seiner Liebe gegen mich erweisen. So sollte es billig seyn, und wenn dieses wäre, wüßte man von keiner absonderlichen Liebe, weil die Liebe unter den Menschen durchgehends gleich wäre. Allein durch das menschliche Verderben ist die allgemeine Liebe in den Herzen der Menschen gar sehr erkaltet, nachdem eine so große Ungleichheit der menschlichen Gemüther entstanden, daher die absonderliche Liebe viel stärker, auch stärkere Wirkungen hat, und deswegen den Titel der Liebe in diesem Absehen mehr verdient. In dem solche, wie vorher gezeigt worden, entweder vernünftig, oder unvernünftig seyn kann, so hat man sich dahin zu bemühen, daß man vernünftig liebe, zu dem Ende sich präsen- de Vorstellungen mache und nach demselbigen den Willen einrichte, wovon insonderheit Thomasius in der Einleitung zur Sittenlehre cap. 6. handelt und zeigt, wie diese Liebe entzünde und unterhalten werde. Wie man

man nun verbunden ist, seinen Nächsten zu lieben, also erfordert auch die Klugheit, sich bey jederman beliebt zu machen, und wenn man die Liebe an derer gegen sich erwecket, selbige zu erhalten. Denn wer die Liebe und Wohlgeogenheit vieler andern besitzt, der hat dadurch den wichtigsten Vortheil, daß sich ihrer viele nach dem Maasse ihres Vermögens für sein Glück und Aufnehmen interessieren. Weil aber alle Liebe und Wohlgeogenheit sich auf ein Wohlgefallen, so man über etwas heget, gründet, so muß ein kluger Mensch suchen, dem andern wohl zu gefallen. Dasjenige nun, was Leuten an einem Menschen wohlgefallen kann, ist entweder bloß etwas artiges, oder es ist etwas reelles. Das erste ist ein artiges Exterieur, welches eben dadurch, daß es artig ist, schon sähig, etwas darzu beizutragen, daß man angenehm sey. Das andere Mittel, sich beliebt zu machen, ist etwas reelles, und bestehet in einer angenehmen Gefälligkeit, die man gegen jedermann in allen vorfallenden Gelegenheiten, die den wirklichen Nutzen und Vergnügen der Leute betreffen, äußern läßt, welche Gefälligkeit dadurch angenehm wird, daß man dasjenige, was man zum Vergnügen des andern thut, munter und willig verrichtet, und sich ein Vergnügen daraus macht, zum Wohl des andern alles mögliche beizutragen. Dieses ist eben die wahre Complaisance, davon wir am gehörigen Orte geredet haben. Die Norm, nach welcher ein kluger Mensch solche einzurichten hat, ist die unterschiedene Beschaffenheit der Gemüthsarten der Menschen, nach deren Unterschied ein Mensch immer an andern Dingen ein Wohlgefallen oder Mißfallen, als der andere hat, s. Müllers Anmerkungen über Gracians Oracul Mar. 32. p. 205.

Liebe gegen die Feinde,

Ist die Zuneigung zu denjenigen, welche uns beleidiget haben, daß wir ihnen nicht nur alles Gute wünschen, und aus ihrem Glück Vergnügen schöpfen; sondern auch selbige zu befördern uns angelegen seyn lassen. Wer dieses thut, der vergiebt seinem Feinde dasjenige, womit er ihn beleidiget, und siehet ihn daher an, als wenn er ihn nicht beleidiget hätte. Wenn und einer nicht beleidiget, so finden wir keine Ursach, warum wir ihm die schuldige Liebe versagen sollten. Seine Feinde lieben, ist sehr vernünftig, weil wir mehr Nutzen von der Liebe, als von dem Hasse gegen selbige, stiften und haben können. Wenn andere uns beleidigen, so süßen sie uns

ein Uebel zu, und veranlassen dadurch Unruhe und Schmerz in unserm Gemüthe; welchen beiden mehr durch Liebe, als durch Haß kann abgeholfen werden. Denn wird ein Feind gehasset und verfolgt, so wird er noch schlimmer, und da er vielleicht und nur nichts Gutes, sondern eitel Böses gönnet, so sängt er wohl an, dahin zu trachten, wie er uns in Zukunft auf allerhand Art und Weise allen erfindlichen Tort anthun möge, folglich wird er uns gefährlicher. Siehet er, daß wir nicht Böses mit Bösen vergelten, sondern ihn vielmehr lieben, so wird er solches erkennen, und entweder von der Feindschaft absteigen, oder doch äußerlich sie nicht ausbrechen lassen, zumal wenn er vernünftig ist. Sollte er aber unvernünftig seyn, so können sich doch wohl solche Umstände ereignen, da er durch einen Affect von der äußerlichen Feindschaft abgehalten wird. Fürs andere kann ein Mensch, der seinen Feind liebt, in seinem Gemüthe ruhiger seyn, als wenn er ihn hasset, und sich an ihm zu rächen sucht. Denn einmal ist die Rachgierigkeit mit einer Unruhe des Gemüths verknüpft, weil man sich nicht nur des Bösen, so uns der Feind zugefüget, oder doch zuzufügen gedenket, dabey erinnert; sondern auch in Ausübung der Rache sich viele Hindernisse finden, die unsere Begierde aufhalten; hernach aber nimmt derjenige, der seinen Feind liebet, nichts Böses vor, mithin wenn er von ihm beleidiget wird, hat er keine Schuld, und sich also keiner Reue zu besorgen, wodurch sonst das Gemüth unruhig gemacht wird, zu geschweigen, wie die Großmüthigkeit zur Vollkommenheit des Gemüths gehöret, und daher bey einem vernünftigen Lust und Vergnügen erwecken muß. Einnen lieben, der uns liebet, ist nichts sonderliches; einen aber lieben, der uns hasset, und dem Gutes zu erzeigen, der einem Böses beweiset, ist in der That etwas großes. Solche Liebe hebet das Recht, sich dem Feinde zu widersetzen, und ihn mit Gewalt abzuhalten, nicht auf. Denn wenn ein Feind boshaftig, daß er sich in der Güte nicht gewinnen läßt, so thut man nicht unrecht, wenn man sich wider denselbigen zu schützen sucht, welches so wohl die vernünftige Liebe sein selbst, als die allgemeine Liebe des Nächsten überhaupt erfordert, bey welcher Beschützung auch die Liebe gegen den Feind noch nicht aufgehoben wird. Denn man hat nicht eitele Lust zum Zwecke, daß man dem Feinde nur Wehe thun will, sondern man hegt die Absicht, einen solchen Menschen zu fernern Beleidigungen schwächern zu machen. Man lese, was Wolff in seinen Gedanken von der Men-

Menschen Thun und Lassen part. 4. cap. 2. §. 856. seqq. von dieser Materie erinnert, nebst dem, was Müller über Gracians Oracul Mar. 54. von der Vernunftmäßigkeit der Rache angemerkt hat. Doch so vernünftig die Liebe gegen die Feinde, so ist sie doch eine Sache, die in eines natürlichen Menschen Vermögen nicht steht, der sich zwar äußerlich gegen denselbigen lieblich anstellen, und von den wirklichen Feindseligkeiten ablassen kann; den innerlichen Haß aber in eine wirkliche Liebe zu verwandeln, ist über seine Kräfte. Die Gelehrten pflegen hin und her etlicher Heiden Zeugnisse von dieser Liebe anzuführen. So sagt Seneca de otio sapientia cap. 28. nach dem Sinne der Stoiker: wir wollen nicht müde werden, das gemeine Beste zu befördern, allen und jeden zu helfen, ja auch den Feinden beyzuspriechen, dergleichen Ansprüche auch M. Aurel. Antoninus de se ipso ad se ipsum lib. 7. cap. 22. 36. und anderwärts; mehrere Zeugnisse aber führet Suetonius in quaestionibus Alnerianis lib. 3. c. 29. pag. 339. an. Allein das sind nur ansehnliche Schalen ohne Kern, prächtige Worte, womit die That selbst, so wie es seyn soll, niemals übereinstimmt hat, auch bey ihnen, als natürlichen Menschen, nicht übereinstimmen können.

Liebe gegen geringere Geschöpfe,

Wenn von der Liebe gegen geringere Geschöpfe geredet wird, daß man unter andern sagt: man liebe das Geld, die Bücher, ein Glas Wein, u. s. f. so nimmt man dieses Wort auch in weiterm Verstande, und ist nichts anders, als eine Neigung, oder eine wirkliche Begierde einer guten und angenehmen Sache, mit derselben so vereinigt zu seyn, daß man solche entweder nur zu seinem Nutzen brauche, oder auch zugleich eigenthümlich besitze. Man suche hier die Artikel von der Begierde und Neigung auf.

Liebe gegen Gott,

Von dieser Materie wollen wir erst in der Theorie zeigen, was und wie vielerley die Liebe gegen Gott sey; hernach eine practische Betrachtung anstellen, wie wir uns dabey aufzuführen haben.

Nach der Theorie kann die Liebe gegen Gott entweder als eine Neigung, oder als ein Affect angesehen werden. Als eine Neigung ist sie ein beständiges

Verlangen nach Gott, als dem höchsten und vollkommensten Wesen, in demselbigen seine Gemüthsruhe und Vergnügen zu haben, [und seinem Willen gemäß zu leben]. Tricht solche Neigung in eine wirkliche starke Begierde aus, so wird sie ein Affect. [Vergleiche den Artikel Affect.] In Ansehung der Ursachen, die uns zur Liebe gegen Gott bewegen sollen, entstehen verschiedene Arten derselbigen. Insgemein theilt man sie in amorem concupiscentiae, in die Liebe des Verlangens, und in amorem complacentiae, in die Liebe der Gefälligkeit, und die letztere wiederum in amorem amicitiae und obedientiae, in die Liebe der Freundschaft und des Gehorsams. Diese Eintheilung ist heut zu Tage sonderlich berühmt; sie wird aber nicht von allen auf gleiche Art erklärt. Die gewöhnliche Auslegung geht dahin. Es sey amor concupiscentiae, oder die Liebe des Verlangens diejenige Art der Liebe, da man Gott, als den Grund unserer Glückseligkeit betrachte, oder ihn liebe, weil er einen werth geliebt, und viel Wohlthaten erwiesen, auch noch mehrere anweisen werde. Ob aber dergleichen Liebe vor eine wahrhafte und rechtsschaffene Liebe zu achten sey? darüber sind zu den neuern Zeiten allerhand Controversen entstanden, welche sonderlich Fenelon veranlaßet. Denn in seiner explication des maximes des saints sur la vie interieure hatte er vornehmlich die Lehre von der reinen Liebe Gottes vortragen wollen, und damit er alles deutlich auf einander setze, fünf Arten der Liebe gegen Gott gemacht. Die erste ist, wenn man Gott nur um der zeitlichen Güter willen liebt; die andere, wenn wir Gott nur als ein Mittel und Werkzeug unserer Glückseligkeit liebten, welche er die Liebe des Begehrens nennet; die dritte, wenn wir Gott zwar um sein selbst willen liebten, doch so, daß die Liebe unserer eigenen Glückseligkeit noch obenan stehe, welches eine Liebe der Hoffnung sey; die vierte, wenn wir Gott zwar aus Ehrerbietung und vornehmlich um sein selbst willen liebten, jedoch dergestalt, daß wir auch dabey auf unsere Glückseligkeit sehen, die wir durch die Genießung seiner erlangen könnten. Endlich sey die fünfte Gattung der Liebe, wenn wir Gott ohne allen Eigennutz, ohne irgend einer Absicht auf unsere Glückseligkeit, bloß und lediglich um Gottes willen selbst liebten, und dieses nennet er die reine, lautere und vollkommene Liebe. Wir wollen jetzt die Streitigkeiten nicht erheben, die wegen dieser Schrift des Fenelons entstanden, weil dieses mehr in die polemische Theologie, als Philosophie gehöret, und betreffen uns nur auf die historische und theolo-

theologische Einleitung in die vornehmste Religionsstreitigkeiten p. 297. seqq. wo wir eine Nachricht davon gegeben. Die Sache selbst betreffend, so fern wir sie nach der Vernunft ansehen, so sind die drey ersten Arten der Liebe, die Jenelon anführt, nicht werth, daß sie den Namen der Liebe Gottes führen, weil sich dabey der Mensch Gott vorziehet, und mehr auf sein eigenes Interesse, als Gottes Ehre siehet. Allein daß er auch die vierte Art von unrein auszieht, und nur die fünfte für eine reine Liebe hält, wenn man Gott ohne die geringste Absicht auf seine Glückseligkeit liebt, darinnen betrüget er sich. Denn einmal ist dieses wider die Natur einer Liebe, welche zum Objecto allezeit etwas Gutes haben muß; wie man aber keine Sache im moralischen Verstande ansehen kann, sie habe denn eine Verknüpfung mit unserer Glückseligkeit, so folgt daraus unumwiderprechlich, daß dasjenige, was wir lieben, eine Absicht auf unsere Glückseligkeit haben müsse. Wir können wohl eine Sache wegen ihrer Vollkommenheit und Vortrefflichkeit hochachten; Hochachtung aber und Liebe ist noch nicht einetley, welchen Unterschied eben Jenelon aus den Augen gesetzt hat. Es mag eine Sache noch so vortrefflich seyn, so lange wir an ihr nichts finden, das wir für uns nützlich zu seyn erachten, so lange werden wir solche nicht lieben. So ist auch der Schluß noch nicht richtig: wir lieben Gott wegen der Wohlthaten, folglich ist die Liebe interessiret. Denn die Wohlthaten sind ja nicht der einzige Endzweck, warum wir Gott lieben, sondern sie geben ein Mittel ab, und bewegen uns zur Liebe. Es heißt: Liebe macht Liebes; da und nun Gott zuerst liebet, und seine Liebe durch die Wohlthaten, als wirkliche Liebeserweisungen, an Tag leget, so werden wir dadurch zur Gegenliebe erwecket; ob wir wohl dernach, wenn wir in dieser Liebe stehen, von Gott noch alles Gute erwarten, jedoch solche unsere Glückseligkeit nicht zum Hauptzwecke sehen. Außer dem Jenelon lehren überhaupt die Aristotiken, deren Haupturheber in der Mitte des vorigen Jahrhunderts Michael de Molinos berühmt gewesen, die Seele sollte weder an die Belohnung, noch Strafe; weder an das Paradies, noch an die Hölle, weder an den Tod, noch an die Ewigkeit gedenken, wiewohl sie bey ihrer Seelenruhe, welche in einer solchen Gleichgültigkeit bestehen soll, daß sie sich bloß leidend verhielte, alle Liebe mit eins aufgehoben. So hat es auch Geulinc in seiner Ethic mit dieser reinen Liebe Gottes gehalten, und merkt Lichtscheid in dem Tractat: consinium veri et falsi circa

amorem purum nuper in causa illustrat. archiepiscopi Cameracensis accusatum antehac ab ethica Geulingii propositum an, daß er dabey vier falsche Sätze angenommen: 1) daß ein jedes Gesetz nicht so wohl für eine Wohlthat, als vielmehr für eine Last für denjenigen, so es gegeben, anzusehen sey; 2) daß das Verlangen nach dem ewigen Leben ein gemelner beodnischer und christlicher Irrthum in der Moral sey, welcher darinnen beruhe, daß man vermeynet, man müsse sich um seine zeitliche und ewige Glückseligkeit bemühen; 3) daß die wirkliche Liebesbezeugung gar nicht bey der Tugend bestehen könne, und daß 4) die Demuth darauf ankomme, daß man nicht die geringste Absicht auf seine eigene Glückseligkeit habe, worinnen dem Geulinc auch der Cornelius Bontekoe de animi et corporis passionibus gefolget. Eben dieser Materie wegen haben Lamy und Malebranche mit einander gestritten, davon der erstere die reine Liebe, die von aller Absicht auf unser Interesse entfernt sey, verteidigte, welchem sich Malebranche entgegen setzte, s. Buddeum in institut. theol. moral. part. 1. cap. 1. sect. 4. s. 35. not. Die andere Art der Liebe gegen Gott ist amor complacentiae, die Liebe der Gefälligkeit, wenn wir Gott wegen seiner Vollkommenheit, Vortrefflichkeit und Schönheit lieben. Diese theilt man wieder in amorem amicitiae, in die Liebe der Freundschaft, wenn sich nebst der Vortrefflichkeit und Vollkommenheit dessen, so man liebet, noch dieses findet, daß wir wünschen, hinwiederum von ihm geliebt zu werden, wovon sonderlich Wesenfeld in georgic. animi et vitae part. 2. cap. 10. s. 21. seqq. zu lesen; und in amorem obedientiae, in die Liebe des Gehorsams, wenn man bey der Vollkommenheit Gottes noch bedenket wie er unser Schöpfer und Erhalter, und also verbunden sey, seinem Gebote gehorsame Folge zu leisten. Alle diese Arten sind nichts anders, als nur unterschiedliche Gestalten einer einzigen Liebe, daher sie alle mit einander verbunden, und nicht können getrennt werden, daß wer eine hat, alle andere haben muß. Sonst kam zu Amsterdam 1705. discours sur l'amour divin heraus, der eigentlich in englischer Sprache geschrieben war, darinnen der Autor den Job. Norris widerlegte, der auf die Gedanken gekommen war, daß alles, was uns wohlthue und vernütze, nicht die erschaffenen Dinge selbst seyn, sondern Gott, der bey Gelegenheit der gegenwärtigen erschaffenen Dinge es selbst thue, daß also nicht die Rose wohl rieche; sondern Gott, wo eine Rose sey. Woraus

er ferner schließet, daß man eigentlich gar keine Creatur; sondern Gott allein lieben müsse, ja daß auch die Liebe, so man dem Nächsten schuldig, nicht eine Liebe des Verlangens, sondern nur eine Liebe der Wohlgenogenheit sey. Bey des widerlegt berührte Schrift, wovon Bernards nouvelles de la republique des lettres 1705. mai. pag. 571. zu lesen.

Bei der practischen Betrachtung der Liebe gegen Gott haben wir vorauszusetzen, daß der Mensch Gott über alles lieben muß. Denn wenn nach Beschaffenheit des Guten, so uns zur Liebe bewegt, die Liebe ihre gewisse Grade hat; Gott aber das höchste Gut ist, so muß auch die Liebe, die wir darauf richten, im höchsten Grade stehen, welches nicht den Verstand hat, als müßte die Liebe der Vollkommenheit Gottes gemäß seyn, sondern daß man ihn, so viel möglich, über alles liebet, ob er wohl noch einer weit größern Liebe werth ist. Siehet aber der Mensch hier auf sich selbst, so hat er sich zu prüfen, ob er in der Liebe gegen Gott siehet, und wenn er einen Mangel bemerkt, wie sie zu erwecken, zu erhalten und zu erweisen sey. Bei der Prüfung hat man sich um die Kennzeichen zu bekümmern, welche aus den Wirkungen der Liebe zu nehmen, die niemals müßig; sondern sich allezeit geschäftig erweist. Was man liebet, das lieget einem immer im Sinne, daß man daran gedenket, man höret gern davon reden, man hat eine Freude darüber, und nimmt nichts vor, was einem an dem bekändigen Genuße desselbigen. könnte hinderlich seyn, folglich wenn wir wissen wollen, ob wir Gott lieben, so dürfen wir nur sehen, ob wir fleißig an ihn gedenken, gern davon reden hören, eine Freude über seine Herrlichkeit und über seine Werke haben, und uns nach seinem Willen zu leben bemühen. Wie sich aber die Liebe gegen Gott auf seine Vollkommenheit und Wohlthaten, die er uns erzeiget, gründet, also wird selbige durch Erkenntnis und fleißige Betrachtung derselben erweckt und unterhalten. Je größer und gewisser diese Erkenntnis, je größer und fester wird auch die Liebe; daher auch wahre Christen, die durch die Erleuchtung eine besondere Gewisheit in ihrer Erkenntnis erlangen, vor andern einen großen Grad in dieser Liebe erreichen können. Ist der Mensch verbunden, Gott zu lieben, so ist er auch verbunden, Gott wahrhaftig zu erkennen, und weil er hierzu zwey Mittel hat, die Erfahrung und das Nachdenken durch Vernunftschlüsse, so muß er sich auch deren bedienen. Stehen wir in solcher Liebe, so ist sie in steter Bemühung,

daß wir uns Gott gefällig machen, damit wir dieses höchste Gut nicht verlieren; folglich suchen wir alles zu thun, was ihm angenehm, und zu unterlassen, was ihm zuwider, welches die Liebeserweisung ist.

Liebe gegen sich selbst,

Ist nichts anders, als ein natürlicher Trieb, sich in seiner Dauerhaftigkeit zu erhalten, daß man daher alles, was derselben nützlich ist, verlangt; vor dem aber, so ihr zuwider, einen Abscheu hat, wovon schon oben in dem Artikel von der Eigenliebe ausführlich gehandelt worden.

Liebe gegen das weibliche Geschlecht,

Die Zuneigung der Personen einerley Geschlechts pflegt man insgemein nur eine Freundschaft; Zuneigung aber der Personen unterschiedenen Geschlechts schlechterdings eine Liebe zu nennen. Ob man nun wohl einen jeden könnte reden lassen, wie er wollte, wenn man nur in der wahren Beschaffenheit der Sache selbst einig ist; so haben doch die meisten falsche Begriffe, und machen wirklich einen Unterschied unter der Liebe und Freundschaft. Denn sie meinen, daß in einer jeden wahrhaftigen Liebe die Vermischung der Leiber, als ein wesentliches Stück erfordert werde; und daß die wahre Freundschaft in einer gemäßigten Gleichförmigkeit des äußerlichen Thuns und Lassens bestehe, wenn gleich keine Vereinigung der Gemüther da wäre. Wie nun die Vermischung der Leiber nicht so wohl ein wesentliches Stück, als vielmehr eine Wirkung und ein Zeichen der Liebe; also ist wahre Freundschaft nichts anders, als wahre Liebe, welche unter Personen beiderley Geschlechts statt haben kann, wie Thomasius in der Einleitung zur Sittenlehre cap. 6. §. 5. sq. wohl angemerkt hat. Wir können daher die Liebe gegen das weibliche Geschlecht überhaupt eintheilen in eine vernünftige und unvernünftige. Jene ist diejenige Zuneigung zu einer Weibsperson, welche aus der judiciousen oder prüfenden Vorstellung der wirklich guten Eigenschaften, die sich an ihr befinden, entsteht, dergleichen überhaupt Verstand und Tugend sind; die unvernünftige hingegen entspringet aus den sinnlichen Vorstellungen, wenn man das Gemüth durch solche Dinge, die den Sinnen angenehm surkommen, einnehmen läßt. Jene hat vernünftige Abich-

ten.

ten, da beyde Personen, die einander lieben, unter sich ihren wahrhaftigen Nutzen zu befördern trachten, auch eine jede bereit ist, aus der andern Glück ein Vergnügen zu schöpfen; bey dieser aber sind die Absichten unvernünftig und eitel, daß sie auf den Genuß einer fleischlichen Lust abzielen. Solche Liebe kann so wohl in, als außer der Ehe vernünftig und unvernünftig seyn. Man lese Thomasmum in der Einleitung zur Sittenlehre cap. 4. 6. 7. der von dieser Materie mit besondern Fleiß und großer Einsicht geschrieben. Anno 1717. kam heraus: Germani Constantis neuer moralischer Tractat von der Liebe gegen die Personen andern Geschlechts, darinnen der Autor, welcher der Herr von Rohr seyn soll, nicht nur überhaupt die Regeln der Klugheit, so bey Liebesaffairen vorzukommen pflegen, vorzustellen, sondern auch insonderheit von der christlichen, ehelichen, Freundschafts-, Galanterie-, Socialitäts-, Concubinats- und Hurtenliebe zu handeln sich bemühet.

Liebesdienst,

Heißt eine solche Handlung, die man den andern zu gefallen übernimmt. Es ist bekannt, daß so wohl Grotius, als andere hin und wieder einen Unterschied unter der Gerechtigkeit und der Liebe, oder unter dem Gesetz der Gerechtigkeit und der Liebe machen, s. Grotium de iure belli et pacis lib. 2. cap. 17. §. 9. lib. 3. cap. 13. §. 4. n. 1. Damit man dieses recht verstehe, so ist zu wissen, daß beyde Wörter im weitläufigen und engerm Verstand genommen werden. Die Gerechtigkeit, wenn sie in weitläufiger Bedeutung steht, begreift so wohl die iustitiam explictricem, so da thut, was man von ihr abfordern kann, als attributricem, die sich in allerhand Liebesdiensten erweist, und in so weit kommt sie mit der Liebe überein, in so fern diese im weitläufigen Verstande alle Pflichten gegen den Nächsten bedeutet. Nimmt man aber das Wort Gerechtigkeit nur vor diejenige Gattung, welche explicrix heißet, da einer thut, was der andere nach strengem Recht fordern kann; und versteht durch das Wort Liebe eigentlich die Liebedienleistungen, wozu wir nur eine unvollkommene Verbindlichkeit haben, so ist allerdings unter beyden ein merklicher Unterschied, s. Buddeum in instit. theol. moral. part. 2. c. 3. §. 4. §. 14. Wenn nun die Rede von Liebesdiensten ist, so nimmt man das Wort Liebe eigentlich nach der letztern Bedeutung. Von der Sache selbst kann man die Artikel von der Gefälligkeit, und von der Pflicht aufsuchen.

Liederlichkeit,

Ist dasjenige Laster des menschlichen Gemüths, da man im geringsten nicht bemühet, durch Fleiß und Übung sich eine Geschicklichkeit zu erwerben, und sich durch löbliche Thaten in gute Opinion bey andern zu setzen. Die Quelle eines lieberlichen Lebens ist die Wollust, daß wenn solche nicht durch die Vernunft oder durch eine ihr entgegen stehende Neigung, als des Ehrgeizes oder Geldgeizes im Zaum gehalten wird, so bricht sie aus und verwandelt das Leben des Menschen in ein unordentliches, ja weil die Liederlichkeit ihre Grade hat, wohl gar in ein bestialisches Leben. Eben durch solche Lebensart beweisen liederliche Leute, daß ihnen an der Ehre nichts gelegen, und indem man verschiedene Arten der Wollust hat, so sind vor andern die Venerisch und Bacchischwollustige dazu geneigt.

Liegend Gut,

Wird einem beweglichen Gut entgegen gesetzt, und bedeutet alles, was von seinem Ort nicht kann, oder nicht soll verrückt werden. Es wird unterschieden in ein stehend, so Häuser, Ställe, Scheuren, Keller &c. begreift; und in ein eigentlich also genannt liegendes, wie Acker, Wiesen, Gärten, Weinberge, u. s. f. Man rechnet auch mit zum liegenden Gut die auf liegenden Gründen haftende Forderungen.

Limitation,

Ist eine gewisse Art in einer Disputationshandlung auf des Gegners Einwurfe vermittelt einer Eintheilung zu antworten. Man nimmt davon nur ein Stück, weil es eine bekannte Eintheilung ist, und appliciret solches, wo es nöthig zu seyn scheint, z. E. alle Bücher der wahren Weisheit sind nützlich, da man nicht nöthig hat, die Weisheit erst in eine wahre und falsche einzutheilen; wie man denn die Limitation nicht nur bey den ersten beyden Säzen in einem Oculogismo; sondern auch bey dem Schluß derselben anbringen kann. Ist sie so gemein, daß sich auch der Opponent derselben bedienen und auf seinen Satz deuten kann, so schickt sich solche vor den Respondenten nicht; wenn aber der Respondent dem Einwurf mit einer solchen Antwort begegnet, so muß der Opponent zeigen, daß der Unterschied, oder die Limitation nicht richtig sey, oder der Terminus, welcher soll limitirt werden, beyden Stücken der Eintheilung zukomme, s. Wüdiges in sensu

sa veri et falsi lib. 4. c. 5. §. 42. sqq. Titius in arte cogit. cap. 16. §. 97. bemerkt eine siebenfache Art zu limitiren, dabey die Scribenten von der Disputirfunkt zu lesen sind.

Lineamenten,

Sind die Züge, die in dem Gesicht eines Menschen sind, welche nach ihren unterschiedenen Arten vieles zu den mancherley Sattungen der menschlichen Geschlechter beitragen, auf die man zu sehn pflegt, wenn man die menschlichen Gemüther erkennen und erforschen will. Desgleichen geschieht auch mit den Lineen vor dem Kopf, daß man daraus gar vieles will beurtheilen. Man zählt ihrer sieben, denen man die Namen und Eigenschaften der sieben Planeten beyleget. Denn über dem rechten Auge ist linea Solaris, und über dem linken lunatica, deren jede sich von den Augenbraunen eines Auges bis an den Schlaf erstreckt. Gerade über diesen beiden ist linea Mercurii; über dieser linea Venoris, nach dieser Maris, über dieser Iovis, und zu allerhöchst Saturni. Diese Lineen sollen sieben Temperamente bey dem Menschen anzeigen, welche mit der Natur der Planeten correspondirten. Diese unter denselbigen kämen mit den vier Haupttemperamenten überein, nämlich Saturnus mit dem Melancholischen, Mars mit dem Cholerischen, Venus mit dem Sanguinischen, und Luna mit dem Phlegmatischen. Hingegen die drey übrigen hätten eine Gleichheit mit den vornehmsten Mixturen; nämlich das Jovialishe mit dem Melancholisch-Cholerischen, das Solarische mit dem Cholerisch-Sanguinischen, und das Mercurialishe mit dem Sanguinisch-Phlegmatischen. Sonderlich aber will man aus den Lineen, oder Strichen in der Hand viel wissen, wovon die Artikel Chiromantie, Metoposcopia und Physiognomie zu lesen sind. [Herr Joh. Casp. Lavater giebt jetzt über die Physiognomie ein großes Werk heraus, das, so kostbar es auch für den Käufer wird, er doch selbst nur Fragmente zur Physiognomie nennt. Wenn auch nicht alles darinn gegründet ist und als vollkommen wahr angenommen werden kann, so zeugt es doch von dem großen Beobachtungsgeiste des Verfassers.]

List,

Is ein ingenieures Mittel, welches man zu unredlichen und zeitlichen Absichten braucht. Wer die Fähigkeit heisset, solche auszufinnen und auszuführen, den nennet man listig. Von der Sache selbst ist oben in dem Artikel Arglistigkeit wei-

ter gehandelt worden. [Einige nehmen das Wort: List als ein Geschlecht von der Klugheit und Arglist an. Alsdenn bedeutet das Wort eine Geschicklichkeit, wohlaußgesuchte Mittel zu Erreichung eines Zwecks auszuführen. Ist es ein guter Endzweck, so heißt es Klugheit; ist es ein böser, so wird es Arglist genennet. Auch könnte man Schlau und Listig noch unterscheiden. Indem das Wort: Schlau einen hohen Grad der List ausdrücken scheint. Denn man pflegt oft im gemeinen Leben von einem Menschen zu sagen, er sey ein schlauer Fuchs. Nun bedeutet Fuchs im moralischen Verstande einen listigen Menschen, setzt man aber noch den Ausdruck hinzu: schlauer Fuchs, so muß nothwendig dadurch die Bedeutung vermehrt und vergrößert werden. Warum man aber einen listigen Menschen einen Fuchs zu nennen pflegt, kommt daher, weil ein Fuchs in seinen Handlungen eine Geschicklichkeit äußert, durch geschickte Mittel diese und jene Zwecke zu erreichen. Verschiedene Beispiele hiervon habe ich in meiner Geschichte von den Seelen angeführt, welche die große List der Fuchse dathun.]

[List im Kriege,]

[Die Kriegeslist besteht in der Anwendung schicklicher Mittel, wodurch eine kriegende Macht der andern Abbruch zu thun sucht. Dahin geböret die Verstellung und die Kriegs-Stratagemata, wenn man dem Feind einen blauen Dunst vor die Augen macht, um über solchen einen Vortheil zu erhalten. Man weiß viele Beispiele aus der neuesten und aus der ältern Geschichte von solchen Kriegskünsten, welche erwünschte Wirkung gethan haben. Sie sind dem Völkerrecht gemäß, weil ein Feind das Recht hat alle Mittel anzuwenden seinem Feinde zu schaden. Als bey der Belagerung von Men im Jahr 1552. der Commandant in der größten Dränge sich befand, spielte er dem Kaiser Carl V. geschickt einen Trick in die Hände, der an seinen Herrn, den König in Frankreich geschrieben war, worinne er ihm einen falschen Bericht von seinem Zustande gab, und meldete, daß er in seiner Unruhe mehr sey, seitdem der Feind von einer Seite den Angriff gethan habe, auf welcher die Festungswerke besonders stark wären. Dieser Kunstgriff betrog die Belagerer, daß sie ihre Batterien gegen eine Seite richteten, welche weit stärker war, als die erste. Der Commandant machte hierdurch die Belagerung schwächer und gewann Zeit, nöthige Gegenmaßalten zu treffen. Porto: Carrero, ein spanischer General, der mit einer Armee den Arglisten zu Hülfe geschickt war, faßte

faste im Jahr 1597. den Vorfall, Amiens zu überfallen. Er stellte zu dem Ende, in einer finstern Nacht Schildwachen auf, welche alle diejenigen anhalten mußten, die auf dem Wege nach Amiens waren. Er selbst näherte sich der Stadt mit 500 Mann, die er an mancherley Orte vertheilte. Dreßig andere Spanier, wie Bauern und Bäuerinnen gelleidet, mit Säcken und Körben, mußten nach der Stadt gehen. Sie hatten drei Wagen bey sich, von denen der eine unter dem Thor halten sollte, und war so, daß man das Thor nicht wieder zuschließen könnte; auf einem andern Wagen waren Säcke mit Rüffen geladen; man band unter dem Thore einen von diesen Säcken auf; die Rüffe fielen heraus, und die Bürger, welche unter dem Thore Wache hielten, fiengen an aufzulesen; die verkleideten Soldaten machten sich sogleich über sie her, hieben sie nieder und verjagten sie. Die von außen verheekten 500 Mann kamen indessen dazu, und drangen ein. Sie machten sich ohne Mühe Meister vom Thore, von den Wällen und von der Stadt. Daher würde man heut zu Tage von den Bürgern zu Amiens übel empfangen werden, wenn man sie fragen wollte: was gelten die Rüffe? Mehrere leßenswürdige Beispiele findet man in dem Dictionnaire d'Anecdotes welches zu Paris 1767. herausgekommen, und auch in das Deutsche übersetzt worden ist. Frontin, ein römischer Hauptmann, der unter dem Kaiser Vespasianus gelebet hat, hat vier Bücher von den Kriegslisten der Alten hinterlassen.]

[Liturgie,]

[In der allgemeinen Bedeutung zeigt dieses Wort eine Ordnung in Verrichtungen an. Besonders braucht man dasselbe, um die Art und Weise anzuzeigen, nach welcher man den Kirchensekten gemäß leben soll, oder wie man sich äußerlich in der Kirche aufzuführen habe. Daher entstehen die liturgischen Bücher, in welchen Gesetze und Ordnungen aufgetragen sind, wohin die Kirchenagenden u. s. w. gehören. In der römisch-katholischen Kirche wird das Wort auch vor die Verwandlung des Brodes in Leib Christi oder vor die Transsubstantiation genommen, welches sonst auch Misa genennet wird. Sowohl das Wohl der Kirche, als auch das Wohl des Staats erfordert es, daß nach einer gewissen Ordnung die Beschäftigungen der Kirchenglieder vorgenommen werden. Der Gottesdienst muß zu gehörigen Zeiten, und an gehörigen Orten verwaltet werden. Und der Landesherr hat das Recht, das Aeußerliche des Gottesdienstes nach dem Wohl

des Staates zu bestimmen, und einzurichten. Daher kann er den Bracht bey Kirchenhandlungen einschränken; Processionen untersagen, wenn dadurch Gelegenheit zum Müßiggang und Faulheit gegeben wird; heimliche gottesdienstliche Zusammenkünfte verbieten, wenn Unordnungen und regellose Unternehmungen dabey zu befürchten sind. Er kann ferner den Ort des Gottesdienstes bestimmen, und wenn j. E. das Filial allzuweit von der Mutterkirche liegt, eine Aenderung treffen, damit seine Unterthanen in dem Filial nicht mit Beschwerlichkeit und Kosten zu weit nach dem Gottesdienst reisen müssen. Nicht weniger steht in seiner Gewalt, die Zeit der gottesdienstlichen Verrichtungen vorzuschreiben, und deshalb Anordnungen zu machen, die Menge der Feiertage zu vermindern, weil derselben Ueberfluß arme Unterthanen macht, und sie von der Arbeit abhält. Es heist nach der Vernunft und Schrift: bete und arbeite. Das eine ist so nöthig wie das andere, folglich muß durch das Gebet, die Arbeit so weit sie zum Wohl des Staats erforderlich ist, nicht gehemmet oder gehindert werden. Neuerer Zeit haben wir die vortrefflichsten Anstalten in vielen Ländern, indem man mancherley entbehrlichen Festtage abgeschafft hat. Der dritte Feiertag auf Ostern, Pfingsten, Weynachten könnte gar wohl überall ungeseuert gelassen werden, wie es schon an manchen Orten eingeführt worden. Die Aposteltage u. s. w. gehören auch in dieses Fach. Selbst in den katholischen Ländern hat man die Nothwendigkeit von Veränderung der Feiertage eingesehen, und haben daher so gar einige Päpste neuerer Zeit hierzu ihre hilfreiche Hand dargeboten, welches ihnen zur Ehre gereicht. Sonst können hierbey folgende Schriften bemerkt werden. Christian Thomasi *dis. de iure principis circa adiaphora*, Halae 1695. Job. Sam. Stryk *programma de incommodis festorum*, Hal. 1702. Gottfr. Böttner *dis. 2. an et quatenus Sabbathum lege naturae praecipitur*, Lips. 1711. Job. Henr. Bocrisius *de potestate statuum imperii subditis suis diversae religionis indicendi ferias*, lenae 1715. Auch sind diejenigen Schriften mit Nutzen zu lesen, welche überhaupt von der Staatsaufsicht und der Gewalt des Regenten über die Kirche handeln, wohin diejenigen gehören, welche ich bey dem Artikel: Kirchengüter, Kirchenregiment angeführt habe.]

Lob,

Is eine Rede, dadurch ein Mensch sowohl sein Urtheil von der Güte einer Sache,

che, und deren Graden, als auch seinen Geschmack, das ist das Wohlgefallen, so er darüber beget, an den Tag leget. Mit Grunde etwas zu loben, ist eine Sache, dazu ein guter Verstand und ein feiner Geschmack erfordert wird; jener, um die Güte der Sache einzusehen; dieser, um darüber sein Wohlgefallen, welches man durch das Lob zu erkennen giebt, nicht ohne Grund zu haben. Ein ungereimtes Lob ist entweder daher unschicklich, weil aus demselben ein Mangel des Verstandes dessen, der etwas lobet, ohne den wahren Werth desselben genugsam zu erkennen, hervor leuchtet; oder weil er seinen durch unordentliche Affecten verderbten Geschmack darinnen fund giebt, welches man insonderheit ein vorkurirtes Lob nennet, oder endlich, welches das schlimmste, weil man in demselben die Kennzeichen beyde eines schlechten Verstandes und schlechten Geschmacks wahrnimmt, s. Müllers Anm. über Gracians Orakel Mar. 41. p. 289.

Das Lob betrifft entweder andere, oder uns selbst. In beyden Fällen ist Klugheit vonnöthen. Die Klugheit andere zu loben anlangend; so ist vor allen Dingen voraus zu setzen, daß solches nicht ungereimt; sondern mit Verstand geschehen müsse. Ein wohlgegründetes Lob muß mit Manier angebracht werden, und läßt sehr pümp, einen in der Gesellschaft gleich weg ins Gesicht zu loben. Denn auf Seiten dessen, der auf solche Art lobet, kommt es unverschämmt und schmeichlerisch; heraus; gleichwie auf Seiten des andern, der auf diese Manier gelobet wird, es nicht leicht sonder unangenehme Beschämung abgehen kann, weswegen es weit klüger ist, solches indirecte und Folgerungs weise zu thun, wenn man z. E. die Geschicklichkeiten gegenwärtiger Personen an den Abwesenden mit angenehmen Ruhme heraus streichet, woran die gegenwärtigen Theil nehmen, s. Müllers Anmerk. über Gracians Orakel Mar. 188. p. 436. Centur. 2. Werden wir selbst gelobet, so erfordern die Regeln der Klugheit, daß man mit einer Bescheidenheit den Discours auf eine andere Materie bringe, und nicht etwa selbst veranlasse, daß selbiger weiter fortgesetzt werde. Denn ein Vernünftiger muß in Gesellschaft nie ohne Noth von sich selbst reden, noch auch veranlassen, daß in seiner Gegenwart von ihm geredet werde. Man würde gewaltig wider die Politie verstoßen, wenn man sich selbst loben wollte, und ist auch nicht klüglich gethan, wenn ich andere bestelle, die mir Lobgesänge anstimmen, und auf mein Ersuchen z. E. vor ume Disputation, oder vor mein Buch ein Carmen machen müssen,

welches ein abgenöthigtes Lob ist, dergleichen Leuten der Herr Mencke in seinen Reden von der Charlatanerie der Gelehrten gar artig den Fect liefert, woben auch Zeumanns Polit. Phil. cap. 2. §. 20. zu lesen ist. Ueberhaupt ist bey dem Lobe, so andere austheilen, die Klugheit nöthig, daß man den lobenden ihre Absichten abmerken lerne, die sie zu haben pflegen, uns oder andere zu loben. Denn es kann leicht geschehen, daß wenn in Gesellschaft die Geschicklichkeit eines Abwesenden mit hohen Lobeserhebungen herausgeführt wird, man dadurch verleitet werde, eine allzuhohe Meinung von ihm zu fassen, und dadurch gegen ihn blöde und verjagt zu werden; und wenn man selbst gelebt wird, kann es ebenfalls leicht geschehen, daß man dadurch hochmüthig werde. Hierbey kann man des Vile: Thierry seinen Tractat de la flaterie et des loanges lesen.

Lob Gottes,

Wir haben in dem vorhergegangenen Artikel das Lob überhaupt durch eine Rede erklärt, dadurch man sowohl sein Urtheil von der Güte einer Sache und deren Graden, als auch seinen Geschmack, oder Wohlgefallen, so man darüber heget, an den Tag leget. Es ist daher das Lob Gottes, wenn wir durch die Rede nicht nur die Vortreflichkeit seines Wesens, und die Herrlichkeit seiner Werke an den Tag legen, und andern zu erkennen geben; sondern auch damit zeigen, daß wir ein Wohlgefallen daran haben. Wer Gott aufrichtig lobet, der giebt damit zu verstehen, daß er eine Erkenntnis von ihm habe und ihn liebe, wie wir nun zu beyden verbunden; also sollen wir billig auch Gott loben, und dasjenige, was in unserer Seele geschieht, durch die Rede aufrichtig an den Tag legen, damit seine Ehre dadurch ausgebreitet werde.

Lobsprüche,

Bedeutet diejenigen Reden, dadurch man andern ein Lob beyleget, welche vernünftig; und unvernünftig seyn können. Jene müssen nicht nur ihren Grund in der Sache selbst, die man lobet, haben; sondern auch nach der Klugheit eingerichtet seyn; diese aber sind entweder ungegründet; oder laufen wider die Regeln der Klugheit. Man lese den Artikel vom Lob überhaupt.

Loci Topici,

Heißen gewisse Fächer, oder Behältnisse, darinnen man Beweisgründe antrifft, die zur Topik gehören. Denn Locus heißt unter

unter andern bey den Alten ein Beweis, oder der Sitz eines Beweisstums, wie Pareus in *lexic. critic.* pag. 688. 689. an gemerkt hat; und die Topik war derselbige Theil der Logik, welcher zur Erfindung der Beweisstümer Anleitung gab, und wess man sonderlich solche Gründe darinnen suchte, die eine Wahrscheinlichkeit ausmachen, so waren Topik und Dialectik gleichgültige Wörter, und die loci topici wurden auch loci dialectici genennet, wovon Vossius *de logic. natur. et constitut.* cap. 1. §. 2. pag. 2. 3. cap. 12. §. 7. pag. 79. zu lesen, wiewohl man findet, daß die Alten nicht einen Begriff von diesen Locis gehabt, s. Langens *nucleum logic.* Weis. *addit. ad c. §. 5. 6. p. 539.* So stimmen auch die Philosophen in ihrer Eintheilung, Ordnung und Anzahl nicht überein. Rudrauff in *curso logic.* tab. 22. pag. 87. theilet sie in die künstliche und in die unkünstliche: die künstliche wieder in die logische, grammatische und metaphysische. Zu den logischen gehöre der locus generis, speciei, differentiae, proprii, accidentis, definitionis, divisionis; zu den grammatischen der locus notationis und coniugatorum; zu den metaphysischen der locus causae und effectus, subiecti und adiuncti, antecedentium und consequentium, totius und partium, comparatorum und oppositorum. Der unkünstliche sey der locus testimonii. Rutenbeccius in *logica veteri et noua* pag. 712. 199. theilet sie in locos auctoritatis, welches der unkünstliche wäre, und rationis, die man auch die künstliche nannte; welche wieder einzutheilen in locos nominis und rei; die loci rei aber in internos, dahin die loci totius und partis, materiae und formae, definitionis, generis und differentiae, proprii gehörten; und in externos, und diese wären wieder entweder coniuncti, wie der locus causae efficientis und finalis, antecedentis, consequentis, concomitantis, subiecti, adiuncti, loci, temporis; oder disiuncti, als die loci comparatorum, nämlich consentaneorum, parium, similium, und die loci disparatorum, oder dissentaneorum, disparium, dissimilium, und endlich die loci oppositorum, nämlich contrariorum, priuantium, contradictoriorum. Peter Ramus in seiner Dialectik braucht das Wort argumentum, und nennt sie locos argumentorum, dabey er folgende Ordnung und Eintheilung hat. Er theilt nämlich das argument in artificiale, und inartificiale; das artificiale in primum und ortum; das primum in simplex und comparatum oder compositum; das simplex in consentaneum und dissentaneum, das consentaneum in absolute tale, und quodammodo tale; das absolute tale in causam und effectum; die causam in efficientem, materiam, for-

mam, finem; das quodammodo tale in subiectum und adiunctum; das dissentaneum in diuersum und oppositum; das oppositum in disparatum und contrarium; das contrarium in affirmans und negans, das comparatum in comparatum respectu quantitatis, und comparatum respectu qualitatis; das ortum in nominale ac simplicius, und in reale ac minus simplex; zum inartificiale aber rechnet er das testimonium, welches er in das göttliche und menschliche theilet. Weise in den Fragen über die Logik cap. 6. qu. 3. macht folgende Ordnung: wir betrachten, sagt er, den Namen der Sache, das ist locus notationis; die Sache selbst ganz auf einmal, das ist locus definitionis und descriptionis; stückweise, und da finden wir etwas, welches internum heisset und die Sache selbst angeht, genus und species, totum et pars, causa efficiens, materialis, formalis, finalis, effectus, circumstantiae, adiuncta, welches externum heisset und mit der Sache nur außen verglichen wird, als comparata, opposita, exempla, testimonia. Ueber diß finden sich bey andern noch mehrere Classen von diesen locis, dabey wir uns nicht aufzuhalten, weil es doch verworren und unnützes Zeug ist. Man hat dabey den Aristotelem nicht verstanden, sie ohne Grund bloß vor wahrscheinliche Gründe gehalten, und so viel vergebene Eintheilungen derselben gemacht, wodurch man auch in der Oratorie, als man sie dahin gebracht, wenig Nutzen gestiftet, von welchem Punkt die obsequ. Hall. tom. 1. obseru. 17. pag. 231. zu lesen. Unter den Neuern hat Rüdiger de sensu veri et falsi lib. 4. cap. 4. §. 7. 8. die Sache in gute Ordnung gebracht. Er sagt: der allgemetne Grund aller Beweisstümer sey die Empfindung; die Wahrheit aber war entweder demonstrativ oder wahrscheinlich. Zu jener gehöre die Definition nebst der Division; zu dieser aber die Uebereinstimmung der Empfindungen. Die Definition begreife das genus und die speciem, und dahin könne auch der locus oppositorum, was der Sache entgegen stehe, gerechnet werden; denn aus dem loco generis und speciei werden die Bejahungen, und aus dem loco oppositorum die Verneinungen bewiesen. Der locus conuenientiae sensuum, oder die Uebereinstimmung der Empfindungen, welche zur Probabilität gehöre, haben wieder zwey andere locos unter sich, den locum effectuum, der Wirkungen in Ansehung der vergangenen Dinge, und den locum causarum, der Ursachen, in Ansehung der zukünftigen Sachen. Auf den locum effectuum folgen fünf andere, als der locus testimonii, in Ansehung der historischen Wahrscheinlichkeit; der locus experientiae, in Ansehung der

der Medicinischen; der locus antecedentium und consequentium, in Ansehung der Hermeneutischen; der locus phaenomenorum, in Ansehung der Physischen; der locus actionum consuetarum in Ansehung der Politischen. Auf den locum causarum aber folgen zwei andere, als der locus causarum physicarum, und der locus causarum moralium. Es hat Aristoteles acht libros *τομῶν* verfertigt, darauf er sich selber lib. 1. prior. analyticor. cap. 1. und lib. 1. rhetor. cap. 2. beruffet. Von den Griechen haben darüber Alexander Aphrodisiensis, Themistius; und über des Ciceros *topic.* Severinus Boethius Auslegungen geschrieben, s. Fabricii bibl. graec. lib. 3. cap. 6. n. 4. pag. 115. Die Peripatetici = Scholastici handeln diese Materie in ihrer Logik bald in dem ersten Theil von den Terminis; bald bey der Lehre vom Syllogismo ab.

Logik,

Is ein griechisches Wort, womit die Vernunftlehre benennet wird, welches seinen Ursprung *ἀπὸ τοῦ λόγου* hat. Weil aber *λογος* sowohl die Vernunft, als die Rede bedeutet, so hat man schon vor langer Zeit disputiret, welche Deutung hier statt finde? Einige verstehen darunter den Verstand und die Vernunft, und machen einen Unterschied unter *λογον ἀνιδιότρον* und *προπορεῖν*, oder unter der innerlichen und äußerlichen Rede; und obschon andere solches von der Rede nehmen, weil sie ihren meisten Nutzen darinnen erweise, so kommen sie doch endlich hiezu überein, daß es insonderheit eine Wissenschaft von den Gedanken sey, s. Voßium de logic. nat. et constitut. cap. 1. und Chauvin in lexic. philosophic. pag. 363. ed. 2. So hat man auch einen Unterschied unter der logica sermocinali und ratiocinatrice, oder unter der Logik, so fern sie entweder mit den Worten; oder Gedanken umgiengt, gesetzt, daß auf diese Art beyde Bedeutungen des Wortes *λογος* statt haben könnten, welche Weitläufigkeit nicht nöthig ist. Denn bey den Alten war diese Wissenschaft mehr eine Kunst zu reden; nachdem man aber eine Kunst zu gedenken daraus gemacht, so hat man gar wohl diesen Namen beybehalten können. Aristoteles hat zwar in seinen Büchern diese Lehre nicht Logik, oder *λογικὴν* genennet; sich aber dennoch des Wortes *λογικαία* bedienet, lib. 1. post. analytic. cap. 18. worauf nachgebends bey den Peripatetischen Philosophen Mode worden, die ganze Wissenschaft der Vernunftlehre Logik, oder *λογικὴν*, worunter das Wort *τὸ λογικόν*

verstanden wird, zu nennen, als bey Ammonio in quaest. an logica sit pars, vel instrumentum philosophiae, Aphrodisiensis lib. 1. top. 9. Philopono praef. in lib. 1. analytic. Zuweilen hat man auch noch andere Wissenschaften unter diesem Wort begriffen, als die Metaphysik, oder Theologie, wie Plato gethan, ingleichen die Grammatik und Rhetorik, die Dialectic und Analytic, und daher solches im weitern und engerm Verstande genommen, s. Thomasti philosoph. galic. c. 4. s. 18. sqq. Was aber eigentlich die Logik sey, und worinnen ihr Wesen bestehe, hievon ist der Artikel von der Vernunftlehre aufzusuchen, welches ein gleichgültiges Wort mit dem Wort Logik ist, die allezeit eine künstliche Wissenschaft anzeigt, daß also die natürliche Logik, oder die bloße natürliche Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, eigentlich keine Logik zu nennen ist. (Die hieher gehörigen Schriften sind unter dem Artikel Vernunftlehre zu suchen.)

Logomachie,

Is ein griechisches Wort, welches nach der Grammatik ein Wortgefecht bedeutet; in der Sache aber selbst auf eine gepöbelte Art kann genommen werden. Denn entweder versteht man darunter solche Dispute, welche mit Worten geschehen; oder die der Worte wegen angeketet werden, und diese letztere Bedeutung ist die gewöhnliche, bey welcher man sowohl auf den Disput selbst; als auf die Sache, worüber disputiret wird, zu sehen hat.

Die Menschen können nicht durchgehends einerley Gedanken haben, und wenn man den Unterschied der Ingeniorum und der Gemüthsneigungen betrachtet, so kann man gar leicht die Wahrheit des bekannten Sprichworts: *quot capita, tot sensus*, ohne die eigene Erfahrung in Händen zu haben, begreifen. Nun sollen Gelehrte die Wahrheit sagen, und die Irrthümer eines andern entdecken, welches die wichtigste Eigenschaft eines gelehrten Mannes, die sich auf eine Scharfsinnigkeit des Verstandes und auf eine Courage und Befreyung von den unordentlichen Affecten im Willen gründet. Viele aber können entweder die Wahrheit nicht erkennen, und bilden sich ein, sie hätten recht, woraus das Disputiren entsteht; oder sie wollen es nicht thun, und lassen sich von ihren Affecten regieren, welches letztere entweder auf beiden, oder nur auf einer Seite geschieht, woraus die Zankereyen entspringen, daß also disputiren und zanken nicht einerley ist. Denn bey den Zankereyen strebet man nicht auf die Untersuchung der Wahrheit; sondern folgt dem Triebe der Affecten,

Affecten, und verfähret auf eine Art, welche einem vernünftig gelehrten unangenehm ist, dergleichen auch bey den Logomachien zu geschehen pflegt. Die Objecta, welche die Logomachien betreffen, sind nichtswürdige Dinge, und da dieselben entweder reelle Sachen; oder nur Worte seyn können, so kann man die Logomachie wieder in verdoppelten Sinn nehmen, einmal im weitern Verstande, sofern man sich nicht nur um bloße Worte, sondern auch um reelle Dinge; die aber nichts auf sich haben, zanket, zu welchen letztern alle theils vergebliche; theils unnütze Fragen gehören. Eine vergebliche Frage ist, deren Ideen und ganz unbekant sind, folglich nicht kann entschieden werden, und mit gleichem Recht bald zu verneinen, bald zu bejahen ist, z. E. wie Gott die Welt erschaffen? warum Adam anker? Eba aber im Paradies erschaffen worden? wie Adam ausgesehen, als ihn Gott gebildet? u. s. w. Eine unnütze Frage aber ist, von deren Erkenntnis nicht der geringste Nutzen zu erwarten, dergleichen Disput zwischen dem Hieronymus und Augustino wegen des Kürbis, über dessen Schatten Jonas so vergnügt gewesen, ingleichen zwischen der Morgen- und Abendländischen Kirche über die Frage: ob die Priester ihre Bärte wachsen lassen? die Bischöffe aber Ringe tragen sollten? war, mit welchen Fragen die scholastische Philosophie und Theologie angefüllet ist, wohin auch die Untersuchung solcher Casuum, die sich nicht zu tragen, gehört, z. E. ob ein Maleficante, welchem der Kopf wäre abgeschlagen worden, noch einmal müßte decolliret werden, im Fall daß der Kopf wieder am Leibe wüchse? von welcher Materie Reschenberg in Disput. de ineptiis clericor. romanens. Zwinger in oratione de barbarie superior. secular. welche Goeze seinem principi graece docto andrucken lassen, Resner in Dissert. de lana caprina, Wildvogel in disput. de casibus non dabilib. zu lesen. Hernach wird das Wort Logomachie im engern und eigentlichen Verstand genommen, wenn man sich um die Worte zankt, welches entweder offenbar, oder verdeckt geschieht. Die offenbare Logomachie, die man auch die grobe nennen kann, besteht darinnen, daß man mit Wissen und Willen um die Wörter streitet, und diese ist wieder entweder eine grammatische, oder eine kritische. Die grammatische Logomachie ist, wenn man sich zanket theils um die grammatischen Regeln selbst, wie ehemals Nicodemus Grischlinus und Martinus Crusius gethan; theils um die Wörter und deren Untersächung nach der grammatischen Richtigkeit, welches wieder auf unterschiedene Art geschieht. Denn

da zanket man sich um die Bedeutung der Wörter. Es geschieht oftmals, daß man wegen gewisser Umstände die Bedeutung derselben ändert, und wenig dieses geschieht, so sängt man ein Geschrey an, man will einen nicht verstehen, und denkt, man statuire etwas anders; und weil der Gehepart entweder eigensinnig, oder tödtisch ist, so bleibt man bey den Wörtern, wenn aber die guten Leute sagen sollten, warum sie sich denn zankten, so wissen sie es wahrhaftig nicht. Man zankt sich ferner um die Reinigkeit und Autorität der Worte. Kein schreiben und reden, ist eine große Zierrath eines Gelehrten, und müssen allerdings Leute in der Welt seyn, welche diese Zierde zu erhalten suchen; aber eine große Schwachheit ist es, wenn solche Wortergelehrte haben wollen, daß alle Gelehrte eben so gut und accurat schreiben und reden sollen, wie sie, angesehen die andern Wissenschaften zu kurz kommen würden. Sie sollten nur überlegen, daß der Wissenschaften viel, daß ein Mensch nicht im Stande, sich auf alles zu legen, und daß in solcher Sprachwissenschaft keine wahre Gelehrsamkeit stecke, und vielmehr eine Sache ist, die bloß auf das Gedächtnis ankommt. Drittens zanket man sich um die Orthographie, z. E. ob man unter andern Virgilius, oder Vergilius; Agellius, oder A. Gellius, inlumino, oder illumino, caeremoria, oder ceremonia schreiben müße? Die Critische Logomachie gehet bey den Verbesserungen der verderbten Stellen in den Scribenten für, da sich die Critici wegen ein und der andern critischen Eur herum zanken, aufbrüsten, ihre Einfälle bis an den Himmel erheben, davon man auch viele Proben immer wahrnimmt. Die verdeckte, oder subtile Logomachie ist, da es das Ansehen hat, als streite man um die Sache; in der That aber nur in den Worten von einander unterschieden ist, indem einer ein Wort so; ein anderer wieder anders nimmt, davon man sehr viele Exempel in der gelehrten Historie antrifft. Jetzt nicht zu gedenken, was zwischen der Griechischen und Lateinischen Kirche für ein Streit gewesen: ob man sagen soll, daß in Gott *τὸ αὐτὸ ὁμοῦς*, wie die Griechen wollten; oder *ὡνα ὁμοῦς*, welches die Lateiner lehrten, sey? ingleichen wegen der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes, ob solcher geschehen vom Vater und Sohn, oder vom Vater durch den Sohn? von welchen Streitigkeiten viele geurtheilt haben, Laß man das Wortgejandl dabei vorgegangen sey. Nur bey der Philosophie zu bleiben, so weiß man aus der Historie der alten Philosophen, was vor Uneinigkeit zwischen

den Aristotelis und Stoicis unter andern in der Lehre von den Affecten gewesen, da die Stoici mit großer Heftigkeit die *κατασκευα*, oder die gänzliche Befreyung des Gemüths von den Affecten vertheidigten; die Peripatetici aber meinten, man müsse selbstig nur mäßigen, worinnen doch beyde in der That einig waren. Denn die Stoiker machten sich einen andern Begriff als die Peripatetici von den Affecten, und daher verfielen sie auf ungleiche Schlüsse, wie an gehörigen Ort gemiesen worden. Mit solchen Logomachien bielten sie sich auch in andern Materien auf, wenn sie z. E. mit den Peripatetici stritten, ob außer der Tugend ein Gut zu finden, welches jene verneinten: diese aber bejahten und sagten, daß Ehre und Reichthum vor was Gutes anzu sehen, wie denn schon Antiochus Ascalonita ein besonders Werk verfertiget, darinnen er zu erweisen gesucht, daß die Stoiker mit den Peripatetici in der That überein kämen; in Worten aber von selbstigen unterschieden wären; und Cicero de finib. bon. et mal. lib. 4. c. 28. sagt von den Stoicis: *re eadem defendunt, quae Peripatetici, verba tenent mordicus: quae rursus dum sibi evelli ex ordine nolunt, horridiores evadunt, asperiores, duriores et oratione et moribus.* Epicurus gab mit seiner Lehre, daß das höchste Gut in der Wollust bestünde, ebenfalls Gelegenheit zu Logomachien, daß, da er solche für das höchste Gut hielt, selbige Aristoteles nur schlechterdings ein Gut; Zeno eine indifferente Sache, Epictippus und Eritelaus ein Uebel, Antisthenes das höchste Uebel nannte, welche ungleiche Gedanken lediglich daher kamen, daß man sich von der Wollust, von dem Gut und von dem Uebel ungleiche Begriffe gemacht hatte. Aristoteles machte zwar groß Wesens, was er besonders für dem Platone lehrte; es fiack aber in vielen Stücken nur ein Wortunterschied darunter, und was fielen nicht vor Logomachien bey der Scholastischen Philosophie für? da man sich zankte: ob diese, oder jene Disciplin eine Kunst, eine Wissenschaft, eine Lehre, eine Erkenntniß, ein Instrument, sonderlich aber in der Physik, welches das eigentliche und formale Objectum derselben? ob die Privation ein Principium? ob die Materie lediglich eine Potenz? wie aus dem Vermögen der Materie die Form kommen könne? dergleichen auch in der Logik, und vor allen andern in der Metaphysik geschehen ist. Doch es hat daran auch in den neuern Zeiten nicht gefehlet, zumal wenn wir die Lehre von dem natürlichen Recht ansehen, darinnen viele Streitigkeiten, womit man diese so vortheilhafte Wissenschaft angefüllt, auf ein Wortgezänke ankam-

men, wie die Materie von dem Principio des natürlichen Rechts anwieset. Denn wäre man in dem Begriff des natürlichen Rechts, und von der Natur eines Principii einig, so würden für sich viele Uneinigigkeiten weg fallen, wie denn zu verwundern, daß man sich wegen des Principii selbstigen bey dieser Lehre zankt, ohne daß man vorher in den angeführten Umständen einig ist. Eben so ist auch mit der Lehre von den Pflichten ergangen, da man mehrertheils dreierley Pflichten, als gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen andere setzt; andere aber haben nur die Pflichten gegen den Nächsten abgehandelt, welcher Unterschied auch eigentlich darauf ankommt, wie man das natürliche Recht nimmt, indem jede Parthey aus der Idee von demselben die Pflichten und deren Anzahl leitet, anderer Exempel zu geschweigen, woszu mit mehren Treuers Disposition de logomachiis in iuris naturae doctrina, Helmst. 1720. zu lesen. Es sind dergleichen Logomachien sehr schädlich. Denn zu geschweigen, daß damit Zeit und Papier verderbet wird, welches eine bekant Sache, so haben die menschlichen Wissenschaften dies Unglück dabey, daß sie mit vergeblichen Grillen, weiltäuffigen und unnützen Subtilitäten angefüllt werden, hingegen bleiben die nöthigen und nützlichen Materien liegen. Diejenigen, welche sich damit einlassen, können ihre Zeit besser anwenden, und durch Untersuchung nützlicher Materien Gott und der Welt recht schaffen dienen, zumal da man weiß, wie bey solchen Streitigkeiten nichts leichters ist, als auf Abwege zu kommen, das ist, man geräth auf Nebendinge und auf Personallen, womit man sich und andere für der vernünftigen Welt verächtlich macht. Die Leser solcher Streitchriften haben keinen andern Gewinn, als daß sie zuweilen den Anspruch des Taciti: *nullum magnum ingenium esse sine mixtura dementiae* bekräftiget sehen. Der Ursprung dieser Luß in solchen Zankereyen liegt in Ansehung des Willens in dem mit Hartnäckigkeit verknüpften Hochmuth, welcher die Menschen antreibt, sich herfür zu thun und bekant zu machen, und weil man dafür hält, es könnte solches nicht besser geschehen, als wenn man was neues statuirt, so ist man auf das bestigste zu neuen Dingen begierig, folglich sucht man andern zu widersprechen. Hiezu kommt nun in Ansehung des Verstandes eine Unwissenheit, und da man zuweilen nicht viel prästiren kann, so begnügt man sich in den Wörtern was besonders zu haben, und etwas anders zu reden und zu schreiben, als man bisher gewohnt gewesen. Schon hat Werrenfels eine Dissertation de logomachiis erudi-

eruditorum nebst einer diatrib. de meteoris orationis zu Amsterdam 1703. 8. druck lassen; welche hier nachzulesen würdig ist. Anno 1706. sind zu Amsterdam seine dissertationes heraus gekommen, deren ersten Band dieser Tractat ausmachet. Zu Wittenberg ist 1729. von Buchlingio eine Dissertation de logomachia caute tradanda gehalten worden, darinnen man ein und das andere wider Wettersfels erinnert. D. Zeltner hat seine synoplin logomachiarum, vt vulgo vocant, pietisticarum 1726. heraus gegeben.

Lohn,

Ist ein Werth, der auf die Arbeit gesetzt wird. Diejenige Handlungen, auf welche ein Werth kann gesetzt werden, müssen so beschaffen seyn, daß sie zum Gewerbe taugen, und den Werth nicht übersteigen, nach welchen beiden Eigenschaften vor ein und der andern Arbeit kein Lohn kann gegeben werden. Denn nach der ersten sind davon alle Handlungen ausgeschlossen, damit man vermöge göttlicher oder menschlicher Beise kein Gewerbe treiben und folglich, selbstige nicht um Lohn verrichten darf, als da sind heilige Amtsverrichtungen zum Gottesdienste und die Handhabung der Gerechtigkeit. Nach der andern Eigenschaft haben diejenigen Verrichtungen keinen Lohn, die unschätzbar sind, und allen Werth übersteigen, wie die Arbeit der Schullehrer und die Bemühung, so die Medic haben. Wenn wir uns aber bei denen, die uns ein solches erwiesen haben, wiederum abwenden, so wird damit nicht der Werth der Sache bezahlt, sondern es ist nur eine Erkenntlichkeit für die Rühmung, s. Buddem in institut. theol. mor. part. 2. cap. 3. lect. 5. §. 24. Bei derjenigen Arbeit, die belohnt werden kann, hat derjenige, der sie übernimmt, dahin zu sehen, daß er nicht mehr fordere, als er verdient; derjenige aber, dem zu gefallen sie verrichtet wird, soll weder eine Arbeit allzu genau bedingen; noch den bedingten und verdingten Lohn vorbehalten. Denn auf beide Art wird der Nächste beleidigt, und ihm etwas entzogen, das ihm von rechtswegen zukommt, und zwar im ersten Fall nach den Regeln der Billigkeit; im andern aber Kraft des göttlichen natürlichen Gebots, daß man sein Versprechen halten soll.

Loos,

Wir wollen erstlich von der Beschaffenheit und verschiedenen Arten; hernach auch von dessen Moralität handeln. Ein Loos ist eine Handlung, da die Entscheidung; oder Wahrheit einer Sache, Philos. Lexic. I. Theil.

die man durch einen selbst beliebigen Vergleich nicht ausmachen, noch durch ordentliche Wege erkennen kann, einem ungewissen Ausschlag anheim stellet. Es fallen in der Welt solche Dinge für, die bisweilen zweifelhaft sind, und niemand weiß, was recht, oder unrecht ist, oder wie es in diesem oder jenem soll gehalten werden, daher die Menschen auf ein Mittel gedacht, wie sie daraus kommen und allen Zweifel heben mögen, wozu sie sich des Looses bedienen. Es betrifft das selbstige entweder eine Aus- oder Zuthellung; oder eine Berathschlagung, oder eine Vorbedeutung, daher man drei Arten desselbigen hat, scilicet divinatoriam, consultoriam und divinariam. Sors divinatoria ist dasjenige Loos, dessen man sich bedienet, wenn etwas unter etliche soll getheilet werden, als in Erbschaften, wenn sich die Erben nicht vergleichen können, wenn dieser, oder jener Theil vor dem andern zugehören solle; oder wenn ein Erbkind, so nicht getheilet werden kann, einem verbleiben muß; oder wenn die gemeinsamen Schriften und Urkunden bei einem unter ihnen in Verwahrung niederzulegen, und dergleichen, daß also denn die Sache durch das Loos entschieden werde, auf welche Art das gelobte Land ausgetheilet ward, Jos. 14. Es gehöret auch hieher, wenn die Austheilung der Ämter durch das Loos geschieht; ingleichen was bei den sogenannten Glückstöpfen und Lotterien üblich, wie nicht weniger, wenn viele eines Verbrechens gleich schuldig und nicht alle gleich gestraft werden sollen, daß die Straffaligen durch das Loos ausgesondert werden. Sors consultoria; so bei Berathschlagung vorgehet, waltet über die Frage, was zu thun sey, welches mit dem Vorhergehenden mehrentheils überein kommt, und sors divinatoria heißt, wenn man dadurch erforschen will, was sich in Zukunft zutragen dürfte, dahin der Alten ihre sortes Homiciae, oder Virgilianae zu rechnen sind, wenn sie den Homerum oder Virgilium, oder sonst ein Buch aufschlugen, und aus dem Vers, der auf der vorgenommenen Seiten oben, oder unten gedanden, von dem Ausschlag eines zukünftigen Erfolgs urtheilen wollten. Peuceerus macht in seinem commentario de praecipuis generibus divinationum auch drei Arten des Looses. Die erste nennet er sortes divinas, worunter er die besondern Eempel, die davon in heiliger Schrift zukommen, versteht; die andern wären sortes politicae, wenn in weltlichen Sachen dadurch eine Austheilung geschähe, und die dritten sortes divinatoriae, wenn man einen künftigen Erfolg errathen wollte, wie bereits vorher angemerkt worden.

Das d

Die

Die Moralität des Looses betreffend, so kann solches überhaupt weder gebilliget, noch getadelt werden, indem man dabei distinct auf die verschiedene Gattungen desselben sehen muß. Betrifft solches eine Aus- oder Zuteilung, daß gewisse Fehler unter etlichen sollen vertheilt werden, die sich aber nicht vereinigen können, wenn dieser oder jener Theil zukommen soll; so ist es ein gutes Mittel, manchen Streit bezulegen, und kann daher nicht verworfen werden. In dieser Absicht sagt Salomon Prov. cap. 18. v. 18. Das Loos strickt den Fader und scheidet zwischen den Mächtigen, über dessen Ausgang sich niemand beschweren kann, wenn ihm gleich durch dasselbige was zufällt, das er nicht gern hat. Denn da er vorher in das Loos gewilliget, so hat er auch in dessen Ausschlag gewilliget, und damit zu vertheilen gegeben, er wolle mit dem, was ihm das Loos mittheilen werde, zufrieden seyn. Soll die Austheilung der Aemter und Bestellung der Obrigkeit durch das Loos geschehen, so werden verschiedene Umstände erfordert, wenn selbiges zulässig seyn soll. Denn einmal ist nöthig, daß die Personen einander gleich sind, maßen wenn einer geschickt; der andere aber ungeschickt, das Loos leicht den ungeschickten treffen kann, der aber wider die Billigkeit dem geschickten vorgezogen wird, davon die Verantwortung auf den fällt, der das Loos beliebt. Es ist auch nöthig, wohl zu überlegen, ob man sonst keinen andern Weg hat, aus einer solchen Sache zu kommen, indem man in dergleichen Fällen ohne Noth zum Loos nicht schreiten soll, weil diese Art zu einem Amt zu gelangen zu vielen üblen Consequenzen Anlaß geben kann, daß man sonderlich auf die Gedanken kommt, man sey durch bloßes Glück zum Amt gelangt, auch daher zur Geringschätzung der Person Anlaß nimmt. Die sträflichen durch das Loos auszuondern, ist schlechterdings unrecht, nach dessen Ausgang weder Gerechtigkeit noch Garmherzigkeit kann ausgeübt werden, und man vielmehr auf die Sache selbst zu sehen hat. Der strafwürdige wird billig gestraft; wer aber eine Gnade verdienet, dem läßt man solche wiederfahren, welche Ordnung bey dem Loos nicht statt findet. Denn setzt man voraus, daß alle schuldig, so wird dadurch die Gerechtigkeit beleidiget, und kann das gute Loos wohl einen treffen, welcher unter allen der schlimmste ist. (Vey Staatsverbrechen, Rebellenen u. s. w. wo allzuvielen gleich schuldige Verbrecher zu bestrafen sind, erfordert es oft die Klugheit, nicht alle Schuldigen mit Lebensstrafe zu belegen, damit dem Staate nicht allzuvielen Bürger entzogen werden. Oft läßt sich

auch in solchem Fall nicht bestimmen, welche Verbrecher vor andern ein vorzüglich böses Herz haben. Daher könnte alsdenn gar wohl die Einrichtung getroffen werden, daß die Hälfte, der Drittel, ein Achtel u. s. w. von den Verbrechern zur Strafe verdammt, und durch das Loos bestimmt würde. Weil sonach die Gerechtigkeit des Regenten mit Gütte verbunden und ohne Ansehen der Person ausgeübt würde.) Was aber die Glückstöpfe und Lotterien betrifft, davon sind die besondern Artikel aufzusuchen. Wegen des Berathschlagungslooses halten wir dafür, daß selbiges zwar was indifferentes; man habe aber große Vorsichtigkeit dabei zu gebrauchen, und sich dessen nicht ehe zu bedienen, bis die Sache durch menschliche Ueberlegung vermittelst der Vernunft, was zu thun sey, nicht kann ausgemacht werden. Denn das wäre eine Thorheit, wenn ich gute Anschläge dem Ausschlag eines Looses nachsetzen und einen Hazard lieber als eine vernünftige Ueberlegung erwählen wollte. Schlechterdings aber sind die lotterischen divinatorischen unzulässig, weil sie ohne Gott zu wirken, oder ohne abergläubische Mittel nicht geschehen können. Daß Gott auch bey dem Loos seine Direction hat, ist wohl nicht zu leugnen, worauf Salomon zielt, wenn er sagt: daß Loos wird geworfen in den Schooß, aber es fällt wie der Herr will, cap. 16. v. 33. wir können aber die Absichten Gottes nicht allezeit erkennen, und wenn die Menschen mit ihrer bloßen Vernunft und mit ihrem Begriff von dem Glück darüber kommen, so sehen sie wohl alles für einen bloßen Zufall an.

Lotterie,

ist ein holländisches Wort, welches von loten, das ist, sortiren herkommt, und einen Contract bedeutet, dabei etwas ungewisses ist, so aufs Glück ankommt. Es wird in verschiedener Bedeutung genommen. Denn einmal nennt man dieselbe eine Lotterie, wenn ihrer etliche zusammen legen und eine Sache kaufen, welche demjenigen zufallen soll, dem selbige das Loos zutheilet, s. Pusendorf in iure nat. et gentium lib. 4. cap. 9. §. 6. hernach heißt man auch das eine Lotterie, wenn man aus einem gewissen Glücksdarum eine Anzahl beschriebener und unbeschriebener Zettel ist, vor Geld einzeln, oder mehr Zettel herausziehen darf, und alsdenn dasjenige, was auf dem Zettel beschrieben ist, bekommt, welches man auch den Glückstopf nennt, und ihn mit der Lotterie vor eins hält. Andere aber erinnern; daß man sie von einander unterscheiden müsse, indem die Lotterien von

von der Obrigkeit zum gemeinen Besten angestellt und dirigirt würden; ein Glückstopf aber sey eine Sache, die eine Privatperson vor sich zu ihrem eignen Privatinteresse habe, daß ob sie wohl in der Beschaffenheit selbst mit einander überein kämen, so wären sie doch darinnen unterschieden. Es bringt auch solches der heutige Gebrauch dieser beyden Wörter mit sich, daß man was anders durch den Glückstopf, als die Lotterie versteht.

Es kommen bey der Materie von der zuletzt beschriebenen Lotterie zwey Fragen für. Die eine ist: obs recht sey Lotto und Lotterien anzustellen und etwas hinein zu legen? Siehet man die Sache nach der bloßen Vernunft an, so kann man keinen blindlinglichen Grund finden, warum eine Lotterie unzulässig seyn sollte? Denn da man sich derselben als eines Mittels zur Erhaltung der Armen und Beförderung des gemeinen Bestens bedienet, so kann man nicht sehen, warum diese Art, Geld zu bekommen, unrecht seyn sollte. Es ist eihke Lotterie wie eine außerordentliche Collecte anzusehen, da man mit Manier von den Leuten das Geld bekommt, welches sie sonst entweder gar nicht, oder wenn man's ihnen auferlegt, mit Murren und Ungedult geben hätten. Etwas aber hinein zu legen, hält die Vernunft aus der Ursache vor zulässig, weil ein jeder Herr über seine Güter wäre, und Kraft dieses Eigenthumsrecht damit thun könnte, was er wollte; doch leugnen wir nicht, daß wenn die Sache nach theologischen Gründen untersucht wird, sich einige Bedenklichkeiten dabey finden. Denn auf seiten dessen, der eine Lotterie anlegt, kommt dieses zu bedenken für: ob man damit nicht Anlaß zur Reizung der menschlichen Affecten gäbe, und wenn auch gleich solches zufälliger Weise geschähe, und der Fürst eine gute löbliche Absicht vor das gemeine Beste hätte; man wüßte aber solches vorher, ob man auch nicht solches zu verhindern, und auf andere unanstößige Mittel bedacht zu seyn verbunden wäre? Von demjenigen, der hinein legt, käme es darauf an, was er vor eine Absicht habe, daß wenn solche auf keine Gewinnsucht ankomme, und man vielmehr das gemeine Beste zu befördern, gestrauet sey, so könne er solches ohne Verletzung des christlichen Gewissens thun. Nach den Regeln des Christenthums geht es auch so schlechterdings nicht an, daß man mit seinen Gütern thun könne, was man wolle, indem man selbige als ein Christ verwalten, und sie daher zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten mit anwenden muß. Die andere Frage ist: was das Lotterianglück oder Un-

glück vor einen Grund habe? Einige schreiben solches einem unvermeidlichen Schicksal; andere dem blinden Glück, oder dem bloßen Zufall, und noch andere einem Geist, oder Engel, der die Lotterie regiere, zu. Es sind auch einige durch die lange Uebung so klug worden, daß sie die Minuten auszumunctiren wissen, da ihr Geld muß eingelegt werden, wenn es gewinnen soll. Wie fern aber Eitles Vorwitz und Regierung mit Lotterien zu thun habe? ist eine Sache, davon die Meynungen auch nicht mit einander übereinstimmen. Wucherer in medicat, circa lottarias pag. 24. sqq. glaubet, daß Gott bey Austheilung des Lotterianglücks nicht die causas secundas, oder dergleichen natürlichen Mittel und Werkzeuge, da durch nach dem Begriff unserer Sinne, einem ein gutes: dem andern ein mittelmäßiges, dem dritten ein leer Loos zufällt, vor sich wirken lasse; sondern die Hand mit einer ganz besondern Vorforge (providentia speciali) unmittelbar im Spiel habe. Clerc aber in reflexions sur ce qu'on appelle bonheur et malheur en matiere des Lotteries, und Barbeyrac in traité du jeu lib. 1. cap. 2. behaupten, daß der ganze Handel auf Gottes allgemeine Vorforge, und auf die natürliche Ordnung, welche den causas secundis zu ihrer Wirkung einmal vor allemal gesetzt ist, ankomme. Gott müßte durch seine Macht entweder die Hände derjenigen, welche die Zettel vor Ziehung der Lotterie mischen, oder die Hände derer, die solche hernach ziehen, dergestalt regieren, daß sie nothwendig so, und nicht anders mengen und greifen könnten, welches wohl schwer auszumachen seyn dürfte. Läßt sie Gott in ihrer Freyheit zu handeln, wie sie wollen, so fällt die besondere Vorforge weg; macht er aber, daß sie anders wirken müssen, als sie sonst würden gethan haben, so wäre die Sache als ein Wunder zu betrachten. Dabero hält Barbeyrac in der Materie vom Spielen mit Placette vor unwahrscheinlich, daß Gott der Laqueyen Karte mit mehrer Vorforge, als die Schlachten großer Völker, die Veränderung der Königreiche und das Heil des Erdbodens regiere. Man kann von dieser Materie lesen Leti critique sur les lotteries, Clerc in den schon angeführten reflexions, welche auch 1716. deutsch heraus gekommen, Wucherer in meditationibus circa lottarias 1715. Wildvogel in disput. de eo, quod iustum est circa lottarias 1718. Wegner in disput. de lottariis, Königl. 1717. nebst den Erbubenten, die vom Spiel geschrieben, und an gehörigen Ort fürkommen sollen; Barbeyrac in dem traité du jeu lib. 2. c. 2. §. 11. widerlegt den Autorem artis cogitandi, der die Lotterien l. 4. c. 16. verurtheilt.

Ddd d a

Ludero

Zuckermachung,

Ist in der Physik oder Naturlehre diejenige Veränderung der Körper, da sie erweitert, aus einander getrieben werden, daß sie einen größern Platz, als vorher, einnehmen, welcher die Dichtmachung, als eine aegenseitige Veränderung entgegen habet. Dieses wird man am meisten in der Luft wahrnehmen. Wenn jemand eine Schweinsblase, die von der Luft, sonderlich wenn sie etwas kalt und an einem unterirdischen Ort ist, halb voll und um den Hals mit Fleiß zugebunden ist, entweder an dem warmen Ofen in einer Stube hängt, oder des Sommers in die Sonne setzt, so wird die eingeschlossene Luft so erweitert werden, daß sie die ganze Blase erfüllt, und das nennet man lufft werden. Bringt man aber diese so aufgeblasene Blase wieder in einen kältern Ort, so wird die Luft wieder zusammen gehen, daß die Blase nur halb voll ist, und das nennet man dicht werden, welche Abwechselung der Lufft- und Dichtmachung der Luft an den Thermoscopiis am meisten gezeigt wird. Es gehen aber solche Veränderungen noch mit andern Körpern für, und führt man unter andern folgende Experimente an, daß z. E. ein bleernes Kätzchen, so an einem ehernen Drat über einem platten und ebenen Blech hänge, fracht dieses Blech berühre, wenn man ein brennendes Licht an den Drat halte; halte man aber Eiß daran, so ziehe sich alsofort aufwärts. Werde eine kählerte Kuthe, so einen Schuh lang, heiß gemacht, so nehme sie nicht nur an der Dicke; sondern auch an der Länge zu; werde sie aber wieder kalt, so bekomme sie ihre vorige Länge wieder. An der Zuckermachung ist eine Ursache: 1) die Wärme, welches also zugehen soll, daß die feurigen Theilchen in die Körper, so lufft werden sollten, frohen, und selbige aus einander trieben, die sich denn unter andern auch in die Blase eindringen pflegten, sich unter die Theilchen der Luft mischten, und sie durch ihre Bewegung immer von einander trennten, da sie, wenn solches geschähe, notwendig einen größern Raum erforderten. Käme aber die Blase von der Wärme entweder der Sonne, oder eines Ofen weg; so dämpften die vorher eingedrungenen Feuertheilchen aus, und gieng die Luft in der Blase entweder von sich selbst wieder zusammen; oder werde eigentlicher zu reden, von der auf ihr liegenden und um die Blase herum schwebenden Luft gedrückt; 2) die Kälte, welches das Aufschwellen der Hande, Füße, Backen zu Winterszeit, ingleichen daß die Gießet, wenn das Wa-

ser in selbigen gefrieret, zerspringen, und zwischen dem Eiß leere Plätze sehn, wenn man solches zerbricht, zu bekräftigen scheinen, doch geschähe dieses nur zufälliger Weise, daß die Kälte dazu Gelegenheit gäbe: 3) die Nässe, welches daher erbelle, daß Schwämme, Zwenbach, gesottene Prezeln, wenn sie in Wein, Milch und andern Feuchtigkeiten gesetzt werden, aufschwellen, oder wie man eigentlich redet, quellen. Es bekräftigen solches auch die Thüren, welche von der feuchten Luft ausgehnet werden, ingleichen die Erbsen und andere in Hülsen gemachene trockne Saamen, welche in Gefäßen, wenn Wasser darauf gegossen wird, aufkauen. Außer den gewöhnlichen physischen Büchern lese man noch Franciscum Linum in tractat. de corporum inseparabilitate, der zu London 1661, heraus gekommen, und war pag. 131. sqq. und Sturm in philosophia ecclesiastica tom. 1. pag. 237. sqq.

[Luctum cessans,
siehe Gewinn.]

Lüge,

Es wird dieses Wort in weitläufigen und engeren Bedeutung gebraucht: nach jener begreift man alle falsche Reden darunter; nach dieser aber verhehet man nur dadurch eine falsche Rede, die zu dem andern Schaden gereicht, wenn man anders redet, als man meynet, da doch der andere die Wahrheit zu erfahren be rechtiget ist. Ob man nun wohl durch die weitere Bedeutung Anlaß zu der Frage von der Moralität der Lüge, und in der That zu einem Wortstreit gegeben, so wollen wir jens doch dabei bleiben, um Gelegenheit zu haben, die ganze Materie von der falschen Rede in ihrer Ordnung abzuhandeln.

Nach diesem weitem Verstand ist die Lüge eine solche Rede, die mit unsers Gedanken nicht übereinstimmt, da man anders redet, als man meynet, es sei solche dieses mündlich, oder schriftlich; durch Worte, oder andere Zeichen, deren wir uns zur Ausdrückung unsers Gedanken bedienen. Decmann in linea doctr. moral. cap. 13. §. 5. pag. 316. nemnet sie ostentationem verborum aliter factum, quam significant; Jtters in synopsi. phil. moral. lib. 3. cap. 8. p. 246. sagt: mendacium est dissensus oris et cordis, seu gestuum exteriorum, cum aliud foris significamus, aliud mente premittimus. Die Lügen kann man nach ihrer physischen, und moralischen Natur betrachten.

en. Nach jener, nämlich nach der physischen Natur ist sie wie alle andere Verrichtungen, indifferent; nach dieser aber, oder nach der moralischen, ist sie entweder vernünftig, oder unvernünftig; in Absicht auf die Vernunft, durch welche uns Gott seine natürliche Gesetze offenbaret, und gegen welche die Lüge ihrer moralischen Natur nach gehalten und geprüft wird, wie weit sie vernünftig, oder gut; und wie weit sie unvernünftig, oder böse sey. Die Regeln, nach welchen man eine Lüge zu untersuchen hat, sind theils Regeln der Billigkeit, in Ansehung der Pflicht, die wir in Absicht auf die Rede gegen einen andern auf uns haben; theils Regeln der Klugheit, in so fern wir unsern Nutzen rechtmäßiger Weise zu besorgen haben, woraus leicht zu schließen, was eine vernünftige, oder gute, und was eine unvernünftige oder böse Lüge sey. Eine vernünftige Lüge ist diejenige, da wir ohne Verletzung eines andern, ohne Absicht jemand zu beleidigen, unsern Nutzen wegen anders reden, als wir es meinen. Denn wo keine Obligation ist, einem andern eine Wahrheit zu entdecken; man hat aber gleichwohl Schaden aus der Entdeckung zu befürchten, so ist es gar unvernünftig, das man nicht mit der Wahrheit heraus gebe. Dieses nennen andere falilogium, eine falsche Rede, welche das Wort Lüge im engeren Verstand brauchen; sie sind aber in der Sache selbst nicht unterschieden. Wollte man durch das Wort Lüge, oder mendacium, eine jede falsche Rede verstehen, und alle Arten derselben ohne Unterschied verwerfen, wie von den alten Augustinus libro de mendacia ad Consensum, und von den neuern Placcette dans les divers traités, sur les matieres de conscience tr. 1. cap. 1. sqq. bekannt ist, so geschähe der Sache zu viel. Denn die oben angegebene Regel hat ihren richtigen Grund in der Vernunft, welches auch viele von unsern Theologen selbst bekennen, s. Chemnitium in locis theol. part. 2. de leg. de prae. octau. pag. 235. Brochmann systemat. theol. tom. 2. art. 1. de lege sect. 2. quaest. 1. p. 168. Dieterich instit. catech. de prae. oä. p. 173. Buddeum institut. theol. moral. part. 2. cap. 3. sect. 5. §. 33. p. 632. und da man sonst drei Arten der Lügen gesetzt, die bössliche, scherzhafte und schädliche; (mendacium officiosum, iocosum, perniciosum s. iniuriosum) so hat man hier das Wort Lüge in einer weitern Bedeutung genommen, und die beyden ersten Arten für vernünftig und erlaubt; die letztere aber für unvernünftig und verboten ausgegeben, wovon man Danäum in

ethic. christ. lib. 2. cap. 6. und Rechenberg in hierol. p. 1032. lesen kann. Ausser dem angeführten Augustino und Placcette, sind noch andere, welche dieser Meinung zuwider sind, und dafür halten, daß alle Lügen und alle und jede falsche Reden ohne Unterschied böse und verboten wären, als Heereboord in molerem. philosoph. exercit. ethic. 56. p. 218. und coll. ethic. disp. 27. thes. 6. p. 111. Goornbeek theol. pract. p. 1. lib. 3. cap. 1. p. 277. Pictet dans la morale chretienne t. 5. lib. 2. chap. 13. welcher zwar die Sache nicht entscheidet; gleichwohl aber vier und dreißig Gründe dawider anführt, und Bernard, der seiner Schrift de l'excellence de la religion zu Ende einen Discours von der Lüge angehängt, worinnen er solche schlechterdings verurtheilt. Ihre vornehmste Gründe wollen wir kurz durchgehen. Erstlich sagen sie, habe Gott die Lügen mit all verboten, wenn es Eröb. 23. v. 7. hieß: sey fern von allen falschen Sachen; welche Worte aber so wenig vor ein absolutes Verbot annehmen sind, so wenig man das fünfte Gebot: du sollst nicht tödten, dafür annehmen kann, weil sonst die obrigkeitliche Personen und Scharfrichter täglich dawider sündigten. Und daß solche einschränkungsweise, so fern nämlich der Nächste dadurch beleidiget wird, zu erklären, erhellet aus andern Sprüchen heiliger Schrift: Eröb. 28. v. 16. du sollst kein falsch Zeugniß reden wider deinen Nächsten; Prov. 6. v. 16. 19. diese sechs Stücke haßet der Herr, und am liebsten hat er einen Creuel: falscher Zeuge, der frech Lügen redet, und der Sader zwischen Brüdern anrichtet; und wenn Paulus sagt Ephes. 4. v. 25. leget die Lügen ab, und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinen Nächsten, so lehret er gleich diese Ursach hinzu: ὅτι δεσπὸς καὶ ἀνταρὸς μέλει, sintemal wir unter einander der Glieder sind. Ja wendet Placcette c. 1. ein, man könnte weder ein Verbot, noch Erlaubnis zu Lügen fürbringen, woraus nothwendig folge, daß solches nicht erlaubt sey; worauf aber zur Antwort dienet, wenn wir alles dasjenige lassen sollten, wovon in der heiligen Schrift weder ein Gebot, noch Erlaubnis enthalten, so müßte vieles unterwegens bleiben. Es ist genug, daß die gesunde Vernunft gar deutlich erkennet, wie eine Lüge, oder falsche Rede vernünftig seyn könne, welchem Ausdruche die heilige Schrift nicht entgegen ist. Aus den allgemeinen Regeln, so die Schrift und die Vernunft an die Hand geben, müssen wir besondere Regeln folgern, zu welchem Ende der grundgütige Gott das Iudicium mitgetheilt

theilet hat. Es wendet Placette noch ferner ein, es würde auf solche Weise das Vertrauen gegen den andern aufgehoben, indem man nicht wissen könnte, ob einer die Wahrheit sage, oder nicht; welches aber daher nicht folget, indem der Zuhörende vor sich wissen muß, ob ihm ein Recht zukomme, die Sache wahrhaftig zu wissen, oder nicht; genug, daß er durch eines andern Rede nicht soll beleidiget werden. So ist auch der Einwurf, daß einem rechtschaffenen, frommen und tugendhaften Menschen nicht anstünde, eine Lüge zu sagen, von keiner Erheblichkeit, indem ja eben dieses die Frage ist, ob einige Lügen in gewisser Absicht erlaubt, und wo dieses ist, wie es in der That seine Nützlichkeit hat, so steht es allen an. *f. Abicht's dissert. de mendacii bonitate et malit. § 18. sqq.* Eine unvernünftige Lüge ist, wenn wir andere reden, als wir es meinen, und dadurch theils die Regeln der Billigkeit in Ansehung unserer Schuldigkeit gegen den andern; theils die Regeln der Klugheit überschreiten. In Ansehung des andern wird sie unvernünftig, wenn sie zu seinem Schaden gereicht, indem er dadurch beleidiget wird, und das ist diejenige Rede, welche andere schlechterdings in engem Verstand Lügen nennen. Denn wenn der andere ein Recht hat, von uns die Wahrheit zu erfahren, und wir sagen ihm solche nicht, so wird er an seinem Recht gekränkt, wovon man mit mehreren die Scribenten des natürlichen Rechts lesen kann. *Grotium de i. b. et p. part. 3. cap. 1. § 11. nebst seinem Auslegern, als Siegler p. 523. Osiander p. 1329. Veltrem p. 2376. und Henniges pag. 978. Praesens scheidasma de mendacio, Pufendorf de officio hom. et civ. lib. 1. cap. 20. § 8. sqq. de iur. natur. et gentium lib. 4. cap. 1. § 8. 9. 10. mit Barbeyraes Anmerk. p. 436. Hoshstetter in coll. Putend. exerc. 7. § 14. p. 286. Uffelman de iure, quo homo homini in sermone oblig. c. 9. th. 4. 9. sqq. Wilkenberg in sicilim. iur. gent. prud. lib. 3. cap. 1. qu. 20. 21. p. 431. Thomafium in iurisprud. diuin. lib. 2. cap. 8. § 39. sqq.*

Wir wollen noch einige Exempel von Lügen aus der heiligen Schrift durchgehen, und nach den angegebenen Grundsätzen untersuchen. Das erste mag seyn das Exempel des Abraham, da er sein Weib Sarah zu zweymalen vor seine Schwester ausgegeben hat, *Genes. 12. v. 13. cap. 20. v. 2.* worinnen er aus dieser Ursache nicht zu entschuldigen, noch diese Lüge unter die vernünftigen Lügen zu rechnen, weil er, indem er die Wahrheit nicht sagt, dadurch die Regeln der Billig-

keit, oder das Recht der Könige Pharaos und Abimelechs, ihn zu fragen, beleidiget, dem er billig sein eigen Interesse hätte nachsehen sollen. Man pflegt ihn zwar inegemein damit zu entschuldigen, daß er nicht sowohl gelogen; als vielmehr nur zweydeutig geredet habe, indem einige dafür halten, daß die Sarah seine leibliche; andere, seine Stiefschwester; noch andere eine nahe Blutsverwandtin, die man bey den Hebräern Schwester genennet, gewesen; es ist aber hier nicht die Frage: ob die Sarah könne Abraham Schwester genennet werden? sondern: ob Abraham dem Pharaoni, da er mit Recht nach der Wahrheit geforschet, solche verbergen, und statt derselben eine zweydeutige Antwort geben können? welches wir nicht dafür halten. Es folget das Exempel des Jacobs und der Rebecca. Diese haben nichts anrecht gethan, wenn man erweget, wie mit Gottes Einwilligung Jacob das Recht der Erstgeburt gekauft habe; wie Isaac die Verkaufung dieses Rechts nicht gewalt, und wie Rebecca so wohl aus dem irdlichen Leben des Esaus; als aus der göttlichen Offenbarung gewis gewußt, daß der Esau dem Jacob gehöre. *Denn Genes. 25. v. 23. heist es: und der Herr sprach zu ihr: zwey Volk sind in deinem Leibe, und zweyerley Leute werden sich scheiden aus deinem Leibe, und ein Volk wird dem andern überlegen seyn, und der Größere wird dem Kleinern dienen, § Röm. 9. v. 11. 12. 13.* Man wollte denn sagen, daß es Rebecca in der Art versehen, und die Zeit hätte erwarten sollen, bis sich Seltsamkeit dazu gedukert, zumal da es Isaac selbst vor eine List ausgegeben. Das Exempel der Ebräischen Wehmütter *Exod. c. 1.* anlangend, so haben dieselbe eine vernünftige Lügen geredet, indem der Pharaos daher kein Recht die Wahrheit zu wissen hatte, weil es eine schlimme und böse Sache betraf, darinnen man die Wahrheit verschweigen mußte; gleichwohl aber erforderten die Regeln der Klugheit wegen der bevorstehenden Gefahr, ihm zu antworten. Inzwischen war hier der materielle Theil einer Lügen da, angesehen die Ursache, die sie anahen, wenn sie v. 19. sagten: die Ebräischen Weiber sind nicht wie die Egyptischen, denn sie sind harte Weiber, ehe die Wehmutter zu ihnen kommt, haben sie geboren, nicht die wahre Ursache war, warum die Söhne erhalten wurden. Es ist auch zur Erlernung die That der Rahab, *Jos. c. 2.* hieher zu ziehen, da bey diese Umstände zu betrachten sind, daß die zwey Rundschafter in ihrem Hause gewesen, die sie unter die Flachsen gel verdeckt hatte, v. 6. daß der König

zu Jericho verlangt, Rahab sollte die Männer herausgeben, v. 3. daß sie geantwortet, sie wären, da es finster gewesen, hinausgegangen, v. 5. und daß Rahab gemußt, der Herr werde den Israeliten dieses Land geben v. 9. Hier sagte nun die Rahab eine Lüge, und war dabei gegen den König ungehorsam; aber eben deswegen, weil der König sich wider den göttlichen Willen auflehnte, und also kein Recht, die Wahrheit zu hören, hatte, war diese Lüge vernünftig. Hätte er die Wahrheit erfahren, so wären die Israeliten um ihr Leben kommen; wofern ihm aber Rahab keine Antwort gegeben, so hätte sie auch darüber in Lebensgefahr kommen können. So gehört auch noch hierher das Exempel Jonathan 2 Sam. 20. da ihn Saul fragte, wo der Sohn Isai sey, und warum er nicht zu Fische kommen; und er ihm antwortet v. 18. er sey gen Bethlehem gegangen, welches zwar die wahre Ursache nicht war; er machte aber eine vernünftige Lüge, indem Saul wider den David ergrimmet war, und was Böses vorhatte, deswegen ihm das Recht die Wahrheit zu hören, nicht zukam. Anderer Exempel, als des Propheten Elia 2 Könige c. 6. Jehu 2 Könige c. 10. Jeremias cap. 38. zu geschweigen, welche aus dem, was bereits gesagt worden, leicht können beurtheilet werden. Man lese hier den Artikel von der Verstellung nach. [Ich erkläre die Lügen (mendacium) wenn das Wort in der strengen und eigentlichen Bedeutung gebraucht wird, durch eine widergesekliche oder pflichtwidrige falsche Rede (falsiloquium illegiumum). Die falsche Rede oder falsiloquium wird entweder in Ansehung des Gegenstandes, was man redet, betrachtet, oder in: Absicht auf den Redenden. Ist das Object, welches geredet und behauptet wird, unwahr, so heißt es falsiloquium logicum seu obiectivum. Denket aber der Redende anders, als seine Worte anzeigen, so pflegt es falsiloquium morale oder subjectivum genennet zu werden. Sonach kann eine Rede subjective wahr, und dennoch objective oder in Betrachtung des Gegenstandes falsch seyn. 3. E. wenn ein Jude sagt, der Messias ist noch zu erwarten, so redet er, wie er denkt, seine Rede ist subjectiv wahr. Allein das Object selbst ist falsch, und demnach ist ein falsiloquium obiectivum vorhanden. Auch kann eine Rede subjective falsch, und dennoch objective wahr seyn. Wenn 1. E. der Jude, als ein solcher sagte, Christus sey der wahre Messias, so wäre die Sache selbst oder der Gegenstand seiner Rede zwar wahr und richtig, dennoch aber würde er anders reden, als wie er denkt, und in soweit eine sittlich falsche Rede begehren.

Hieraus wird die Abtheilung von der Lüge begreiflich, denn solche ist 1) in Ansehung der falschen Rede entweder eine subjectivische oder aber objectivische Lügen. Jene erfordert, daß der Redende den Gesetzen zuwider etwas sage, was er doch selbst nicht vor wahr hält. Diese aber faßt eine widergesekliche Rede in sich, deren Gegenstand unrichtig ist, ob es schon seyn kann, daß der Lügner so redet, wie er denkt. Bey der subjectivischen Lügen ist allemal ein Wille die Unwahrheit zu sagen, und folglich eine Bosheit, welches von der objectivischen Lügen nicht behauptet werden kann. 2) In Rücksicht auf den Ursprung, entkehet die Lügen entweder aus Unwissenheit, oder aus Vorsatz. Die letztere wird eine vorsetzliche Lügen (mendacium dolosum oder auch mandacium de industria) genennet. Die erstere aber kann theils aus einer unvermeidlichen theils aber auch aus einer vermeidlichen Unwissenheit entspringen. Ist die unvermeidliche Unwissenheit die Quelle der Lügen, so heißt sie eine bloße Lügen (mendacium nudum). Rühret aber die Lüge von einer vermeidlichen Unwissenheit oder Irrthum her, so pflegt es eine verschuldete, eine aus Unwissenheit entstandene Lüge (mendacium culpolum seu per ignorantiam) genennet zu werden. Ein jedes mendacium subiectivum ist folglich dolosum u. f. w. Bey einem Meinenyden ist allemal eine regellose oder pflichtwidrige falsche Rede und Lügen. Man sieht aber dabey nicht auf die objectivische sondern auf die subjectivische Lügen. Wenn viele zu einer Lügen eine falsche Rede, welche zum Schaden anderer geschieht, erfordern, so möchte wohl dieser Begriff zu eng seyn, indem ein Mensch auch wider sich selbst lügen kann. Es ist demnach unter den Redensarten ein Unterschied zu machen: eine Lügen begehren, und von dem andern eine Lügen sagen, oder dem andern belügen. Daß nicht eine jede falsche Rede widergeseklich sey, erhellet daher, weil wir oft durch eine solche, das Leben eines Menschen retten und vielerley andere vortrefliche Göttern bewirken können. Denn wenn ein Trunkenbold mit bloßen Degen den andern verfolgt, welcher sich in mein Haus verdeckt, so muß ich, wenn ich von dem Besessenen gefragt werde, ob der Verfolgte nicht in meinem Hause wäre, mit nein antworten, ob mir schon das Gegentheil bekannt ist, weil ich sonst selbst Theil an einer Mordthat nehmen würde. Man ermäge auch hierbei die falsiloquia bey der Kriegelikeit, die keinesweges wider die Gesetze streiten. Siehe den Artikel List im Kriege. Noch streitet man über die Frage: ob eine Nothlüge erlaubt sey. Man verstehet das

darunter eine falsche Rede, welche eine Unvollkommenheit vernichtet, wozu man sich aber wegen einer Noth und Collision gebrungen sieht. Kann ich durch solche Nothbülge ein größeres Uebel abwenden, obgleich ein kleineres Uebel dadurch hervorgerufen wird, so ist solche allerdings erlaubt und den Mächten gemäß. Denn ein kleineres Uebel ist allemal dem größeren in der Collision vorzuziehen. Siehe auch Uffelmann *de iure, quo homo homini in ierone obligatur*. Wie auch M. Jo. Conte. *Seine tractationem iuris naturalis de mendaciarum* 1729. 4. Der Prof. Joh. Dav. Michaelis handelt in einem Progreß von der Verpflichtung der Menschen, Göttingen 1773. die Lehre von der Lüge ab, und bemühet sich zu beweisen, daß wir verpflichtet sind, gegen alle vernünftigen Menschen die Wahrheit zu reden, und zwar nicht allein alsdann, wenn die Wahrheit uns keinen Schaden zuzieht, sondern auch selbst in dem Fall, wenn die Unwahrheit uns und andern nützlich seyn könnte. Er verwirft nicht allein alle *mendacia* oder Schadenlügen, sondern auch *falliloquia* und die Nothlügen und versteht unter Lügen, Worte, die andern falsche Begriffe beibringen müssen, wenn sie nach richtigen Auslassungen erklärt werden, und wodurch man auch andern wirklich solche falsche Begriffe beizubringen sucht. Hiervon nimmt er die Verstellung und Scherzlügen aus. Jene kann ohne Worte statt finden, oder doch ohne solche Worte, die nach einer richtigen Erklärung etwas unwahres sagen. Durch Scherzlügen aber suche man andern nicht falsche Begriffe beizubringen, sondern nur durch eine Erdichtung, deren Grund sogleich erhelle, sie zu belustigen. Sein Beweis ist folgender: alles dasjenige, dessen Verstattung das menschliche Geschlecht unglücklich macht, ist unrecht. Nun würde es aber ein großes Unglück für das menschliche Geschlecht seyn, wenn es erlaubt wäre, die Unwahrheit zu reden und zwar in Beziehung auf die Zuhörenden selbst; denn diese würden des Vergnügens der Gesellschaft dadurch beraubt und unfähig, andere durch ihr Zeugnis von der Wahrheit zu überzeugen. Die Verbindlichkeit der Verträge fällt weg, wenn es erlaubt wäre, die Unwahrheit zu reden. Das ist wahr, den Verträgen muß man nie die Unwahrheit reden, aber deswegen folgt nicht, daß auch in andern Fällen eine unwahre Rede erlaubt sey. Sonst beruft sich auch der Verf. auf einen stillschweigenden Vertrag, den die Menschen unter einander errichtet hätten, die Wahrheit zu sagen. Allein hiervon wünschte ich einen überzeugenden Beweis. Von der Verstellung

gen lehret der genannte Verf. daß sie nicht verboten, weil dabei kein stillschweigender Vertrag verletzt werde. Eine Verstellung wird von ihm eine Handlung anennet, die keine bestimmte Bedeutung als ein Zeichen der Gedanken habe, daraus aber der andere unrichtige Schlüsse von meinen Gedanken macht. Die Verstellung durch Worte wäre auch erlaubt, wenn nur die Worte keine Unwahrheit enthielten. 3. E. wenn man 1) eine Wahrheit sagte, und die andere verschweige. 2) Wenn man bloße Wahrheiten erzähle, aus welchen andere unrichtige Folgen ziehen. 3) Wenn man die Wahrheit sagte, die der andere genau wissen wollte, und nicht soll, aber so, daß der andere eine unrichtige Meinung bekäme. Wir zweifeln, ob diese Gedanken eine Ueberzeugung geben möchten.]

Luft,

Daß die Luft eins der edelsten Geschöpfe sey, erblicket aus deren allgemeiner Nothwendigkeit in dieser untern Welt zur Genüge. Wie dieselbe zur Erhaltung des Feuers nöthig, und solches durch deren Entziehung erlösche, ist bekannt; wie sie in dem Wasser sey, bekräftigen viele Experimente, und nebst denen insbesondere die Fische, und auf der Erde finden wir nicht nur Luft in den vielen lockeren und schwammichten Körpern, sondern auch dichtesten Metallen, wie aus deren Klang zu ersehen. In den Planeten haben die beiden gelehrten Männer Malpighius und Grew viele Lufröhren, oder Gänge, durch welche die Luft in alle Theile der Gewächse geführt wird, entdeckt. (Vergleiche *Blätter, Saatröhren*) und die Gärtner noch den Ackersleuten graben die Erde auf, damit die Luft einen desto freeren Zugang habe. Ja was die Luft bei dem Leben der Thiere für einen unentbehrlichen Nutzen habe, bezeugt das Athemholen.

Es ist demnach die Materie von der Luft eine der wichtigsten, womit die Naturlehrer in ihren Hypothesen zu thun haben, da sie sich bemühen, aus ihren bekannten und angemerkten Eigenschaften hinter ihre Natur zu kommen und solche zu erforschen. Man nimmt nämlich wahr und merket an, daß sie 1) flüßig, indem wenn man die Hand durch einen Raum, der leer zu seyn scheint, gegen das Gesicht beweget, so werde man wahrnehmen, daß etwas das Gesicht berühre, obwohl die Hand nicht daran komme, und also müßte eine Materie in demselben Raum seyn, die sehr subtil, weil man sie nicht

nicht sehen könnte und deren Theile nicht fest zusammen hängen, weil sie die Körper in ihrer Bewegung nicht aufhielte. Das ist, sie sey süß 19; 2) schwer: welche Eigenschaft durch allerhand vermittelst der *anliae pneumaticae*, oder Luftpumpe angestellten Experimente und andern Erfahrungen dargethan wird, daß als ein Gefäß, wo die Luft *aerumpet*, viel leichter ist, als ein anderes, so damit angefüllt, welches auch die *haemisphaeria Magdeburgica*, oder die zwei große Halbkugeln aus Kupfer, oder Weking, die man vermittelst eines Randes bequem an einander leget, und nachdem die Luft ausgepumpt, mit einem Hahn verschließen kann, bekräftigen. Deraeleichen der berühmte Otto de Guericke ehemals Bürgermeister in Magdeburg zuerst versitteten lassen, um den starken Druck der Luft zu zeigen. Denn als er aus solchen Halbkugeln, die im Durchmesser eine Elle hielten, die Luft heraus gepumpt hatte, konnte er sie mit 24. Pferden nicht von einander reißen. Es berechnet Bernoulli in *methodo ratiocin. seu vsu logicæ thes. 2.* daß die ganze, um die Erde gehende Luftschicht wohl könne auf 6600000000000000 Centner geschätzt werden, *conf. memoir. de l'academ. royal. des scienc. 1703. p. 101.* und die Veränderungen, die bey der Schwere der Luft vorgehen, zeige man durch das *Barometrum*. Die heutigen Naturforscher haben sich nicht nur bemühet, zu zeigen, daß die Luft schwer, und wie schwer sie an und vor sich selbst sey; sondern auch auf verschiedene Weise die Schwere der Luft gegen andere Körper abgemogen und befunden, daß sie sich gegen dem Wasser verhalte nach einiger Rechnung wie 1. zu 1200. nach andern wie 1. zu 1000. *Saufsee in transaction. philos. n. 300.* sehet 1. zu 884. Bernoulli in einer besondern *Dissertation de aëris gravitate 1. zu 740. oder 774. oder 811. oder 770.* nach la Hire und gegen dem Quecksilber wie 1. zu 1235. nach Lusseler in *specimin. art. ratiocin. 88. part. 3. wie 1. zu 18200.* und andern 10470, 10800. von welcher Materie die Schwere der Luft betreffend, insonderheit de Volder in *quaestionib. academ. de aëris gravitate*; Borelli in *tract. de motion b. natur. a gravitate pendensibus*; Otto Guericke in *experiment. nou. Magdeburg.* Boyle in *nou. experiment. physico-mechanic. de vi aëris elasticæ*, Mariotte in *essai de la nature de l'air pag. 150.* nachzulesen sind. Dieser Meinung von der Schwere der Luft widerset sich D. Kuidiger in seiner *physica diuina*, welcher nachdem er etmal den Satz angenommen, daß ein Körper, wenn er sich an seinem gehörigen Ort befände, als Wasser in dem Wasser, weder schwer noch leicht, so schließt er auch insonders

deit lib. 1. cap. 5. sed. 4. 6. 62. sqq. auf die Luft, die wenn sie mit gleicher Luft verknüpset, weder schwer, noch leicht sey, folglich seien vor sich die Experimente, die man mit der Luftpumpe durch die Schwere der Luft anzustellen pflegte, etc. Er beruft sich unter andern auf aërenseitige Versuche, worunter einer mit der Schweinsblase ist. die, wenn sie etwas frey um die Glocke der Pumpe herum gebunden, und hierauf die Luft heraus gepumpt werde, daß nach der gemeinen Meinung die Glocke sich an der Pumpe andrücke, sich im geringsten nicht bewege, noch an der Glocke andrücke, welches doch geschehen müste, wenn die Andrückung der Glocke von der äußern Luft herrühre. Nebst dem führt er noch andere Umstände vor sich an, daß unter andern diejenigen, so in der Luft und unter dem Wasser giengen, keine Schwere fühlten; daß das Wasser in dem Zucker und in dem Lösspapier aufwärts stiege, welche alle mit der Lehre von der Schwere der Luft nicht zu vereinigen stünden, folglich einen andern Grund haben müsten; 3) sey die Luft durchsichtig, welches man daher abnehmen könnte, daß nicht allein die Sonne ihr Licht mittheile, sondern auch die Fixsterne, die doch so weit von uns entfernt wären, von uns gesehen würden: 4) lasse sie sich ausdehnen, welches die *rarefactio* heißt, wenn nemlich ein Klumpen Luft wo besammten, da denn kein Zweifel, daß die Luft von dem Feuer und der Hitze dünne gemacht und in einen größern Raum ausgebreitet werden. Man sehe dieses unter andern an einer sonst zusammengefallenen, aber um den Hals fest zugebundenen Blase, wenn sie entweder in die Sonnenstrahlen, oder an einem warmen Herd, oder Ofen gesetzt werde, da sie aufschwellen und gleichsam von ihr selbst aufgeblasen werde. Doch es geschehe dieses auch, wenn schon keine antreibende Hitze vorhanden, welches man mit verschiedenen Experimenten darzutun suchet, 1. E. wenn eine Blase, die in etwas aufgeblasen, aber noch viele Runzeln an sich habe, dabey am Halse ganz enge zusammen gebunden, in ein gewis Verhältnißhaltes gebündet werde, und man leere dieses durch eine Luftpumpe gewöhnlicher Weise aus; so bedne sich die Blase, so oft ein Zug gethan werde, sichtbarlich mehr und mehr aus, bis sie endlich vollkommen ausgespannet werde, und alle Runzeln verliere; oder wenn eine zusammengefallene und runzliche Schweinsblase unten an einem Berg fest zugeschnürt und von dar den Berg hinauf immer höher getragen werde, so sehe man offenbar, daß die wenige eingeschlossene Luft sich nach und nach mehr ausbreite, und

die Blase von ihr allgemach erweitert werde, und ihre Ruzeln verliere, bis sie endlich gar keine Ruzeln mehr habe, und als wenn sie durch starkes Blasen mehr erweitert worden, anzusehen sey. Varenus geograph. general. lib. 12. cap. 19. giebt vor, es könnte die Luft so erweitert werden, daß sie einen Raum einnehme, der siebenmal größer, als er vorher gewesen, wiewohl Boyle de vi elastica aëris experiment. 36. versichert, daß erst nur auf die Hälfte dieses Grads bringen können: 5) lasse sie sich wieder zusammen drücken, welches condensatio aëris genennet wird, wie man solches bey den Büchsen, sonderlich Luftbüchsen sähe, da sich die Luft sehr enge zusammen treiben lasse, auch aus dem schon angeführten Experiment mit der Blase zu erkennen. Denn wenn dieselbe auf der Spitze eines hohen Bergs gleichsam von sich selbst aufgeblasen worden, und man gieng von demselben Berg wieder Herunter, so werde sie nach und nach wieder gedrückt. Varenus l. c. meldet, daß sie dergestalt könnte zusammen gedrückt werden, daß sie nur den sechzigsten Theil von dem Raum, den sie vorher eingenommen, erfülle. Zur Untersuchung der Rarefaction und Condensation der Luft dienen die Thermoscopia, vor deren Erfinder Cornelius Drebbel ein Holländer ausgegeben wird, wiewohl die Engländer diese Erfindung dem Fludd zuschreiben; conf. Mariotte de la nature de l'air pag. 152. 153. 154. 6) Kann die Luft dünne gemacht und zusammen gedrückt werden, so leiten die Naturlehrer daher ihre elastische Kraft, vermöge der die Luft vermagend sey, sich zusammen drücken zu lassen, und wenn das Drücken gehoben worden, sich wieder auszudehnen.

Es erläutern dieses die schon oben angeführten Experimente, sonderlich mit den Büchsen, mit den durch Kunst gemachten Springbrunnen, s. Wolfens Aerometrie pag. 387. 154. Zu diesen Eigenschaften setzet man noch ihre Ernährungskraft, indem es scheint, daß sie einigen kleinen Thierlein, als den Spinnen und dergleichen einige Nahrung gäbe, weil sie z. E. in Gläsern, als mit Luft angefüllten Gefäßen, sehr lang ohne einiges anderes sichtbares Nahrungsmittel lebten, indem nemlich diese Luft allenthalben von saligten, schwefelichten, wässerichten Theilchen häufig angefüllt sey, welche solche ganz kleine Körperlein vier Tage lang ernähren könnten. Ingleichen merken die Naturkundiger insgemein an, daß zur Erhaltung der Flamme stets neue herzukommende Luft erfordert werde, indem selbige mit ihren salpeterischen Theilen dem Feuer Nahrung

gäbe, welches andere leugnen. Denn weil auch in der höhern Luft Flammen ernähret würden; wo man doch durch die angestellten Experimente keine salpeterische Theile gefunden habe; so scheint, daß die Luft zur Erhaltung der Flamme vielmehr dazu nöthig sey, daß durch ihr Anblasen und Drücken sowohl der Ruß und Unreinigkeiten, welche sonst die Flamme bedecken und erlöchen würden, zertheilet, als auch die in der brennenden Materie verborgene Feuerlein in größerer Menge ausgedrückt würden, wie solches das Blasen des Mundes und der Blasbälge, wodurch die Flammen allmahlig vermehrt würden, offenkundig erwiesen. Es führt Boyle in experim. novis circa relationem inter flammam et aërem viele Experimente an, woraus erhelle, daß die Luft zur Zeugung der Flamme nicht schlechterdings nöthig, wiewohl nicht zu leugnen, daß beym Abgang der Luft die Flamme kaum bestehen kann. (Vergleiche die Artikel: Feuer, Leuchten, Licht.)

Aus diesen angemerkten Eigenschaften suchen die Naturlehrer hinter die Natur der Luft zu kommen, und die Ursach derselben, als Wirkungen zu erforschen. Die meisten bekennen ihre schwache Erkenntniß, die sie hierinnen hätten, und schreihet unter andern du Hamel tr. 1. cap. 3. physic. gener. pag. 83. naturam aëris magna ex parte nos fugere, cum nec sub oculis cadat, nec saorism, ut cetera elementa, spectari possit, aut vasis desiliatoris contineri, welches er auch lib. 3. cap. 3. pag. 723. de consensu vet. et nou. philos. wiederholet. Ja in den obseru. Hal. tom. 5. obl. 3. pag. 83. bekundet sich eine Bemerkung unter dem Titel: noscitur philosophus adhuc, quid sit aer, darinnen der Auctor viele alte, auch neuere Philosophen anführt, und zu weisen sich bemühet, daß keiner gemerkt, was die Luft sey. Wir wollen die vornehmsten Meinungen anführen, und darauf einige besondere Stücke, so die Natur der Luft betreffen, berühren. Das erste anlangend, so ist nicht zu leugnen, daß hierinnen die Philosophie der Alten sehr mager aussiehet, wenigstens hat dieses, was wir von ihrer Lehre hierinnen noch wissen, zum Theil nicht viel auf sich. Von den alten Hebräern läßt sich hier wohl nichts sagen, ja es merket der berühmte Auctor der obseru. Hal. 5. 2. 154. an, daß in dem ganzen alten Testament der Luft nicht gedacht werde, auch in der hebräischen Sprache kein Wort zu finden, welches eigentlich die Luft bedeute. Denn obschon in der deutschen Uebersetzung, als Deuter. 28. v. 22. Jerem. 14. v. 6. das Wort Luft stünde, so könte solches doch

den Wörtern im Grundtext nicht zu, und daß die Rabbinen zuweilen die Luft **אוויר** nannten, dieses hätten diejenigen, so dem Aristotel angehängt, erdichtet, wie denn dieses auch zur Hauptsache nichts thut, indem uns die Bibel nicht zu dem Ende gegeben worden, daß wir die Wissenschaft daraus studieren sollen, und die Frage ist nicht, was uns die heilige Schrift für einen Begriff von der Luft mache, sondern was ein Philosoph nach seiner Vernunft davon erkenne. Unter den Barbaren sind sonderlich die Chaldaer, Aegyptier, Perser, welche sich sonst um die natürlichen Dinge, sonderlich um den Ursprung derselben und um die Geister bestimmten, bekannt; was sie aber insonderheit vor Gedanken von der Luft gehabt, finden wir nicht. Denn wenn gleich Seneca *quaestion. natural. lib. 3. cap. 14.* von den Aegyptiern schreibt, daß sie vier Elemente geglaubet, und ein jegliches wieder in zwei Arten, in ein männliches und weibliches eingetheilt; auch in den sogenannten *Draculis* *Jo. roastris* der Luft gedacht wird, daß unter andern dieselbige über die Erde und über dem Wasser gesetzt worden; so sind dieses noch sehr unzulängliche Nachrichten. In Griechenland war die Ionische Schule sehr bemühet um den Ursprung aller Dinge, da denn Anaximenes zum Anfang aller Dinge gesetzt *aërem* *infini-* *tum*, eine unendliche Luft, wie Cicero *de natura deorum lib. 1. §. 26. quaest. academ. lib. 4. §. 118.* der Auctor der *philosophumena* *cap. 7.* bezeugen, und Augustinus *de civitate dei lib. 8. cap. 2.* sagt: Anaximenes omnes rerum causas infinito aëri dedit, nec Deus negavit aut eacuit; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos, credidit. Es wird ihm diese Meinung insgemein für athei- stisch ausgelegt, als hätte er die Luft vor einen Gott gehalten, wenigstens be- zeuge Cicero von seinem Schüler, dem Didgene Apolloniate, daß er die Luft als einen Gott angesehen, *s. Bälum diction. histor. et critiqu. voc. Diogenes Apolloniares*, und von der Atheisten des Anaximenes *obseru. Hal. tom. 2. obseru. 19. Gundling otior. fascic. 2. cap. 3. §. 8. (a) pag. 102.* wiewohl ihn andere entschul- digen, und wir gedenken, unsern Zweck gemäß hier nur so viel, daß wir daraus noch nicht wissen, was nach des Anaxime- nis Meinung eigentlich die Luft sey, man mag von einem Gott auslegen wollen, oder nicht, es sey denn, daß man mit einigen sagen wollte, das Wort *aër* und *spiritus* wären gleichgültige Wörter, folg- lich müsse man sich von der Luft des Ana- xim. als den Concept eines Geistes mach- en. Plato sagte zuerst zwey Elemente der sichtbaren Welt, das Feuer und die

Erde; damit aber die Welt als ein Kör- per zusammen hienge, so habe Gott zusam- men dem Feuer und der Erden die Luft und das Wasser gesetzt; da er denn den Elementen, auch der Luft geometrische Figuren bezeugt, *s. Burnet in archaeo- log. philosoph. lib. 1. cap. 13. pag. 176.* und weil in dem Timaeo davon viel ge- dacht wird, so erinnern einige, daß dar- innen nicht sowohl des Platonis, als viel- mehr des Timäi Meinung vorgetragen werde. Aristoteles handelt *lib. 2. cap. 3.* de gener. et corrupt. von den vier Ele- menten, und da er auf die Luft kommt, so sagt er, sie bestünde in der Wärme und in der Feuchtigkeith, und *physic. lib. 4. cap. 5.* giebt er vor, das Wasser sey eine Materie der Luft. Wie er aber über- haupt in der Lehre von den Elementen gar schlecht philosophirt, so wir an ge- hörigem Ort gezeigt haben, also ist auch sein Begriff von der Luft gar elend. Er setzte zwey Eigenschaften der Luft, die aber nicht einmal von ihrem Wesen her- kommen. Denn sagte er, die Luft sey warm, so rühret die Wärme nicht von ihrer Natur, sondern von den aus der Erden aufsteigenden Dünken und Feuer- theilchen, welche durch die Hitze der Son- ne noch in mehrere Bewegung gebracht werden. Im Winter ist die Luft auch Luft, aber kalt genug; ja je höher sie ist, je kälter und frischer ist sie, davon der auf den höchsten Abgebürge Jahr und Tag liegende Schnee ein augensamer Zeu- ge ist. Ferner spricht Aristoteles, die Luft sey feucht, welches man von der Luft an und vor sich nicht sagen kann, es sey denn, daß sie mit wässerigen Theilchen angefüllet, aber auf solche Weise ist auch die Erde feucht, und gleichwohl sagt er von derselben, sie sey kalt und trocken. Denn wenn die Luft feucht seyn soll, so muß sie auch die Körper, die in derselben sind, befeuchten, welches wir aber nicht gewahr werden; und ob es schon schel- len möchte, daß sie die alkalische Salze befeuchte, so thut doch eigentlich nicht die Luft, sondern das Wasser in der Luft, daher auch dieses Phänomenon bei der trocknen Luft nicht angehet. Denn daß man einwenden wollte, es entstände gleich- wohl aus der Luft, wenn sie zusammen gedrückt werde, Wasser, solches ist noch zu erweisen, und wir sehen vielmehr bei den Windbüchsen, da die Luft auf das feste zusammen gedrückt wird, das Ge- gentheil. Man lese *Helmontium de aëre p. 60.* und *Sturm phys. concil. p. special. cap. 2. pag. 111.* Die Stoiker haben sich eben um die Erkenntnis natürlicher Din- ge nicht bekümmert, und ob wir schon aus dem Seneca *lib. 2. quaestion. natur. cap. 6. sqq.* und *Lipsio manu. ad philosoph. Stoic. lib. 2. dissertat. 15. er-* *teuen,*

kennen, daß sie die Luft vor ein sehr kaltes Element, so nit einem geistlichen Wesen begabet, angesehen, so ist doch dieser Begriff nicht allein irria, zumal bey ihnen Gott und die Welt einerley waren; sondern auch dunkel und unzulänglich. In der Eleatischen Schule war man unter sich selbst wegen der Luft nicht einig. Xenophanes gab sie vor ein Element aus, welches Parmenides leugnete; einer sagte, sie wäre aus dem Feuer gezeuget; der andere hingegen sahe sie an als einen Körper, der aus Atomis bestünde, davon uns Diogenes Laertius Nachricht giebt. Von dem Epicuro finden wir nicht, daß er insonderheit sich heraus gelassen hätte, wofür er die Luft ansehe, außer was seine allgemeine Principia von den Atomis betrifft. Daber auch Cassendus, der zu den neuern Zeiten die Epicurische Philosophie wieder hervor zu suchen sich angelegen seyn lassen, in animadu. in lib. 10. Diog. Laertii pag. 424. 511. weiter nichts sagt, als daß die Luft umgebe totum terrae globum, instar cuiusdam lanuginis aut epidermidis, qualis in malo et contoneq deprehenditur; und de vita et moribus Epicuri pag. 426. mag er sich nicht unterstehen, zu bekräftigen, an aet speciale corpus sit, an vero solummodo vaporum, corpusculorumue ex terra et aqua continenter exhalatorum contextura? Doch siehet man aus seinem Systemate, daß er die Kräfte der Luft aus mechanischen Gründen, oder aus der Beschaffenheit der Theile, deren Gehalt, Structur und dergleichen herzuleiten suchet. Pythagoras wie er überhaupt in seinen Sachen dunkel war; also ist auch dasjenige, so wir noch von seiner Physic wissen, so beschaffen, daß man wenig Staat davon zu machen hat, s. Burnet in archaeolog. philosoph. lib. 1. cap. 11. pag. 161. und was insonderheit die Lehre von der Luft betrifft, so berichtet Laertius, daß er sie *ψυξενον* *κρύσταλλον* genennet; Ocellus Lucanus aber ein Pythagorider de vniuersi natura cap. 2. nennet sie *ψυξενον*, warm.

In den mittlern Zeiten waren die Scholastici, die sich mit dem Begriff, den Aristoteles gemacht, behalfen, daß die Luft warm und feucht, und dabey noch allen Raum erfülle, aber mit keinen andern Körpern angefüllet sey, welche Eigenschaften, wenn sie auch ihre Richtigkeit hätten, noch nicht anzeigen, was die Luft sey. Insonderheit aber schwanken sie viel von den drey Regionen, darein sie die Luft abtheilen, deren die erstere und unterste auf der Erden liege, die andere sey die mittlere, und die dritte die oberste; wie weit sich aber die Grenzen

jedlicher Region erstreckten, darinnen waren sie unarisch, davon Scheuchzer in der Naturwissenschaft part. 2. cap. 3. 6. 4. handelt. Unter den neuern ist Cartesius nebst seinen Anhängern vor andern anzuhören, ob er gleich diese Materie kürzer, als es nach ihrer Weitläufigkeit seyn sollte, abgehandelt hat. Er nennt part. 4. princip. 5. 45. 46. 47. es bekühn, die die Luft aus den Theilchen des dritten Elements, welches ein Zusammenhang allerhand adigten und ungleich gestalteten Theilen der zweyen ersten Elemente wäre, so daß diese Lufttheilchen zusicht, und weil das dritte Element zur Beweagung ungeschickt wäre, so würden diese Lufttheilchen vermittelst ihrer Lichlein, die sie hatten von den unterstehenden Himmelskugeln in beständiger Bewegung erhalten, welcher Cartesianische Begriff noch gar vielen Zweifel unterworfen ist, was sowohl die Materie und Form, als auch Bewegung der Luft betrifft. Denn was er von zusichteten Theilchen redet, siehet einer Erdichtung ähnlicher, als einer physischen Wahrscheinlichkeit, ja es müßte daraus vielmehr folgen, daß die Luft sehr flüchtiger, sondern ein fester Körper sey, wenigstens siehet daher ihre Elasticität nicht zu erweisen. Soll sie aus zusichteten Theilen entstehen, so berühren sie sich entweder unter einander, oder es geschieht nicht. Hat das erste Statt, so werden sie unter einander verwickelt, daß sie einen festen Körper ausmachen; bey dem andern aber können nicht alle und jede Punkte elastisch seyn, indem die Cartesianer selbst sich die Elasticität so vorstellen, daß die Theile einander berühren müßten. Was man ferner von den darzwischen fließenden Himmelskugeln welche die Bewegung in der Luft verursachen, sagt, ist auch ein Gebicht, und kann nicht erwiesen werden, ja sie müßten sich auf solche Weise die Luft an sich selbst ohne Bewegung, folglich ohne Elasticität einbilden, zu geschweigen, daß sie nach diesem Concept nicht sehr durchsichtig seyn, zumal da die Anzahl dieser Theile groß seyn muß, wovon Rüdiger in phyc diuina lib. 1. cap. 5. sect. 2. 5. 19. und obseru. Hal. tom. 5. obseru. 3. 5. 27. pag. 104. zu lesen; von den Cartesianern aber, die ihres Lehrmeisters des Cartesii Gedanken annehmen, lese man nach Clauberg in physica contrada p. 37. opp. philosophic. 2. Abhandl. in physica part. 3. cap. 2. pag. 369. Andalam in exercitationibus academicis in philosophiam primam et naturalem pag. 471. sqq. nebst den andern, als Regium, le Grand. Inzwischen sind die meisten Physici mechanisch gesinnet, und wollen auch die Natur der Luft auf eine mechanische

nische Art aus der Beschaffenheit der Materie erklären, wider welche sich insbesondere Kuidiger, wie überhaupt, also auch in diesem Stück, gezeiget. Denn nachdem er zwey Elemente, den Aetrem und Aetherem angenommen, und jenes durch ein Bläschen, dieses durch ein strahlendes Theilchen vorgestellt, so daß sich jenes zusammen ziehe, dieses aber ausdehne; so setzt er das Wesen des Körpers in der Elasticität, die aus einer gewissen Verknüpfung der Bläschen und der strahlenden Theilchen entsünde. Und lib. 1. cap. 5. sect. 4. §. 58. seqq. machet er, die atmosphärische Luft bestünde nach diesen Grundsätzen erklich aus einem Bläschen, weil sie subtiler, flüchtiger, und nicht so, wie die andern flüchtigen Körper, könnten empfunden werden; denn entweder aus einem der alleredelsten strahlenden Theilchen, oder mehreren unedlern, womit er auf ihre Eintheilung siehet, da sie in die Kälte, welche ein aerisch Bläschen und eines der edelsten Theilchen ausmache, und in die atmosphärische Luft insbesondere getheilet wird, welche aus einem Bläschen und mehreren unedlern Theilchen zusammen gesetzt sey, so daß dieses Bläschen gleichfalls entweder sehr edel und in Feuer zu verwandeln, oder unedel sey, da es dennoch mit einem andern Bläschen umgeben werde, sich in Wasser verkehre, und in so fern dem Feuer wesentlich entgegen gesetzt werde. Daß die Luft unter allen Körpern am meisten elastisch sey, hiervon giebt er diese Ursachen an, weil ein Bläschen der Ausdehnung nicht so wohl, wie viele widerstehen könnte, wie er denn auch aus diesen Principiis die andern Phänomene, die bey der Luft vorkommen, aufzulösen, und insbesondere zu weissen suchet, daß die Luft an und vor sich weder schwer noch leicht, auch die Experimente mit der Luftpumpe aus einem andern Grunde herzuweisen wären. Die Einwürfe, so man dawider gemacht, nebst seiner Antwort, findet man in den obelationibus contra physicam diuinam, welche 1717. herausgegeben, p. 61. sq. Es hat sonst Rob. Hookius in micrographia vorgegeben, daß die Luft nichts anders, als eine gewisse Tinctur der erdigten und wässerichten Theilchen, welche in dem Aetere aus einander getrieben, und ketts bewegt würden, s. Morhoffs polyhistor. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 28. §. 1.

Bei dieser Materie können einige besondere Stücke auch berührt werden, die hin und wieder von den Physicis angeführt worden, und 1) weil die Luft mehrtheils für ein Element, folglich für einen Körper gehalten wird, so haben einige hingegen geglaubet, sie sey was ge-

lites. Unter den Alten ist deswegen des Anaximenes bekannt, dessen wir oben gedacht; unter den neuern aber hat dieses Christian Thomassius naturat. Dens in seinem Versuch vom Wesen des Geistes giebt er Licht und Luft für Gattungen aus, so daß in der Natur Gott der obere Licht der männliche, und Luft der weibliche Geist sey, daher er in dem 5ten Hauptstücke th. 15. 1eqq. erwiesen will, daß man die Luft für keinen Körper ausgeben könne. Sie sey nämlich kein leichter Körper, weil ihre Natur ohne Licht sey, noch ein schattichter finstlicher, indem sie keine Schatten werfe, und man könne durch sie sehen, noch ein durchscheinender, weil man kein Ende sehe, dadurch man sehe, als wie im Wasser, Glase und andern durchscheinenden Körpern. Auf solche Weise dürfe man sich mit denen, welche die Luft für etwas körperliches ausgehen, nicht darüber martern, was dieselbe für eine Gestalt, Größe und Bewegung habe, welches alles mit lauter einem andern widersprechenden Dingen vergesellschaftet sey. Denn sey sie ein einziger Körper, so könne keine Bewegung so leicht darinnen vorgehen, sondern sie wäre eisenfest; wären es aber viele kleine Körper, so fragte sich: was dieselben für eine Figur haben, und wie sie sich bewegen? Sollte sie rund seyn, so könnte die Luft so viel unterschiedene Theilchen der Dünste nicht mit sich führen; wären sie ästigt, oder dachtig, so würden sie sich in einander verwickeln und die Bewegung der Luft hindern, so wider die Erfahrung sey. Bewegten sie sich alle ad centrum terrae, und drückten, so würde man nichts in die Höhe bringen, oder sonst hin und wieder bewegen können; bewegten sie sich in die Höhe, so trieben sie alle Körper nach der Sonne zu; bewegten sie sich unter einander hin und her, wie die Rücken, so könnten sie nicht drücken; bewegten sie sich auf alle diese drey Weisen zugleich, das widerspreche sich selbst, wie solches mit mehreren bey Thomasio selbst nachzulesen ist.

Diesenigen aber, die insgemein die Luft für einen Körper ausgehen, haben darinnen einen Streit, ob es ein einfacher, oder zusammengesetzter Körper, worinnen sich sonderlich die Scholastici die Köpfe zerbrechen, und damit sie solche unter den Elementen, als einfache Körper erhalten mögen, Gelegenheit genommen, von einer ganz reinen und einfachen Luft zu reden, und obgleich dieselbe Unreinigkeit annehme; so geschähe solches doch zufälliger Weise, daher sie den Sommer über mit Feuer, den Winter mit Wasser, zu anderer Zeit mit andern Dünsten zufälliger Weise angefüllt sey; bleibt aber für

Er sich ein corpus simplex. 2) ist sie ein Körper, so hat man sich auch insonderheit um ihre Gestalt bekümmert, da denn etwige die Theilchen derselben sich als kleine Kugeln, andere als stigte, hackigte und in Gestalt wie Federn eingebildet haben, davon unter andern zu lesen Newton in princip. p. 270. 298. Hartjocker coniectur. phytiqu. lib. 2. dist. 6. pag. 89. de la nature et des propriétés de l'air; die Materie aber von der Höhe der Luft ist ausführlich zu finden in den memoir. de l'acad. Roy. 1705. pag. 61. In den adis erud. 1685. pag. 433. sieheht Bernoulli nova ratio aeris ponderandi, aus dem journal des savans in das Lateinische übersezt, und pag. 430. examen ponderationis aeris; wo denn auch in diesen adis 1693. pag. 300. Boylens generalis historia aeris recensirt wird, welche 1692. in London in englischer Sprache herausgegeben. In Sturmmit philosoph. ecclési. tom. 2. pag. 490. kommt eine exercitatio vor de aeris mutationibus mixque per universum terrarum orbem variantibus tempestatibus. Alhier ist 1719. von Kückers eine disputation de aeris natura gehalten worden.

Von Untersuchung der Luft sind die Gelehrten auf manche artige Erfindungen gefallen, davon die Barometra, Thermometra, Antlia Pneumatica, die hemisphaeria Magdeburgica, oder Magdeburgischen Halbkugeln, Sprachrohr, die Windbüchsen und dergleichen, zeugen, davon am gehörigen Orte nachzusehen ist. Man lese Buddeum in phil. theor. part. 1. cap. 1. §. 33. seqq. Morhof in polyhist. tom. 2. lib. 2. part. 2. cap. 18. Paschium de inuentis nou- antiquis cap. 7. §. 21. seqq. Reimmann in historia litteraria der Deutschen lib. 2. sed. 3. pag. 568. [Wie die Luft zu dem Schalle etwas beitrage, davon siehe den Artikel Schall. Die Luft trägt auch das ihrige zu den äußerlichen Empfindungen bey. Siehe Succow Briefe an das schöne Geschlecht S. 823. Eben dieser Verfasser untersucht S. 1034. f. f. die Entstehung mancherley Lusterscheinungen, und den Ursprung des Thaues, des Regens, des Reifs, des Schnees, und was die Luft dabey bewirke. Die feurigen Lusterscheinungen sind ein Erfolg der Electricität. S. 316. Wie die ungewöhnlichen Handlungen der Thiere die Veränderung der Luft ankündigen, wird ebend. S. 1038. untersucht. Und S. 1094. wird die Säure der Luft als die Ursache des Hagels angegeben. Was die Luft in Aufsehung des Wachstums bey den Gewächsen thue, davon verdient S. 2138. f. f. gelesen zu werden, wie auch das hamb. Mag. 2 B. S. 265. Die eingeschlossene

Luft kann eine Flamme löschen, und einem Körper Elasticität mittheilen. Succow S. 25. 34. Von der Elasticität der Luft kann auch das hamb. Mag. 2 B. S. 272. 276. 4 B. S. 174. verglichen werden. Euler leitet die Elasticität der Luft von einer feinen in den hohlen Luftbläschen enthaltenen flüchtigen Materie her, die sich darinn im Wirbel herum drehen soll. Siehe tentamen explicationis phaenomenorum aeris, aus. Leon. Eulero in den Comment. petropol. T. II. p. 347. Robins hat gefunden, daß die Luft durch die Hitze eines weißglühenden Eisens in einen viermal größeren Raum ausgedehnt wird, als den sie kalt einnimmt. Wie man die ungesunde Luft durch einen Ventilator aus Verwerthen, Gefängnissen, Hospitälern, Schiffen vertreiben soll, davon glebt das hamb. Mag. 2 B. S. 26. f. f. Nachricht. Von dem Unterschied der Stadt- und Landluft ist der 2 B. S. 261. und der 7 B. S. 289. zu lesen. Der 2 B. S. 268. f. untersucht die Schwere der Luft. Die Schwere der Luft in der Atmosphäre nimmt vom Aufgange der Sonne bis 3 Uhr Nachmittags gemeinlich ab, als denn aber gegen die Nacht und bis zum Aufgange der Sonne wieder zu. Siehe 3 B. S. 186. Die feuchte Luft macht die Fibern schlaff und länger. Siehe hierpon den 3 B. S. 212. f. verallgemeinert mit dem 4 B. S. 184. f. Boyle sein Mittel, die Salze in der Luft zu erweisen, siehe im 4 B. S. 172. f. wobei gesagt wird, daß die Luft eines jeden Orts sich am besten aus dem Wasser desselben beurtheilen lasse, wie auch hieron im 7 B. S. 288. gehandelt wird. Woher die Ausdehnung der Luft im gefrorenen Wasser entstehe, entwickelt der 4 B. S. 472. Von der Figur der Lufttheilchen kann der 4 B. S. 475. gelesen werden. Die Wirkungen der verschiedenen Luft werden im 15 B. angeführt. Welches die gesündeste Luft sey, præset der 20 B. S. 411. f. f. 23 B. S. 454. zur Beurtheilung dieses Artikels, und zum weitern Nachdenken will ich eine Hauptstelle aus Succows Briefen S. 487. f. anführen. „Das Wasser, sagt derselbe, ist eine durch das Feuer geschmolzene Erde. Aber nicht eine solche Art der Erde ist hierzu geschikt; nein, diese nur, welche unter allen Erdrarten der Wirkung der feurigen Materie am wenigsten zu widerstehen vermag. Und die Luft stelle ich mir als einen Körper vor, der aus dem Wasser entkanden ist, insoferne dieses mit mehrerer Materie des Feuers genau verbunden worden. Also könnte man mit völliger Rechte sagen, das Wasser sey eine verdünnte Luft, und die Luft ein verdünntes

tes Wasser. Kein Wasser wird wenigstens ohne Erde angetroffen. Man mag auch solches so oft destilliren, als man will. — Und daß ein Wasser nie ohne Feuer sey, ist daraus klar, weil, wenn demselben die Wärme bis auf einen gewissen Punct entzogen werden, das Wasser kein Wasser mehr bleibt, sondern in einen Stein, in ein Eis verwandelt. hingegen wieder ins Wasser überhetzt wird, wenn die Wärme abermalen hinzukommt. Und was die Luft anbetrifft, so werden wir bald erkennen, daß ihr natürlicher Trieb zur Ausdehnung abgesehen, und daß sie niemals als Luft coaguliret, welches schwerlich ohne Daseyn des Feuers zu gedenken ist. Daß aber auch selbst die scheinbar reinste Luft stets wässrigste Theile enthält, dieses läßt sich schon daraus schließen, weil ein alchemicalisches Salz in verglichen Luft, doch an einen schattigsten Ort gelegt, gleichsuchte und naß wird. Ich weiß wohl, daß andere auch andere Begriffe hegen. Sie sagen — die Luft sey dasjenige durchsichtige, und allenthalben umgebende Wesen, das wir einathmen, und welches uns leise anstößt, so oft wir die Hand gegen das Gesicht, jedoch ohne dieses zu berühren, schnell bewegen. Alle diese Merkmale sind richtig — sie geben aber nicht die Natur dieses Wesens. Daß die Luft nicht aus dem Wasser gezeugt werde, untersucht Petrus van Musschenbroek introduct. in philos. naturalem §. 2055. Wie denn überhaupt dieser Verfasser in der Lehre von der Luft gelesen zu werden verdient. Noch bemerke ich bey der Lehre von der Luft Georg Moritz Lowig Sammlung der Versuche, wodurch sich die Eigenschaften der Luft begreiflich machen lassen. Nürnberg 1754. 4. ingleichen Richardes natürliche Geschichte der Luft und der Begebenheiten in derselben, 8. Nürnberg. 1773.]

Luftpumpe,

Anslia pneumatica, ist dasjenige Instrument, damit man die Luft aus dem Gefäße pumpt. Man hat dabei auf vier Haupttheile acht zu geben: auf das Rohr, als den Körper der Pumpe; auf den Stempel mit der Stange; auf den Hahn und auf die Gefäße, die von der Luft ausgeleert werden, und diejenigen Theile an der Luftpumpe, welche zu ihrer Beschikung dienen. Das Rohr ist ein ausgehöhlter Cylinder, das man lieber etwas lang, als gar zu weit macht, weil die Luft als ein flüssiger Körper mehr Widerstand der Bewegung giebt, wenn es weit, als wenn es enge ist. Es wird solches aus

gossen, daß sich nicht hin und wieder Luft verhält. Der Stempel, der die Figur eines Cylinders hat, bestehet aus verschiedenen ledernen Scheiben, die aus starken Büffelleder geschnitten werden, und zwey messingenen. Er wird durch Hülfe einer Winde herausgewunden, die aus einer gegöbten eisernen Stange, einer Art, einem Sternrade, und einem Kreuze besteht, wozu noch das Gestell mit der Verlage kommt, wovon, wie auch von den übrigen Theilen Wolff in dem nützlichen Versuche, dadurch zur genauern Erkenntniß der Natur und Kunst der Weg gebahnet wird part. 1. cap. 4. p. 112. 194. eine ausführliche und deutliche Vorstellung gemacht, auch zugleich pag. 104. 199. eine historische Nachricht von der Erfindung und Verbesserung der Luftpumpe gegeben. Der Erfinder derselben ist Otto von Guericke, Bürgermeister in Magdeburg, der 1654. zu Regensburg in Gegenwart des Kaisers, auch einiger Churfürsten und Abgesandten, die erste Probe gemacht. Er hatte zwar anfangs seine Luftpumpe ganz schlecht gemacht, aber doch alles, was zur Hauptsache nöthig war, erunden, daß sich nämlich die Luft auspumpen ließ, und man dadurch einen von der Luft leeren Raum erhalten könne, was nämlich für ein Instrument zur Auspumpung der Luft nöthig sey, und was die Gefäße, die man damit ausleeren wollte, für eine Figur haben müßten, auch aus was für Materien man sie zu verfertigen habe. Doch machte diese Erfindung zuerst durch den Druck bekannt Caspar Schottus in der arte mechanica hydraulico - pneumatica, die 1657. auch Licht lam, welcher an Guericke geschrieben, und von ihm davon genaue Nachricht erhalten. Als in England Robert Boyle vernahm, was Schottus von Guericke's Erfindungen herausgegeben hatte, so jag er den Robert Hooke zu Rathe, und verfertigte gleichfalls eine Luftpumpe, wie er selbst in der Vorrede über seine experimenta de vi aëris elastica, die er 1659. englisch, und 1661. lateinisch drucken lassen, geschrieben, der aber vor Guericke nichts besonders zuzugebracht hat. Nach diesem hat Guericke seine Erfindung selbst beschrieben, und sie 1672. unter dem Titel: experimenta nova Magdeburgica de vacuo spacio herausgegeben. Im Jahre 1697. hat Sengverb eine Luftpumpe von dieser Art machen lassen, weil sie unter und jense im Gebrauche und von der vorigen hauptsächlich darinnen unterschieden ist, daß sie anstatt der Ventile einen Hahn hat, der ihre Stelle vertritt, und anstatt der kugelförmigen Gefäße mit Schrauben einem messingenen Teller mit einer nasen ledernen Scheibe und einer gläsernen Glocke, die unten ganz offen ist. Von der

Luft

Luftpumpe des Hauksbee in England wird in den *Supplem. actor. erudit.* tom. 5. p. 403. gehandelt, [siehe auch dessen *physico-mechanical experiments*,] die Leupold, ein berühmter Mechanicus zu Leipzig, nachgemacht, wie aus den *actis erudit.* 1713. pag. 95. zu ersehen. Eben dieser Leupold, dessen Luftpumpen in Deutschland in großer Hochachtung stehen, hat 1707. eine deutliche Beschreibung der so genannten Luftpumpe, und nachgehends die Fortsetzung und Vermehrung davon herausgegeben, davon man bejahte *acta erudit.* 1708. p. 354. und 1712. p. 365. lesen kann. Außer den schon angedrückten dienen auch zur Nachlese Sengverds in *praef. philos. natur.* [Siehe auch dessen *inquisitiones experimentales, quibus aeris natura explicatur.* Leid. 1699. 4.] Petri Wolfarts *dissertat. de antlia pneumatica*, Paschius de *inuentis noui antiqui*, cap. 7. §. 29. Wolff in *mathematischen Lexico* p. 120. Teichmeyer in *dissertat. de antlia pneumatica*, Jen. 1711. Buddeus in *obseruation. in historiam physices*, die sich bey seinen *obseruationib. in elementa philosophiae instrumentalis* befinden, p. 694. [Diesen sind beizufügen: *Memoire sur les instruments, qui sont propres aux experiences de l'air*, par Mr. l'abbé Nollet, prem. partie, in den *Memoir. de l'acad. roy. des sc.* 1740. pag. 385. sec. partie p. 567. troiſ. part. *Memoir. de l'acad. roy. des sc.* 1741. pag. 338. A letter from Mr. J. Smeaton concerning some improvements made by himself in the air-pump in den *Philosoph. transact.* Vol. XLVII. pag. 415. G. F. Branders Beschreibung einer kleinen Luftpumpe m. K. 2. Augsp. 1774.]

Luftrohre,

Eine aus vielen Knorpeln und Häuten zusammen gesetzte Röhre, die von der Kehle bis in die Lunge hinab steigt, die selbe mit vielen Zweigen durchläuft, und der Luft zum Athembolen den Durchgang verstatet. Sie liegt anfänglich auf der Speiseröhre, allwo sie in zwei Aeste zertheilt wird, deren ein jeder sich in den größern auf einer Seite gelegenen Lappen der Lunge begiebt, und hernach wieder in kleinere Zweigchen zertheilt wird, bis er endlich sich in Lungenbläschen endiget. Bey der Luftrohre hat man das Haupt, den Stamm und besagte Zweige zu betrachten. Das Haupt, oder der Anfang, so von etlichen *larynx* genennet wird, ist dicker, als der Stamm, und bestehet aus Knorpeln, so der Gestalt und Namen nach unterschieden sind. Der Stamm der Luftrohre ist aus vielen gleichgeformten Knorpeln zusammen gesetzt, die vermit-

telt der Hdrucken mit einander verbunden, und fast in einer Weite von einander gesetzt werden. [Verh. yns *Anatomie* p. 403. [J. B. Morgagni *adversaria anatomic.* lma.] nebst den andern antomischen Scribenten.

Luftschiffkunst,

Es sind einige Mechanici und Philosophen auf die Gedanken gekommen, daß man durch die Luft schiffen könne, davon schon Vegetius in seinem *theatro pag. 123.* getrebet, dessen Worte Paschius de *inuentis noui antiqui* cap. 7. §. 26. pag. 616. anführet. Hierauf hat Franciscus Lana in seinem so genannten *prodromo all' arte maestra* cap. 6. diese Erfindung mit mehrern auszuführen gesucht, da man ein Schiffchen von Holze zurichte und mit denselben vermöge der dazu gehörigen Segel und Ander durch die Luft schiffen könne, dessen Gedanken Sturm part. 1. colleg. *experimental. tentam.* 10. p. 56. mit einem neuen Experimente verwezt, wie denn auch Philipp Lohmeier zu Rinteln 1676. eine *exercitation de artificio nauigandi per aërem* herausgegeben, wiewohl Morhof in *polyhistor* tom. 2. lib. 5. part. 2. cap. 4. §. 4. ihn eines Plagii beschuldiget, als habe er seine Sachen aus dem Lana genommen, ohne ihn zu nennen: das Wort aber an sich selbst für unmöglich ausgiebt, und sich über den Hrn. von Leibnitz verwundert, der in *hypothesi physica noua* die Einfälle Lana billiget. Decher in seiner *narririschen Weisheit* part. 2. pag. 169. sehet es oben an unter die Weisheiten, die auf eine Kurrentcheidung ausgehen, wenn er schreibt: „was der Jesuit P. Lana in seinem *Tractate* von einem fliegenden Schiffe und in der Luft zu schwimmen, oder zu fahren, meldet, welches geschiehet durch Kugeln, welche leichter sind, als die Luft selbst, da wo ich von dem P. Lana dergleichen Kugeln eine sehe, welche nur leer von sich selbst in die Höhe gehet, wenn sie gleich nichts mit sich nehme.“ [Vergleiche Fliegerkunst.]

Luftzeichen,

Luftgestalt, *meteorum*, ist eine Veränderung, welche die Natur in der Luft wirket. Die Naturkündiger theilen sie ab in *meteora vera*, in die wahrhaftige, die wirklich dasjenige sind, worin n. ausgesehen werden; und in *apparentia*, in die scheinbare, die nur in einem hohen Scheine bestehen, und dasjenige nicht sind, wofür man sie ansehet. Die wahrhaftigen

haftigen theilet man wieder ab, so fern sie bald aus Wasser, bald aus Feuer, bald aus Luft bestehen, in wässerige, welche Wolken, Nebel, Regen, Thau, Hagel, Koth, Schnee sind; in die feurige, wohn die Irerische, das leckende Feuer, der fliegende Drache, Donner, Blitz, Strahl, fallende Sterne, Erdbeyen gehören, und in die luftige, welche geschickt sind, die Winde zu machen. In einem bloßen Scheine bestehen der Regenbogen, Nebensonne, Nebenmond, Ring um die Sonne oder den Mond, Windstößen, Doffnung des Himmels u. s. w. woben aber noch zu gedenken, daß wenn man das Wort meteorum in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt für eine Begebenheit, die sich über der Erde in der Luft ereignet, das Erdbeben, so unter der Erde entsteht, unter die Luftzeiten nicht könne gerechnet werden. Sie entstehen aus den Aus- und Ausdämpfungen, welche durch die Hitze, vornehmlich der Sonne von der Erde in die Höhe gezogen werden, welches insbesondere bey einer jeden Art in einem absonderlichen Artikel gezeiget worden. Außer den physischen Compendiis hat unter den Alten Aristoteles vier Bücher μετεωρολογικόν geschrieben, darüber Nic. Cabeus einen commentarium verfertiget, welches auch noch einige andere gethan, die Fabricius in der bibliotheca graeca lib. 3. cap. 6. pag. 127. angeführet. Seneca handelt in seinen quaestionibus naturalibus auch von dieser Materie, und lobet den Aristotelem hin und wieder. Von den neuern sind des Fromondi meteorologicorum lib. 5. vorhanden, vor denen aber des du Samels Werk de meteoris et fossilibus einen besondern Vorzug hat. (Auch hier sind einige Stellen von den Scribenten, die ich unter dem Artikel Luft am Ende angeführet habe, zu bemerken.)

[Luis d'orgold,

siehe Gold.]

Lunge,

Ein Eingeweide des obern Leibes, welches die Höhle der Brust fast allein ausfüllet, und das eigentliche Werkzeug des Athembolens ist. Sie wird in den rechten und linken Theil getheilet, welche man lobos maiores, oder die größern Lappen heist. Zwischen denselben ist eine Scheidewand, welche mediastinum heist, und von den in der Mitte der Brust zusammenstößenden Säcken der innern Brusthaut entspringt. Ein jeder große Lappe der Lunge wird wiederum in zwey Philos. Lexic. I. Theil.

andere, öfters in drey, und zuweilen in viere, durch die von vorne gegen hinten zulaufende Spaltungen abgetheilet, die bisweilen mehr, bisweilen weniger tief sind. Ihr Wesen ist dem Gefühle nach schwammig, locker und zart, besteht aus Blutluftgefäßen und Nerven, die durch ein zellichtet Gewebe unter einander verbunden werden. Die Luftgefäße haben ihren Ursprung von der Luftröhre, und endigen sich alle, nachdem sie sich vielfältig in überaus kleine Ästchen zertheilet haben, nicht, wie Malpighi, Willis und Bidloo behaupteten, in traubenartige Bläschen, sondern in eine lockere, höhlliche und sächerförmige Substanz, welche bey dem Einathmen durch die eintretende Luft aufschwillt, bey dem Ausathmen aber sich wieder sezt und zusammenfällt. Diese Luftgefäße werden durch aus in ihrem Gange und Vertheilungen von Blutgefäßen begleitet, welche am Ende die kleinen Höhlen der sächerichten Substanz, wie ein Netz, umgeben. Die Lunge hat, wie alle Theile des Körpers, zweyerley Blutgefäße, Arterien und Nerven; allein beyde werden wieder in gemeine und eigene eingetheilt. Die letztern, arteria und vena bronchialis, verwenden ihr Blut zur Nahrung und Unterhaltung der Lunge, die erstern aber, arteria und vena pulmonalis befördern den allgemeinen Kreislauf des Bluts, indem sie das, aus dem ganzen Körper in die vordere Herzkammer zurückkommende Blut durch die Lunge in die linke Kammer des Herzens führen, und auf diesem Wege durch mancherley Veränderungen zu einem fernern Umlaufe wieder geschickt machen. Dieses also nebst dem Athembolens ist der vorzüglichste Nutzen der Lunge. S. Verheyens Anatomie p. 420. Heister compend. anatomic. pag. 109. nebst den andern anatomischen Scribenten. Insbesondere gehören hieher Job. Schrammerdami tract. de respiratione vluque pulmonum, Leyden 1667. Thoma Bartholini de pulmonum substantia et motu diatribe, dabey sich Marcelli Malpighii observationes anatomicae de pulmonibus befinden, Copenhagen 1663. und von den neuern Halleri elem. physiologiae c. h. Tom. III.

Luft,

Die Luft gehöret unter diejenigen Dinge, die sich wohl deutlich empfinden, aber nicht verständlich erklären lassen, eben deswegen, weil sie eine angenehme Empfindung ist. Wir müssen daher bey solchen Umständen bleiben, die sich erklären lassen, darunter der vornehmste ist: woher die Luft entstehe? oder was der

E e e

Grund

Grund sey, warum der Mensch eine angenehme Empfindung oder Lust habe? Alle Lust setzt ein gewisses Gut voraus, welches das Mittel zu dem Endzwecke der Begierden in der Seele ist, daß wenn selbige gestillt werden, so entsiehet darauf die Lust, folglich kann man sagen: die Lust entsiehet, wenn die Begierden der Seele gestillt werden: mithin entsiehet die Unlust, wenn sie nicht gestillt werden. Wenn wir aber die Sache etwas genau erwägen wollen, so haben wir auf zwei Specialideen zu sehen; auf die Verubigung, oder Stillung der Begierden, und auf die Begierden selbst. Die Begierden werden auf zweifache Art gestillt: einmal, wenn wir den Zweck derselben, oder was wir gewollt, wirklich erlangen; oder wenn wir zur Erhaltung desselbigen Hoffnung haben, und daher macht sowohl die Erlangung, als die Hoffnuna des Zwecks unserer Begierden in der Seele Lust, und die Begierden müssen vor der Empfindung der Lust hergeben, deren unterschiedene Beschaffenheit eben der Grund, warum bisweilen Lust, zuweilen Unlust entsiehet. Denn es ist aus der Erfahrung bekannt, wie bisweilen einerley Sache bey dem einen Lust macht; bey dem andern aber keine, oder wohl Unlust, z. E. wenn in einer Gesellschaft eine Musik gemacht wird, so hat der eine seine Lust daran: der andere macht sich nichts daraus, und dem dritten ist wohl zuwider. Ja man weiß, daß eine Sache, die einem vorher Lust erwecket, nachgehends entweder als indifferent; oder wohl gar verdrießlich vorkommt, z. E. mancher hat in seiner Jugend an dem Spielen eine große Lust gehabt; kommt er aber zu Jahren, so achtet ers nicht mehr, und ist ihm wohl verdrießlich, wenn er spielen soll. Aus diesem erhellet, daß man den Grund der Lust keinesweges in der Vortreflichkeit der Sache selbst, und deren Erkenntnis zu suchen, indem sonst folgen müßte, daß alle, die gleiche Erkenntnis von einer Sache haben, auch gleiche Lust darüber empfinden müßten, welches wider die Erfahrung, z. E. eine Frau hat ein Vergnügen über ein schön Spinnrad, Ja ich hingegen nicht habe, wenn ich gleich weiß, was zu einem vollkommen schönen Spinnrad gehört; hingegen werde ich ihr keine Lust beibringen, wenn ich gleich noch so deutlich darthäte, was zu einem vollkommenen Federmesser gehört. Dieses ist wider die Philosophie des Herrn Wolffens zu merken, der in den Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen S. 404. sqq. eine ganz besondere Vorstellung von der Lust gemacht. Denn wenn er erklären will, was Lust

sey, so sagt er: indem wir die Vollkommenheit anschauen, entsiehet bey uns die Lust, daß demnach die Lust nichts anders ist, als ein Anschauen der Vollkommenheit. Er will dieses mit verschiedenen Exempeln erläutern, z. E. wenn ich ein Gemälde sehe, das der Sache, die es vorstellen soll, ähnlich sey, und betrachte seine Aehnlichkeit, so hätte ich Lust daran. Gleicher Gestalt wenn ein Baumeister ein Gebäude betrachtet, das nach den Regeln der Baukunst aufgeführt sey, so erkenne er daraus seine Vollkommenheit; da er nun alsdenn Lust daran habe, so erhelle abermals, daß die Lust im Anschauen der Vollkommenheit bestehe. In diesem Vortrag finden wir einen zweifachen Fehler. Der eine ist, daß er die Sache selbst mit dem Grund derselbigen vermischet, indem er erklären will, was die Lust sey, und doch nur sagt, daß sie ein Anschauen der Vollkommenheit wäre. Denn wenn auch dieses richtig wäre, so kann man doch weiter nicht sagen, als daß die Lust aus dem Anschauen der Vollkommenheit entsiehe; das Anschauen aber an sich mache noch keine Lust aus, wie denn auch daraus folgen müßte, daß die Lust nicht zum Willen, sondern zum Verstand gehöre. Jedoch wenn man auch das Anschauen der Vollkommenheit nur als einen Grund der Vollkommenheit betrachten wollte, so könnte solches doch nicht den wahren und eigentlichen Grund der Lust abgeben, indem wir schon oben aus der Erfahrung das Gegentheil anmerket und gemessen haben, daß die bloße Erkenntnis, oder das Anschauen einer Vollkommenheit an sich noch keine Lust macht, weil man vielmals eine Sache nach ihrer Vollkommenheit anschaut, ohne darüber eine Lust zu empfinden, welches eben daher kommt, daß eine solche vollkommene Sache keine Connexion mit unsern Begierden hat. Es ist wahr, daß ein Baumeister ein Vergnügen an dem Gebäude hat, wenn solches nach den Regeln der Baukunst aufgeführt ist, welches aber nicht daher kommt, daß er die Vollkommenheit des Gebäudes erkennt, welches auch andere thun können, ohne ein Vergnügen darüber zu haben; sondern weil der Zweck der Begierden, daß nämlich das Gebäude wohl gerathen möge, erreicht ist. Es kann die Erkenntnis der Sache bey einer Lust nicht ausgeschlossen werden, weil die Begierden, welche von den Gedanken abhängen, durch selbige müssen erregt werden; sie wird aber dadurch nicht der nächste Grund der Lust, und denn werden manche Begierden, wenn natürliche und habituelle Neigungen sind, gestillt, daß daraus eine Lust entsiehet, ohne

ohne daß man sich vorher die Sache als vollkommen fürgekauft, und auch wenn eine Vorstellung geschieht, so wird selbige meistens nach der Beschaffenheit der herrschenden Neigung eingerichtet, welches alles so viel erweist, daß das Hauptwerk bey der Lust auf die Begierden ankommt. [Man könnte sagen, wenn ich mir etwas als vollkommen in Beziehung auf mich gedanke, und es zu besitzen oder doch auf die Zukunft zu erhalten glaube, so entscheide daher eine Lust.]

Alle Lust, so sich die Menschen machen, ist entweder eine Leibes-, oder eine Seelenlust. Jene ist, welche über den Zweck der Begierden, so zu Versorgung des Leibes gehören, entsteht, als aus Essen, Trinken, Schlafen, frischer und warmer Lust, Spazierenfahren, angenehmen Geruch und dergleichen, indem dieses alles Dinge sind, die nach Beschaffenheit der Umstände zur Versorgung des Leibes gehören; die Seelenlust hingegen ist, welche über den Zweck der Begierden, so zu ihrer Versorgung abzielen, entspringet, und auf den Verstand sowohl, als Willen gehet. Auf seiten des Verstandes empfindet man die Seelenlust aus dem Begriff und Erkundung der Wahrheit; auf seiten des Willens aber aus der Hoffnung der Glückseligkeit, man sucht sie nun wo, und worinnen man wolle. Diese letztere kann eine wahre und falsche Seelenlust seyn. Denn die Menschen halten vielmals etwas für gut, und glauben dadurch ihren Zweck der Glückseligkeit zu erlangen, den sie doch nicht erhalten können, und sich dadurch vielmehr unglücklich machen. Vergnügt man sich nun über solche Sachen, so ist das eine falsche Seelenlust, als wenn einer seine Glückseligkeit in der Künzelung seiner äußerlichen Sinne; der andere in dem Reichthum und der dritte in dem Vorzug vor andern sucht. Werden die Begierden, die zu solchem Zweck zielen, gestillt, und man hat darüber eine Lust, in Hoffnung nunmehr glücklich zu seyn, so ist es eine falsche Seelenlust. Denn solche Sachen können einen Menschen in der That nicht glücklich machen. Man hat daher eine dreifache falsche Seelenlust, des Ehrgeizes, Geldgeizes und der Wollust, deren Eigenschaft ist der Mangel der Ruhe, oder die unendliche Sehnsucht, und die beständige Veränderung, sowohl in der Qualität, als Quantität. Die Veränderung der Qualität, oder der Art nach äußert sich in der Wollust, daß man sich bald auf dieses, bald auf jene Art ein Vergnügen machen will; die Veränderung der Quantität, oder der Größe nach zeigt sich in dem Ehrgeiz und Geldgeiz, indem man hier bey einerley Objecto ver-

bleibet, man will aber mehr haben, als man bisher erlangt. Aus diesem ist leicht zu ersehen, was die wahre Seelenlust sey, welche die Ruhe des Gemüths bey sich hat und beständig ist, mithin muß sie über solche Sachen entstehen, die an sich wahrhaftig die Glückseligkeit der Menschen befördern. Es hat diese Materie kürzlicher in der Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele cap. 1. weitläufig und gründlich ausgeführt. [Es kann auch mit Nutzen von Real in der Staatskunst T. III. S. 147. 155. gelesen werden.]

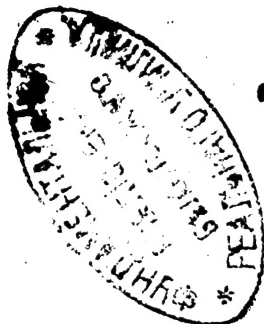
[Luxus,]

Eigentlich verkehrt man hierunter allen entbehrlichen Aufwand, den man nur zum Vergnügen, und Bequemlichkeit macht. Es gehören demnach die Ausgaben des Luxus nicht zum notwendigen Unterhalt. J. E. wenn ein Mensch gute Weine trinkt, gute Suppen von indianischen Vogelnektaren isst, großen Pracht und Staat treibet, viele Gastergen ausrichtet u. s. w. Nicht allemal ist der Luxus eine Verschwendung, denn es kommt auf das Vermögen desseligen an, welcher bey dem Luxus Aufwand macht. Bleibt er mehr aus, als seine moralischen Pflichten in Beziehung auf sein Vermögen zulassen, so ist es eine Verschwendung, sonst aber nicht. Die Staatsgelehrten vertheidigen den Luxus, in wiewfern dadurch das Geld im Lande circulirt, und sonst nur keine Ausschweifungen dabey vorgehen. So bald aber damit Faulheit, Unvorsichtigkeit, Verabsäumung ökonomischer Einrichtungen u. s. w. verbunden sind, so äußert derselbe einen schädlichen Einfluß in den Staat. Siehe Christ. Schubart disputat. de eo, quod iustum est circa luxum. Lipsi. 1730. L'Examen des moeurs et de principes du temps par Mr. Brown, à Londres 1759. Essay sur le Luxe, à Amsterdam 1762. Le Luxe considéré relativement à la population et à l'économie. à Lyon, 1762. Vergleiche den Artikel: Verschwendung. Ein Landesherr kann auch den Ausschweifungen des Luxus durch gute Maßgebensordnungen, Kleiderordnungen u. s. w. vorbeugen. Wovon zu lesen: Christ. Wildvogel de legibus conviviaiorum, Ien. 1709. Gottl. Aug. Jenichen von Verlobnißmaßgebens und hochzeitlichen Gastmahlen. Jena 1746. wie auch desselben Abhandlung von Begräbnißmaßgebens. Leipzig 1747. Es muß auch die Mühseligkeit verglichen werden.]

[Lyncur,]

[Luchstein, Lyncurus, Lyncurius, lapis lyncis, hat seine Benennung aus dem griechischen Wort λυγξ, der Luchs, weil man glaubte, daß dieser Stein aus dem Urin des Luchses erzeugt würde. Er ist mit dem Belemnit nicht zu verwechseln, der eben diesen Namen führt, weil man glaubte, der Lyncur der Alten sey der

Belemnit. Schröder in der Einleitung in die Kenntniß der Steine 1 Th. p. 255. sagt: „Wenn wir den Lyncur oder Lyncur unter die halbdurchsichtigen Steine setzen, so behaupten wir, daß sie eine edle Hornsteinart von gelber Farbe sind. Ihre Farbe ist sich nicht allemal gleich, sondern bald heller, bald dunkler, bald feuriger, bald blässer, allemal aber gold.“ Die verschiedenen Meinungen hat eben dieser Verfaß. am angeführten Ort erschlet.



Ende des ersten Theils.



Ph. 158.